Siegert, Folker

Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt
Wiederherstellung und Kommentar

Göttingen 2008

V&R

Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum

Band 7

Vandenhoeck & Ruprecht

Folker Siegert

Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt

Wiederherstellung und Kommentar

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-525-50147-4

Gesamtherstellung: ⊕Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Rückblick: Themen johanneischer Theologie

COLLEGIO
S. IOHANNIS EVANGELISTAE
CANTABRIGIENSI
PRO FAVORE SODALITATIS
GRATIS COLLATAE

D. D. D.
AUCTOR

Vorwort

Dieses Buch verdankt sich einer Kette von Zufällen, günstigen und widrigen. Zu den widrigen zählt der mehrjährige Stillstand eines Editionsprojekts, den Schriften des Josephus geltend. In diese ungewollte Arbeitspause fiel seitens der Fakultät der Wunsch nach einer Johannesvorlesung. Meine Zusage, gewagt für einen Nichtfachmann in Johannesfragen, wurde belohnt durch eine Reihe von günstigen Zufällen.

Das erste Buch, das ich zur Einstimmung in meine neue Aufgabe aufschlug, war Robert Fortnas *Gospel of Signs*, eine hübsche Verrücktheit, wie ich dachte, geborgen aus der Wühlkiste eines Antiquariats. Dort wird ein früheres Evangelium aus dem jetzigen zurückgewonnen, sogar im griechischen Text. Dieser begann mich so zu fesseln, wie nur die Lektüre der Quelle Q, die man hinter Matthäus und Lukas zu finden pflegt, fesseln kann. Die erbetene Vorlesung ging nur noch darüber, so provisorisch sie dann auch sein musste; die Hörerschaft blieb trotzdem.

Bis dahin hatte ich von spekulativ rekonstruierten Texten nicht mehr gehalten als in der neutestamentlichen Wissenschaft üblich. Nun aber fand sich ein ganz neuer Zugang zu der urchristlichen, vorkanonischen Jesusüberlieferung. Ein weiterer Zufall, der mir von da ab zustatten kam, war eine Editionspflicht gewesen an einem Sammelband des Instituts: Der dort eingebrachte Johannes-Aufsatz von Eberhard Güting enthielt den Hinweis, dass im Johannesevangelium ein Erzählentwurf verloren gegangen sei, reicher als der eben genannte; der lasse seine eigene Chronologie und Geographie an zerstreuten Anzeichen noch erkennen. Diesen Entwurf unter Behebung der längst bekannten Unstimmigkeiten des jetzigen Textes zurückzugewinnen, u.z. auf der Grundlage des von Fortna bereits Präparierten, so dachte ich mir, müsste sich mal jemand die Zeit nehmen.

Am Ende jenes Wintersemesters war es dann soweit. Ein einziges verregnetes Wochenende genügte, um mit den an ihren Nahtstellen getrennten Texten Patience zu legen. Die gesuchte Erzählung fügte sich wieder zusammen, sofern ich nur bereit war, das nicht Passende als eine Art von alten Fußnoten beiseite zu nehmen. Daraus entstand ein Buch: *Der Erstentwurf des Johannes*, das stärker persönlichen Charakter trägt, als man ihm ansieht. Hatte ich als Kind schon gerne Uhrwerke auseinandergenommen und wieder zusammengesetzt (manche liefen danach sogar wieder), so war dieses „Uhrwerk“ nun eines aus Johannestexten. In der Folgezeit erwies es sich geradezu als ein astronomisches Uhrwerk; denn was jetzt alles an Details auf einmal zu „funktionieren“ anfing, sich ineinanderfügte und gegenseitig bewegte, das übertraf alle Erwartungen. Nun wurde klar: Nicht die halbgnostischen „Offenbarungsreden“, an die Bultmann noch dachte, sondern ein Erzählentwurf von eigener Stimmigkeit, durchsetzt mit Dialogen, ist Grundlage dieses Evangeliums. Es ist ein *logos* im Dialog.

Mir aber erwies sich die Rückordnung des Textes als „Aufreißfaden“ für zahllose, durchaus quälende Probleme, von der Unlogik bis zu dem widerlichen Antijudaismus. Gleichzeitig erwies mir auch wieder in der Josephus-Forschung die

sonst nur als Trockenübung bekannte Literarkritik beste Dienste: Gerade Josephus' *Contra Apionem* ist voll von Zitaten, Referaten und Plagiaten, und der Text ist überliefert mit allen Sorten von Entstellungen, Glossen und Doubletten: Daran konnte ich lernen.
Um nun für das ursprüngliche Johannesevangelium einen Ort und eine Zeit zu finden, musste nur noch das richtige Datum für die Johannes-Apokalypse ermittelt sein: unter Hadrian, genauer: gegen 130 n.Chr. Thomas Witulskis Habilitationsarbeit, hier in Münster vorgelegt, hat dies geleistet, unter Verzicht auf die dürftige Legende einer Christenverfolgung unter dem weit früheren Domitian. Ja sogar die Identität des vierten Evangelisten hat sich mir sodann wider Erwarten klären lassen, ganz ohne weitere Mühe. Das grenzt vielleicht schon an Heiligenkult; ich kann aber nichts dafür. Ich bin nur den Hinweisen gefolgt, die im Johannes-Fach eigentlich jeder kennt, aber chronologisch nicht unterbringt. Preis meines Fundes war lediglich der Verzicht auf die erst seit Irenaeus umlaufende Legende, dieser Evangelist sei einer aus Jesu Zwölfergruppe gewesen.
Was die inhaltlichen Annahmen betrifft, mit denen ich anfangs an die Arbeit ging, mein Vorverständnis also, wie es noch vom Studium herrührte, so musste sich dieses vielfach korrigieren lassen, auch nachdem der *Erstentwurf* bereits veröffentlicht war. Hier ein kurzer Bericht aus meiner Werkstatt; er mag an dieser Stelle seinen Platz finden, ehe der Kommentar selbst von mir fordern wird, das innertextliche Ich an einen anderen abzugeben.

- Den Prolog hatte ich für eine späte Zufügung gehalten, wie es ja oft ist mit Prologen. Erst in den Fahnenkorrekturen meines Beitrags zu dem Sammelband von Frey und Schnelle, *Kontexte*, meiner ersten Äußerung zu Johannesfragen, habe ich diese Zuschreibung noch schnell geändert, denn ich hatte gesehen, wie und v. a. wo im Text dieser Prolog durchgeführt wird.
- Den Namen „Johannes" schrieb ich auch danach noch in Anführungszeichen, als literarisches Siglum mit unbekanntem Bezug. Diese Anführungszeichen konnte ich nach Kenntnisnahme der vorirenäischen Überlieferungen weglassen. In Anführungzeichen bleibt nur noch der „Lieblingsjünger", ein Symbol von eigener Art, das sich erst auflöst im Zusammenhang mit den übrigen Symbolen (unten 9.8).
- In Bezug auf das Judentum war meine Annahme gewesen, dass die Situation des Getrenntseins von der Synagoge schon für den Hauptverfasser gegeben sei. Doch wurde ich von der Annahme eines (wie mir schien) dezidiert heidenchristlichen auf die eines judenchristlichen Evangelisten geführt, der sich noch nicht einmal von den Pharisäern distanziert, jedenfalls nicht grundsätzlich.
- Es hat mir als Lutheraner zunächst gar nicht gepasst, in Joh 6 die Abendmahlslehre Zwinglis bestätigt zu sehen auf Kosten der lutherischen. Auf der Ebene des rekonstruierten Johannes-Textes war da nichts zu machen. Im Endeffekt freilich wird sich zeigen, dass Joh 6 gar keine Abendmahlslehre bezweckt, sondern immer nur dahin gebogen wurde.
- Was das Bildwort vom „wahren Weinstock" betrifft (15,1 ff), das ich selbst so manches Mal vor dem Altar zitiert habe, dieses hatte ich zunächst dem Evangelisten zugetraut, musste es aber mangels geeigneter Platzierung aufgeben. Danach entdeckte ich anhand eines Aufsatzes von Paul Winter überhaupt erst die antijüdische Spitze.

- Lange Zeit hatte ich dem vierten Evangelisten, gerade im Zuge des Hinfallens unnötiger Polarisationen, ein gleichberechtigtes Nebeneinander von traditionell-futurischer und „präsentischer" Eschatologie zugetraut - was immer das dann ist; eigentlich mochte ich sie nicht. Dann merkte ich *malgré moi* die Abkehr von der traditionellen Anschauungswelt der Apokalyptik und eine Rücknahme ihrer Metaphorik auf den Logos selbst.
- Die Rede von einem „Fürsten dieser Welt" hatte ich rein lexikalisch für alt gehalten aufgrund der (allerdings pluralischen) Parallele 1Kor 2,6-8, und unter dem Einfluss vermeintlich-johanneischer Weltablehnung schien sie mir echt. Doch ließen sich die betreffenden Partien nirgends platzieren. Erst nach dem Beiseitestellen zeigte sich die Möglichkeit eines konkreten historischen Bezugs dieser Bemerkungen (die mit Theologie nicht viel zu tun haben) außerhalb der Lebenszeit des Evangelisten. Sie gehen, wenn nicht alles täuscht, auf einen der Geschichte durchaus bekannten Zweibeiner, *princeps* zu Rom, um 130 n.Chr.
- Was den historischen Jesus angeht, so hatte ich von Rudolf Bultmann gelernt, dass christlicher Glaube kein beweisbares Wissen über Jesus voraussetzt, ja dass, im Gegenteil, jeder dem Glauben untergeschobene Beweis diesen schwächen würde - ist doch der Glaube, als Verhältnis zu Gott, autonom und hält sich nur an seinem Gegenüber. Das ist gerade für das Johannesevangelium wahr (Joh 20,29). Paradoxerweise hat nun aber diese Vergleichgültigung der historischen Fragen, Jesus betreffend, zusammen mit einer unverkrampften Wahrnehmung der johanneischen Besonderheiten dazu geführt, dass einiges an sehr alten Erinnerungen an Jesus hervortrat, die sich als völlig unabhängig erwiesen von den theologischen Absichten des Evangelisten. Ein neuer Zugang zum historischen Jesus öffnet sich.
- Eine Liste, die lang werden müsste, betrifft Entdeckungen, die ich erst nach dem Neuabgrenzen und -ordnen der Perikopen gemacht habe, darunter Dutzende von internen Querverweisen zwischen drei- und nur dreimal gebrauchten Ausdrücken. All derlei Feinheiten, die den Entwurf noch viel geschlossener machen als es erzähltechnisch überhaupt nötig wäre, sind bisher noch niemandem aufgefallen. Sie führen nun aber zu einer umso klareren Theologie des vierten Evangelisten.

Drei Jahre und drei Monate dauerte die Ausarbeitung dieses Kommentars. Wenn je eine Hypothese sich durch Reichhaltigkeit und Einstimmigkeit ihrer Ergebnisse bewährte, dann hier. Zwischenzeitlich kam auch die Josephus-Edition wieder in Gang, und ich bitte nun, die Bände 6/1 und 6/2 der hier vorliegenden Reihe, eine text- *und* literarkritische Edition von Josephus' *Contra Apionem*, als „Qualifikationsschrift" zu nehmen für das, was hier zu leisten war.

Dank schulde ich zahlreichen Weggefährten, deren Anregungen hier, oftmals ohne erneute Namensnennung, aufgenommen sind. Außer oben schon Genannten ist es Herr Pfarrer i.R. Dr. Dr. Frieder Lötzsch, Lehrbeauftragter unseres Instituts, von dessen Belesenheit diese Arbeit an vielen Stellen zehrt. Es ist ferner das neutestamentliche Doktorandenkolloquium der Fakultät, hier insbes. meine Kollegen Dietrich-Alex Koch, Martin Rese, Martin Meiser sowie Herr Dr. Niclas Förster und die Doktoranden David Bienert und Martin Dorn. Eine Reihe höchst wertvoller Seminarbeiträge von Herrn stud. phil. et theol. Karl Weyer-

Menkhoff machte mich nicht nur auf Übersetzungsfehler aufmerksam, sondern trug auch unerwartete Früchte hinsichtlich der Kenntnis des Alten Testaments (insbes. *Hesekiels)* beim vierten Evangelisten.

Mein Mentor seit Jahrzehnten, Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Martin Hengel, Tübingen, hat mich in fernmündlichen Gesprächen gefördert; er hat mir wichtige Hinweise gegeben auf vergessene Quellen. Für das Hereinlassen in das Expertengespräch danke ich meinen Fachkollegen, Prof. Dr. Jörg Frey, München, und Prof. Dr. Ruben Zimmermann, Bielefeld. In Fragen des Prozesses Jesu stand mir Prof. Dr. Klaus Haacker, Wuppertal, zur Verfügung, in Fragen der systematischen Theologie tat es mit gleicher Freundlichkeit Prof. Dr. Bertold Klappert, ebendort. In Dingen der Judaistik hatte ich Rückhalt bei Pfr. Dr. Siegfried Bergler, Schweinfurt, und in solchen der Patristik bei Prof. Dr. Willy Rordorf, Neuchâtel; in solchen des römischen Rechts berieten mich u.a. Prof. Dr. Michael Memmer, Wien, und PD Dr. Johannes Platschek, München. Zu Problemen der neutestamentlichen Codicologie und Textkritik hatte ich stete Hilfe im Münsteraner Institut für Neutestamentliche Textforschung, insbesondere bei Herrn Michael Welte.

Mein studentisches Auditorium hat mich in all dieser Zeit in dankenswerter Geduld improvisieren lassen bzw. aus (damals noch) fragmentarischen Manuskripten vorlesen hören und mich auf manche wichtige Frage gebracht. Die einfachste dieser Fragen war auch die schwierigste: „Wer waren die Gegner Jesu?" Die Antwort, die lange dauerte und als letztes an diesem Buch erst klar wurde, steht nun hier unter Joh 7,12f (§ 19) zu lesen. Eine andere, sehr späte Frucht der geführten Diskussionen war ein neuer Zugang zu dem Weizenkorn-Gleichnis in 12,24 (§ 61). Noch während dieses Buch entstand, habe ich in einer ganzen Reihe von Johannes-Predigten in den Universitätsgottesdiensten die Tragfähigkeit des „neuen" Textes erproben können.

In vieler Zuarbeit unterstützte mich das bewährte Team des Institutum Judaicum Delitzschianum, für das ich v.a. Herrn Dr. Cor de Vos nennen möchte. Er hat außer zahllosen Suchaufgaben auch einen Teil der Druckvorbereitung bewältigt. Die Fritz-Thyssen-Stiftung gab einen Zuschuss zu den Registerarbeiten; diese wurden mit Geduld und Geschick ausgeführt von Frau stud.theol. et phil. Kathrin Besler. Meiner Universität und Fakultät schließlich danke ich für ein Forschungsfreisemester, in welchem dieser Band seine jetzige (ich sage nicht „endgültige") Gestalt annehmen konnte.

Münster, Pfingsten 2007 F.S.

Einleitung

1. Tiefsinn und Widersinn. Notwendigkeit und Nutzen des literarkritischen Zugangs

1.1 Tiefsinn und Widersinn

1.1.1 Ein inhomogener Text

Das Vierte Evangelium frappiert durch denkerische Leistungen, durch Tiefsinn und Raffinesse ebenso wie durch Unordnung und Widersinn. Man kann dieses Evangelium nicht lesen, ohne seine Großartigkeit zu bewundern und zugleich seine Obskurität, was Logik und Handlung betrifft, und seine inhaltlichen Entgleisungen zu bedauern. Es mag wohl sein, dass einem und demselben Geist sowohl Höhenflüge als auch Hasstiraden unterkommen; das ist gerade bei Mystikern schon öfters so gewesen, und derselbe *doctor mellifluus*, der so schön das *Hohelied* auszulegen wusste (Bernhard v. Clairvaux), rief zum Krieg gegen die Muslime. Doch sind in ein und demselben Buch, dem Johannesevangelium, sowohl intime Kenntnis als auch grobe Unkenntnis des Judentums (um nur eine der Schwierigkeiten herauszugreifen) ein zu derber Widerspruch, als dass er sich als absichtsvoll erklären ließe.

Undurchsichtig sind gleichfalls die Beziehungen des Johannesevangeliums (künftig: Joh) zu dem älteren christlichen Überlieferungsgut. Sie sind verschiedenartig und scheinen von Stelle zu Stelle zu wechseln. Manche Perikopen setzen die Synoptiker voraus, andere wieder nicht, oder sie widersprechen ohne ersichtlichen Gewinn - wie kann das sein? Wäre nicht, als Grundlage einer wissenschaftlichen Exegese, eine Theorie von der Zusammensetzung und Entstehung dieses Evangeliums zu wünschen, die uns die Verschiedenheiten seiner Bestandteile verständlich macht?

Wenn derzeit in der Spezialforschung Bekenntnisse zur Integrität des überlieferten Textes abgelegt werden und es zum guten Ton gehört, nach Ort und Zeit der einzelnen Vorkommnisse und ihrer Fixierung gar nicht erst zu fragen - die Angaben seien ja doch verwirrt -, so mag es den theologisch gebildeten Nichtfachmann immerhin wundern, wie schnell der Evangelist der Inkarnation von seinem Vorhaben entlastet wird, die Erdberührung des Logos konkret zu machen. Zu schnell wurde in einer Zeit, die die Gnosis modisch fand, auch aus ihm ein Gnostiker. Auch methodisch war und ist es unbefriedigend, von Passage zu Passage andere Voraussetzungen zu machen und mit Analyseschritten, die immer nur lokal greifen, jedesmal den Hund zur Jagd zu tragen.

Das Joh ist nicht so sehr ein „Gewebe" *(textus)* als vielmehr ein Geflecht, ein *complexus* aus deren drei. Es stellt uns vor einen besonders komplizierten Fall von *Intertextualität.*[1] Der Text ist voll von Andeutungen, die keinen eindeutigen

[1] Zu diesem Begriff, der für die Biblische Theologie eine unabweisbare Faszination hat, in diesem

Bezug mehr finden, und er gibt mehr Hinweise auf einen Autor, als wahr sein können. Was mit einem klaren Prolog begann – unabhängig davon, ob man diesen als homogen ansieht oder nicht –, das endet nach vielen Abenteuern mit zwei höchst rätselhaften Schlüssen am Ende von Kap. 20 und von 21 der konventionellen Einteilung.
Dazwischen liegen lauter Probleme oder wenigstens Scheinprobleme. Es ist ja wohl ein Unterschied, ob man das Judentum empfehlen will (Joh 1,47; 4,22) oder bekämpfen (3,11f; 8,39ff), ob der Kosmos von Gott geliebt ist (3,16) oder seinen eigenen, gottwidrigen Herrscher hat (12,31; 14,30; 16,11). Letzteres zusammenzubringen, ist zwar immerhin logisch möglich, nicht jedoch theologisch, es sei denn, man akzeptiert für das Joh einen halben Gnostizismus. Die alte Streitfrage, inwiefern das Joh gnostisch ist und dualistisch, hängt mit Unklarheiten zusammen, die nicht nur seine diskursiven, sondern sogar seine erzählerischen Partien verunstalten.

1.1.2 Was ist und was vermag Literarkritik?

Literarkritik ist die Antwort auf die scheinbar so einfache Frage: Wer spricht hier? Ausgeweitet zur Einleitungswissenschaft, fragt sie: Wer spricht wo zu wem? Wann und unter welchen Umständen? – Ohne zu solchen Fragen wenigstens Hypothesen zu machen, kann man einen Text, zumal aus der uns fern gerückten Antike, nicht verstehen.[2] Oder genauer: Es gibt dann kein wissenschaftliches Verstehen; sondern man bleibt das Opfer unbewusster Annahmen und eines unreflektierten Vorverständnisses.
Wo aber Literarkritik die Textbestandteile nach benennbaren Merkmalen geschieden und ihre Autorschaft bestimmt oder wenigstens etwas dazu vermutet hat, geht das Fragen weiter bis in die Höhen der Hermeneutik: Spricht er/sie[3] selbst, aus eigener Erkenntnis, oder uneigentlich, vielleicht ironisch, durch andere, vielleicht sogar durch Gegner?
Literarkritik ist also die Erforschung einer Intertextualität, nämlich derer zwischen einem gegebenen Text und denjenigen Texten, die dieser voraussetzt, sei es ausdrücklich oder nicht. Bei sichtlich überarbeiteten und „edierten" Texten ist es auch die Intertextualität zwischen dem Entwurf des Verfassers und den hinzukommenden Meinungen und Korrekturen der Herausgeber.
Literarkritik, die dokumentarische (wo man die früheren Texte angibt) wie auch die konjekturale (wo man sie nicht mehr hat, jedoch Anlass besteht, sie zu ver-

---

Fall aber von einem Literaten geprägt wurde (Gérard Genette), s. *Erstentwurf* 127–130 (s. u., Literaturverzeichnis). Ausführlicher Z. Studenovsky in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 521–528, auch R. Zimmermann, ebd. 83–89; M. Labahn/M. Lang, ebd. 468f.499–511. – Wir gebrauchen den Begriff hier nicht nur für die äußeren, sondern auch die inneren Verhältnisse des Joh.

[2] Für die vorliegende Arbeit soll also nicht mehr gelten, was ich einst im Blick auf Paulus gesagt hatte: „Sinnfragen sind etwas anderes als Herkunftsfragen" (*Argumentation*, S. VII, erster Satz). Unstimmigkeiten bestehender Texte, die entstehungsgeschichtlich bedingt sind, lassen sich nur entstehungsgeschichtlich beheben; bei Paulus gilt das für den 2Kor. In jedem Fall bleibe ich bei dem Grundsatz: „Niemand kann einen Leser zwingen, Ungereimtheiten eines Textes, und sei er von Paulus, zu schlucken wie Medizin" (ebd. S. 3).

[3] Gelegentlich ist in der Antike auch mit Verfasserinnen zu rechnen. Im Neuen Testament bleibt hierfür freilich, rein vermutungsweise, allenfalls der *Hebräerbrief*, für den zumindest chronologisch (unten 7.2) und auch von der Rolle her eine Frau wie Priscilla als Autorin möglich ist.

muten) ist für einen literarischen Text eine philologische und editorische Pflichtleistung. Alle modernen Bibelausgaben machen an ihren Rändern Angaben zur innerbiblischen „Intertextualität", wie auch immer sie im Einzelfall beschaffen sein mag. Problematisch sind allemal die Rückschlüsse auf Texte, die vorhanden gewesen sein müssten, es aber heute nicht mehr sind - sei es dass sie ganz fehlen, sei es dass sie „eingeschmolzen" wurden in Folgetexte. Doch nur ein laienhafter Missbrauch vermuteter („konjizierter") Quellen konnte im neutestamentlichen Fach die Literarkritik in denjenigen Verruf bringen, an dem sie heute leidet. Dabei sind die Bücher der Bibel fast sämtlich Gemeinschaftswerke - das gilt bis ins Neue Testament hinein[4] - und sperren sich genauerem Verständnis, solange nicht wenigstens eine Hypothese gemacht wird, *wer wo und wann zu wem spricht.*

Im alttestamentlichen Fach ist man da ganz unbekümmert. Es gibt einen Vorschlag, die Geschichten von der Thronnachfolge Davids (2Sam 10–1Kön 2) in sieben Schichten zu zerlegen, um einzelnes besser datieren zu können.[5] Ein halbes Jahrtausend Redaktionszeit lässt hier natürlich großen Raum. Oder es wird aus dem Zwölfprophetenbuch anhand übriggebliebener redaktioneller Bemerkungen ein älteres Vierprophetenbuch (Hos., Am. Mi., Zeph.) rekonstruiert, für das der „heilige Rest" Israels nur die im Lande zurückgbliebenen, von der Babylonischen Deportation zurückgelassenen kleinen Leute waren - eine Absage an die damalige Oberschicht.[6] Theologische Profile können auf diese Weise hervortreten, die bisher nicht wahrgenommen wurden. Sie können sogar von Interesse sein für die Haltung des Joh I.

Aus der neutestamentlichen Wissenschaft ist die Echtheitsbestimmung für die meisten Paulusbriefe und ihre Unterscheidung von den „Deuteropaulinen" ein anerkannter Erfolg. Schwieriger und noch nicht zum Konsens gelangt ist im *2.Korintherbrief* die Zuordnung der Bestandteile zu den anzunehmenden Vorgängertexten (deren einer in 1Kor 5,9 erwähnt sein dürfte) und v.a. ihre Echtheitsfrage. Im Bereich der Evangelien hat die Hypothese einer gemeinsamen „Quelle Q" hinter den vom Mk unabhängigen Übereinstimmungen zwischen Mt und Lk derzeit die Mehrheit. Sie wird unten (7.0) eine Infragestellung erfahren, die aber die Methode als solche bestätigt.

Meisterleistungen der Literarkritik waren nötig, um die physisch zerstückelten Qumran-Rollen wieder zusammenzusetzen. Für die sehr schlecht erhaltenen *Sabbatopferlieder* (s. Rückblick, Thema 3.0) waren viele Jahre nötig, und die Arbeit gelang erst nach dem Wahrnehmen der besonderen Strukturmerkmale und Verweise auf den essenischen Festkalender. Bei den *Lobliedern* (1QS etc.) hat die erneute Zusammensetzung unter Einbezug aller Fragmente eine neue Nummerierung erforderlich gemacht,[7] und von der *Sektenregel*, die immerhin mate-

---

[4] Und zwar bis in die Briefe: Eine Mischung von alt und neu, wohl auch von echt und unecht, ist der 2Kor.

[5] Th. A. Rudnig: *Davids Thron. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids.* Habil.-Schrift, Ev.-theol. Fak., Universität Münster 2005. Die methodologischen Erwägungen der S. 14–35 ähneln den hier gemachten Überlegungen - ohne dass die zu erklärenden Widersprüche von solcher Schärfe wären wie die im Joh zu findenden.

[6] J. Wöhrle: *Die Entstehung und Komposition der frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches,* Diss., Ev.theol. Fak. Münster 2005.

[7] Die Ausgabe von García Martínez/Tigchelaar zählt sie nach H.-W. Kuhn, mit der älteren Zählung (nach E. L. Sukenik) in Klammern.

riell nicht schwer zusammenzusetzen war, untersucht man die hinter ihr liegende Entwicklung.[8] Ganz neu ist die Komplettierung und Rekonstruktion der *Damaskusschrift*, die bisher nach dem einen, aber verkürzten Exemplar der Kairoer Geniza (*CD*) zitiert wurde, jetzt aber unter Einbezug der Qumran-Fragmente um einiges länger wird, sogar einen neuen Titel bekommt.[9]

Geht es jedoch an heilige Texte, hält auch die Judaistik sich traditionell bedeckt. Derselbe jüdische Gelehrte, David Hoffmann, der 1909 aus dem *Midraš Sifrē* und aus dem mittelalterlichen *Midraš hag-gādol* einen erst von ihm so genannten, der Zeit der Mischna zugeordneten *Midraš Tannā'im* zum Dtn extrahierte, war ein heftiger Gegner von Wellhausens Quellenscheidung am Pentateuch.[10] Sicherlich glaubte er sich gerade darin im Recht, dass er Kanonisches anders anging als Außerkanonisches.

Dies tun wir hier mit Absicht nicht. Biblische Sondermethoden haben sich noch nie bewährt, jedenfalls nicht auf Dauer. Außerdem: Wer nicht den „Kanon im Kanon" (also inhaltliche Relevanzkriterien) zu handhaben weiß, dem nützt auch der Kanon nichts; er wird seine Lieblingsstellen auswählen, ohne auf Fragen bezüglich des ganzen Restes Antwort geben zu können.

Man könnte jetzt noch vieles an antiken Texten anführen, die erst aufgrund von Rekonstruktionen ihr heutiges Verständnis erlangt haben. Von den Ignatius-Briefen wird noch die Rede sein, die im 19.Jh. eine durchgreifende Entrümpelung erfuhren; das damals Herausgekürzte liest heute kein Mensch mehr. Sie mögen ein Extrembeispiel sein; aber das Joh ist auch eines. Die Grunderfahrung bei antiken Texten ist jedenfalls, dass sie ohne konkrete Kenntnisse oder wenigstens Vermutungen zur ursprünglichen Verwendungssituation nicht interpretiert werden können. Wie immer man theologisch dazu stehen mag, kein Text des Neuen Testaments kommt ohne solche Klärungen aus, und keiner hat sie nötiger als das Johannesevangelium.

1.1.3 Stimmen früherer Experten

Hundert Jahre ist es her, dass zwei führende Philologen in Deutschland, Julius Wellhausen als Bibelwissenschaftler und Orientalist und Eduard Schwartz als Kirchengeschichtler, unabhängig voneinander und sehr detailliert auf den gestörten Zustand des Joh-Textes hinwiesen. Sie zeigten, dass wir den Text nur in einem verwahrlosten und verworrenen Zustand besitzen. Julius Wellhausen, der

---

[8] S. Metso: *The Textual Development of the Qumran Community Rule* (STDJ 21), 1997.

[9] B.-Z. Wacholder: *The New Damascus Document. The Midrash on the Eschatological Torah of the Dead Sea Scrolls. Reconstruction, Translation and Commentary* (STDJ 56), Leiden 2007 (erschien 2006). 4Q 266 Frg. 1 und 4Q 268 Frg. 1 entpuppen sich als alter Prolog. Man sieht in der Neuausgabe u. a., wie mitten im Satz CD viii 21 übergeht in CD xix 34b. Ersteren Bruch hatte die Ausgabe García Martínez/Tigchelaar bereits bemerkt und Kol. xv folgen lassen; Wacholder postuliert einen Textanschluss mitten in einer Manuskriptzeile, wo dem Schreiber, bei wörtlich gleichem oberem Kontext, eine *aberratio oculi* passiert sein müsste. Derlei ist in der Textforschung fast schon banal, wird sich aber nicht auf das Joh übertragen lassen (unten 5.6).

[10] Über ihn s. H. Basser: „Midrash Tannaim", in Neusner/Avery-Peck, *Encyclopedia of Midrash* I 510–520 (bes. 511a). Die Originalausgabe seines *Midraš tannā'im 'al sēfer Dᵉvārim*, Berlin 1909, enthält auf S. III–VIII einen methodischen Vorspann auf Deutsch, der durchaus komplizierter ist als das hier am Joh geübte Verfahren.

Altmeister der biblischen Literarkritik, der sich nach dem Pentateuch auch mit dem Joh befasst hat, äußerte den Gesamteindruck:[11]

„Die Erzählungen weisen Einschübe auf, die Reden haben keine Gliederung und keine behaltbaren Pointen, sie wimmeln von Varianten und sprengen nicht selten die Einfassung, so dass man nicht weiß, in welcher Situation man sich befindet".

Von Eduard Schwartz kommt der Ausdruck der textlichen „Aporien" im Vierten Evangelium.[12] Wir werden auf seine Liste im Detail zurückkommen, sie ordnen und erweitern. Um hier noch einen weiteren Meister seines Fachs zu Wort kommen zu lassen, den Althistoriker Eduard Meyer: Er kennzeichnet das Jesusbild, das aus dem kanonischen Joh resultiert, folgendermaßen:[13]

„Man sieht, es ist unter der Maske Jesu durchweg der christliche Prediger, der zu seiner Gemeinde (...) redet und der gänzlich außerstande ist, die Rolle, die er angenommen hat, wirklich durchzuführen."

Daher rührt auch die Schwierigkeit, dem Joh, wo man es überhaupt noch will, historische Informationen abzugewinnen. Meyers Gesamteindruck ist der, das Joh sei „eine freie Schöpfung seines Verfassers, bei der das überlieferte Material nur den Rohstoff bildet, den er ganz umgestaltet." Das wird sich zum Glück nicht bewahrheiten. Aber es stimmt, dass der Evangelist keine historischen Interessen verfolgte wie wir. Wenn Meyer im nächsten Satz sagt:

„Als geschichtliche Quelle kommt es [das Joh] daher nur insoweit in Betracht, als es gelingt, aus ihm dies Rohmaterial herauszuschälen und in seiner ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen" -

so kann diese Aufgabe durch Fortna als bewältigt gelten, auch wenn im Detail noch Verbesserungen möglich sind. Zwar wäre nach Meyers im selben Kontext geäußerter Meinung „kein Grund, die Hand verschiedener Verfasser anzunehmen" (329); seine Überlegungen finden sich jedoch unter der Überschrift: „Das Johannesevangelium und die Zusätze des Herausgebers". Was nun? Was ist zu tun, wenn der Verdacht sogar darauf hinausläuft, dass nicht nur ein, sondern mehrere Herausgeber am Werke waren (vgl. den Plural in 21,24) und dass zwischen ihnen und dem Evangelisten, dessen Überlieferungsgut eingeschlossen, Meinungsverschiedenheiten bestehen?

Jean Zumstein, aus dessen Feder einer der nächsten Johanneskommentare zu erwarten ist, gibt zu, dass „bestimmte Aussagen nicht mit der Grundausrichtung des Werks übereinstimmen und deshalb als Ergänzungen späterer Redaktoren zu betrachten sind."[14] Doch mit der Annahme bloßer Zusätze kommt man nicht

---

[11] Wellhausen, *Evangelium Johannis*, 6 (künftig nur zitiert: Wellhausen).

[12] Vgl. *Erstentwurf* 8 und 137.

[13] Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* 328f. Nächstes Zitat: 310f.

[14] Zumstein, *Kreative Erinnerung* 192f. Er fährt fort: „Dies betrifft den eucharistischen Abschnitt 6,51-59, die Wendung ὕδατος καὶ in 3,5 und sakramentale Anspielungen in 19,34.35.37. Auch in Bezug auf die Konzeption der Eschatologie zeigen sich in 5,21-24.25-29 unüberwindbare Spannungen." Im oberen Kontext hatte er die Kapitelfolge 4-6 - 5-7 vorgeschlagen. Dann weiter: „Selbst wer

aus; sonst hätte das bewährte Modell „Grundschrift - Erweiterungen" oder auch „Tradition - Redaktion" seine Dienste längst getan. Bloßes Wegstreichen des Sekundären stellt im Falle des Joh noch keine Ordnung her. Wie oft und auf welchen Wegen Jesus nach Jerusalem geht, ist durch bloßes Ausscheiden vermuteter Zusätze nicht zu klären; die Unordnung geht tiefer.

1.2 Antike Rätseltexte und literarisches Patchwork

1.2.1 Wirrnis als Unfall

In seiner Gattung - der Gattung „Evangelien" - ist das Joh, was seine Defekte betrifft, ohne direkte Analogie. Hierauf beruht die Skepsis derjenigen, die eine Rekonstruktion nicht wagen wollen: Es fehlt die Kontrolle anhand eines gleich gearteten (entarteten) Textes.

Dabei kann es aber doch vorkommen, dass bei der Weitergabe, u.z. der verändernden Weitergabe vorhandener Texte deren innerer Zusammenhang verlorengeht - vielleicht weil er weniger interessierte als die Einzelheiten oder als die Möglichkeit neuer Hinzufügungen. So ist in den zahlreichen, z.T. freilich lükkenhaften Fassungen der (verschiedenen Autoren zugeschriebenen) *Panegyris auf Makarios, Bischof von Tkōw* nur in einer einzigen jenes Erzähldetail erhalten geblieben, aus der sich die Anordnung des Ganzen erklärt.[15] Bis dieses wiederentdeckt wurde, hatte sie wie eine kunstlose Sammlung von Geschichten ausgesehen, ohne literarischen Wert.

In Bezug auf das kanonische Joh ist nun seit Schwartz und Wellhausen ein Unfall nicht mehr abzuleugnen. Wir werden jedoch sehen, dass auch hinsichtlich seiner Vorzüge der daraufhin zu rekonstruierende Erstentwurf (Joh I) analogielos ist; auch davor sollte niemand Angst haben. Gar manches biblische Buch überstieg einst den geistigen Horizont der Schreiber und Kompilatoren, denen wir seine Endgestalt verdanken.

Bemühen wir uns zunächst um diverse Analogien (seien sie auch schwach), die den vorhandenen Zustand des Textes erklären könnten oder doch zumindest einen charakteristischen Kontrast zu ihm bilden.

1.2.2 Wirrnis als Methode

Wirre Texte, in denen die Wirrnis Absicht ist, sind der Religionsgeschichte bekannt. Es gibt sie mehr als genug im Bereich der Apokalypsen[16] und ähnlicher subliterarischer Gattungen bis hin zur Alchimie. Zosimos v. Panopolis schickt in

---

von der Prämisse ausgeht, den Text so zu lesen, wie er im Kanon geschrieben steht, muss eingestehen, dass das Evangelium selbst zumindest die beiden letzten Stufen seiner Komposition ausdrücklich anzeigt." Folgt eine kurze Forschungsgeschichte zu diesem Problem.

[15] Nämlich die Weigerung dieses Bischofs, ein gefälschtes Dokument zu unterzeichnen, woraufhin er - das wissen nun wieder alle Fassungen - das Martyrium erleidet. S. EMMEL: „A report on progress in the study of Coptic literature, 1996-2004" in: A. BOUD'HORS/D. VAILLANCOURT (Hg.): *Huitième congrès international d'études coptes, Paris 2004* (Cahiers de la Bibliothèque copte, 15), 2006, 173-204 (186, folgendes 184).

[16] Um nur an jene Gruppe kaum edierbarer Texte zu erinnern, die wahllos entweder *Leben Adams und Evas* oder *Himmelfahrt Abrahams* heißt und der dennoch unlängst mehrere gelehrte Editionen gewidmet wurden.

seinem *Authentischen Memorandum*[17] gleich zu Beginn seine Leser zu „Nikotheos, dem Unauffindbaren". Diesen „Gottesbesieger" könnte man heute noch suchen, wenn man sich auf die Flunkereien dieser Art von Literatur einließe. Es gibt Spuren von ihm, von kritischer Wissenschaft pietätvoll zusammengetragen; aber jede davon verliert sich im Dickicht. So musste es sein, wenn die Alchimie wenigstens noch tausend Jahre Bestand haben sollte.

Doch werden wir es uns versagen, Analogien dieser Art heranzuziehen. Ein Buch, das wie Joh 1,1–18 beginnt und diesen Anfang in einer Erzählung fortzuführen und durchzuführen sich anschickt, erhebt andere Ansprüche. Ein großer, systematischer Entwurf lässt für das, was folgt, doch wohl Kohärenz erwarten, logische wie erzählerisch-dramatische. Aufgrund dieser Annahme wird in der hier zu begründenden literarkritischen Analyse die Kohärenz des Textes gesucht, zumal Anzeichen dafür da sind, das es eine gab.

Es dürfte mit der Rückkehr zur Apokalyptik in der Johannesschule zusammenhängen, dass dort erneut ein kryptischer Stil gepflegt wurde, u.z. nicht nur in der *Johannes-Apokalypse* selbst, sondern auch im *1.Johannesbrief*. In diesem wiederholt sich im Kleinen, was dem Joh im Großen widerfahren ist: Nach einem Prolog, der freilich nur ein Abglanz des johanneischen ist, geschmückt mit Rhythmen,[18] folgt ein Lehrteil, der sich mehr und mehr in Widersprüchen verfängt; 1Joh 1,8 und 3,8 z. B. sind duch all das, was dazwischen steht, nicht zu vermitteln. 3,9 wiederholt ihn, 5,18 wiederholt ihn; so kann man *auch* unterrichten. Dieser Orakelstil, der übrigens mit dem Geschmack des sog. Asianismus zusammenkommt (s. u. 10.1), mag zu mancherlei Schriften passen, unabhängig von ihrer jeweiligen Gattung; das gnostische Schrifttum ist fast nur so. Dem Joh aber ist er nicht ursprünglich eigen, sondern ist ihm eingefärbt worden.

Logik ist nicht jedermanns Sache. Zahlreiche Texte schon der Antike beruhen auf einer sehr geringen Anwendung von ihr. Schon die Spruchweisheit braucht keine Zusammenhänge. Lehrschreiben wie der 1Joh oder eben das kanonische Johannesevangelium können unlogisch sein, ohne ihr Publikum zu verlieren. Doch, wie gesagt: Ein Text, der zu Beginn stringent ist, könnte es auch auf der ganzen Länge sein. Eine Absicht, obskur zu reden, ist dem Prolog nicht eigen.

1.2.3 Literarisches Patchwork

Greifen wir also zur anderen Eventualität, einer Textentstehung in Schüben und zum Gemeinschaftswerk. Solches ist für biblische Bücher die Regel, zumindest im Alten Testament. Das in *Erstentwurf* 108 f dazu schon Gesagte kann ergänzt werden durch das *Jeremia*-Buch, das nicht nur verschiedene Kapitelfolgen aufweist zwischen der (älteren, aber als Übersetzung natürlich sekundären) griechischen und der hebräischen, als Redaktion ihrerseits sekundären Fassung. Obwohl sich diese einer Neuordnung verdankt, enthält sie doch deplatzierte Datumsangaben (Jer 27,1, in manchen alten Übersetzungen dementsprechend an-

---

[17] *Les Alchimistes grecs*, Bd. 4/1: *Zosime de Panopolis, Mémoires authentiques*, hg. M. Mertens (Coll. Budé) 1995, hier 1, 1.10. Zosimos schrieb im 3. oder 4. Jh. n.Chr.

[18] V. 1 enthält gleich drei Creticus-Gruppen vor Sprechpausen, ebenso V. 2 Ende, 3a Ende, 3b Ende, 4. Wir vermerken dies im Vorgriff auf die noch zu nennenden Stilunterschiede zwischen Johannes und seiner Quelle einerseits, seiner Schule andererseits (unten Abschn. 8–10).

ders lautend) und Doubletten (Zerstörung Jerusalems in Kap. 39 und 52). Jer 7,1–15 ist die Paraphrase einer Rede, die Jeremia erst in 27,1–19 zu halten bekommt. Das erinnert alles stark an Verhältnisse im Joh II.

Gerade im Christentum des 2. Jh. ist Patchwork von verschiedenen Sorten mehrmals entstanden. Drei Beispiele dürften die wichtigsten sein:

- Jene frühchristlichen Papyri, die ein Pastiche aus Evangelientexten bieten, durchmischt mit eigenem. Insbesondere der P.Egerton,[19] von dem wir noch vier Kolumnen haben, zeigt die Freiheit des Umgangs mit *noch* nicht kanonischen Texten. Seine ersten beiden Kolumnen (1v, 1r [sic]) bieten diverse Joh-Texte (Joh I wie II) in rascher Folge. Auf Kol. 2r, Z. 45–47, steht dann die Gesprächsanknüpfung des Nikodemus (Joh 3,2) eingeklemmt zwischen Mk 12,13 und 12,14 (parr.), die Zinsgroschenfrage, ehe das Interesse sich überhaupt Synoptikertexten zuwendet.
- Das *Diatessaron* Tatians. Dieses mengenmäßig ja mindestens vergleichbare Werk versucht auf besonders kühne Art, eine Ordnung herzustellen, die sein Redaktor bislang vermisste; bisherige Ordnungen in den verwendeten vier Evangelien gelten demgegenüber nichts. Das Schalten und Walten mit den Vorlagetexten selbst im Detail ist dermaßen frei, dass ein „und während er sprach" aus Joh 6,72 weitergeführt werden kann mit Lk 11,37, usf.
- Die Briefe des Ignatius, über viele Jahrhunderte gewuchert in den Handschriften, werden heute nach einem konjektural bereinigten Konventionstext zitiert, der so in keiner Handschrift steht. Das Kap. 9 des dortigen *Epheserbriefs* z. B. hatte in der Ausgabe Dressel noch 32 Zeilen, darin viele Joh-Zitate; bei Funk/Bihlmeier sind es nur noch 11 Zeilen, und nur eine Anspielung an 1Petr 2,5 blieb noch. Eigentlich müssten in den Druckausgaben überall Klammern stehen für Auslassungen.

Die ersten beiden Beispiele, noch strikt dem 2. Jh. angehörend (genauer: der Zeit vor Irenaeus), belegen die sonst eher zu literarischen Scherzen verwendete Technik des *cento* („Flickenmantel"). Seit dem Hellenismus übte man sie v. a. an Homerversen. Irenaeus weiß davon (1, 9,4, mit Beispiel); er wirft den Gnostikern einen ähnlich willkürlichen Umgang mit der christlichen Überlieferung vor. Die exegetischen Catenen seit Prokopios v. Gaza zerstückeln dann in durchaus seriöser Absicht Texte der Kirchenschriftsteller, um sie zur Kommentierung eines fortlaufenden Bibeltextes aneinander zu reihen – ein Albtraum der Philologie.

1.2.4 Manipulierte Texte und „zweite Auflagen"

Es gibt noch viele Arten, wie antike Texte manipuliert sein können: so jene merkwürdige, in ihren Zwecken nicht ganz durchsichtige zweite Ausgabe des lukanischen Corpus, die sich in Cod. D usw. findet: Länger geworden um bis zu

[19] Santos Otero, *Evangelios apocrifos* S. 97–100, bequemer zu lesen bei K. Erlemann: „Papyrus Egerton 2: ‚Missing link' zwischen synoptischer und johanneischer Tradition", *NTS* 42, 1996, 12–34, hier 32–34 (Lit.). Die literarkritischen Hypothesen dieses Artikels dürften sich durch das unter 7. zu gebende Gesamtschema erledigt haben.

einem Viertel, ist diese Fassung historisch keineswegs besser informiert als die - glücklicherweise erhalten gebliebene - erste. Ähnlich steht es mit der nur im Codex Schøyen auf koptisch erhaltenen, längeren Fassung des Matthäusevangeliums.[20] Die christliche Literatur der Spätantike ist überreich an weiteren Beispielen. So hat fast jede Handschrift, alte Übersetzung oder Ausgabe der *Johannesakten* (deren armenische Fassung aus Johannes gleich noch einen Herrenbruder macht) eine andere Kapitelfolge.

Im Übrigen ersparen wir uns all die bisher versuchten Windstoß- und Zetteltheorien der neutestamentlichen Literarkritik, die umso mehr ins Kraut schossen, je weniger Kenntnis da war von Klassischer Philologie. Seit der erschöpfenden Darstellung von Tiziano Dorandi (*Le stylet et la tablette*, 2000) ist im Detail bekannt, wie Texte in der Antike entstanden sind und was ihnen an Unfällen dabei widerfahren konnte. Dorandi erläutert es aus literarischer wie aus materieller, papyrologischer Bezeugung. Bei komplexeren Texten, die nicht auf einmal niedergeschrieben werden konnten, verlief die Entstehung im Großen und Ganzen in drei Etappen. Bezeugt sind: die Materialsammlung in Form loser, aber hintereinander geschriebener Notizen (σημειώσεις), die vorläufige Niederschrift (ὑπομνηματικόν), meist nach Diktat, und schließlich die Endfassung (σύγγραμμα, σύνταγμα), die meist auch diktiert wurde. Auch diese konnte nochmals korrigiert werden, u. U. von Autorenhand.[21] Davon wurden dann die Kopien gemacht. U. a. untersucht Dorandi die Spuren von „Autorenkorrekturen" an evtl. bereits edierten Texten. Es gibt solche durchaus häufig, bis hin zu förmlichen „zweiten Auflagen" (und bei Tertullians *Adversus Marcionem* sogar einer dritten; S. 149). Das konnte zu Doubletten führen (alter neben neuem Text im selben Manuskript), zu Verstellungen (Beispiele aus Klassikern: 158 ff; 168 ff) und allen Arten von „Autorenvarianten" - dies freilich nirgends in so großem Stil, wie man es für das Joh annehmen müsste.

Aus allem aber, was Dorandi ermittelt, wird klar: Die Schere ist *nicht* zum Ordnen schriftlicher Aufzeichnungen verwendet worden. Konzepte hatten die Form von Täfelchen oder Papyrusrollen,[22] beidseitig beschrieben (wie in Apk 5,1) und schon von daher nicht zum Zerschneiden geeignet. Sondern man schrieb ab oder diktierte neu. Ausführlich weist Dorandi nach, dass in Schüler- und Bekanntenkreisen auch provisorische Abschriften kursieren konnten (77-101). Vor einer Veröffentlichung pflegten die Autoren großen Wert zu legen auf eine erneute

---

[20] H.-M. SCHENKE (Hg.): *Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Schøyen)*, 2001; Text und Übers.: 35-191 (= Mt 5,38-28,20 in erweiterter Fassung; dazu vgl. 30-33). Die Zusätze sind ebenso häufig wie knapp; sie machen meist nur einzelne Worte aus, selten einen Satz. Die Querbeziehungen zu apokrypher Erzählliteratur über Jesus bleiben zu prüfen.

[21] Die Beispiele sind im Griechischen wie im Lateinischen genau gleich. Plinius d. Ä. z. B. verwendete für die Anlage seiner *Naturalis historia* keine Zettel, sondern schrieb alles hintereinander (*adnotatio*) auf einen Papyrus. Dann wurde eine provisorische Fassung diktiert und bei deren erneutem Durchlesen die endgültige. Miszellaneenwerke wie Gellius' *Noctes Atticae* blieben im zweiten Stadium, weil der Autor fand, es sei ohnehin nur eine Sammlung. (Ähnlich wird Philons *De aeternitate mundi* eingeschätzt, das auch nicht viel mehr ist als eine Materialsammlung - und das ihm in Unkenntnis dieser Möglichkeit auch schon abgesprochen wurde; Zusatz F.S.). Plinius' *Naturalis historia* ist demgegenüber das Musterbeispiel eines großen, zu Ende redigierten Sammelwerks.

[22] Eine Pergamentrolle wird in solchem Zusammenhang auch einmal erwähnt, aber als Materialverschwendung eines Neureichen.

Durchsicht, ja ein Neudiktat. Ein Titel war in der Regel das letzte, was hinzukam.

Es sind Einzelfälle bekannt (Dorandi 123–126), wo – etwa von den Vorträgen (Diatriben) Epiktets – kein *syngramma* mehr zustande kam, sondern nur ein bescheidenes *hypomnēma*, eine vorliterarische Mitschrift, wie Arrian, ihr Herausgeber, selbst anzeigt.[23] Im Falle des Johannesevangeliums werden wir eine Erklärung dieser Art noch vorschlagen (unten 5.6).

„Gewachsen" in Schüben ist naturgemäß auch die antike Rechtsliteratur. In einer Reihe von Mischna-Traktaten findet man ein Drei-Schichten-System: Bis zu einem gewissen Punkt geht der Entwurf Rabbi Me'irs, kenntlich an der Schlussansage *divrē rabbi Mē'ir*, woraufhin das nicht mehr von ihm Stammende folgt. Sobald dann aber „Juda der Fürst" zitiert wird, wissen Eingeweihte, dass nicht mehr er, der eigentliche Redaktor der Mischna, spricht, sondern Schüler, die nach seinem Tode letzte Anmerkungen anbringen.[24]

Kurz, wenn antike Bücher auf so verschiedene Arten inhomogen sein können – von modernen zu schweigen –,[25] dann darf auch für das Johannesevangelium ein Verfahren gesucht werden, das es erlaubt, seine Bestandteile einzeln und in ihrem je eigenen Sinn zu würdigen. Diesen Text einfach nur als gegeben zu nehmen – weil er kanonisch ist oder weil gewisse literaturwissenschaftliche Ansätze von einer Hypostase „Text" ausgehen – hieße in unserem Fall, die Konfusion zum Prinzip zu erheben. Dann lieber das Wagnis einer durch wenige, aber doch einige äußere Anhalte gestützten, alle textinternen Brüche aufarbeitenden Literarkritik.

1.2.5 Sakrale Texte, profane Philologie

Derzeit liegt eine Art Bann auf Bultmanns Drei-Schichten-Modell wie auch auf solchen Bemühungen, die es zugrunde legen, wie Robert Fortnas Rekonstruktion eines vorjohanneischen Wortlauts. Das Erproben solcher Vorschläge ist Blockaden ausgesetzt.[26] Der Grund dürfte ganz profaner Natur sein: Seit Eduard Schwartz ist kein Experte mehr über das Joh gekommen, der die Gelegenheit gehabt hätte, an einem Autor wie Eusebius die Techniken der klassischen Philologie in der Praxis zu erlernen – zu schweigen von einem Sprachgenie wie Julius Wellhausen, der, obwohl Semitist, eine Beherrschung des Griechischen ein-

[23] Nämlich in seiner vorgeschalteten, in schmucken Prosarhythmen gehaltenen Widmungsepistel *Ad Gellium*, 1 f.

[24] Ein weit extremeres Beispiel ist das sog. Album, das prätorische Edikt in Rom, eine Sammlung von Rechtsformeln. Gewachsen über Jahrhunderte und in seinem Textbestand eingefroren unter Hadrian (als sog. *edictum perpetuum*), wurde es aus vielen Hunderten von Kleinzitaten erstmals rekonstruiert und ediert von Otto Lenel, *Das Edictum perpetuum*, 1883.

[25] Friedrich Nietzsches Hauptwerk *Der Wille zur Macht*, erschien postum in drei völlig verschiedenen Zusammenstellungen. Deren erste (1901 u.ö.), je nach Ausgabe von 483 bis zu 1067 Aphorismen enthaltend, läuft hinaus auf den „Willen zur Macht"; mit ihr hat Nietzsches Schwester samt einer Schar von Dunkelmännern das sog. „Dritte Reich" geistig vorbereitet. Die zweite (1956) endet, wiederum passend zur Zeit, mit einer Definition von „Moral". Die dritte, kritische (1967) schließt mit Nietzsches Absicht einer Vernichtung des Hauses Hohenzollern. So *Die Zeit* 5.1.2006, S. 47.

[26] Fortnas Buch folgte ein Kolloquium in Louvain 1975, auf dem Fortnas Vorschlag – offenbar in seiner Abwesenheit – unterging, aber auch nicht ansatzweise durch Besseres ersetzt worden wäre: M. de Jonge (Hg.): *L'Evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (BEThL 44), 1977.

schließlich der Stilistik aufweist, die von heutigen Exegeten nicht mehr erwartet wird.
Robert Fortna hat mit seinem *Gospel of Signs* debütiert; kann ein Anfänger das Richtige treffen? Die Rezeption seines Buches blieb auf den englischen Sprachraum begrenzt.[27] Gravierender aber ist im neutestamentlichen Fach die Bequemlichkeit der Arbeitsteilung. Schon zu Bultmanns Zeiten hatte es sich eingeschliffen, dass die Texte der klassischen Antike der Altphilologie verblieben, die Theologen aber sich um das Orientalische kümmern sollten.[28] Das führte, in der damaligen Konjekturenfreude, zu den zahlreichen Luftthesen der Religionsgeschichtlichen Schule. Der Zufall bescherte uns überdies solch vielbewunderte Genies wie Emanuel Hirsch,[29] der das philologische Handwerk gänzlich hinter sich ließ (das gilt auch und gerade für seine völlig freihändig geübte Textkritik) um eines damals zeitgemäßen Intuitionismus willen, der ihn überall, wo man argumentieren sollte, einfach nur sagen lässt: ich, ich, ich.
Weiter als Bultmann ging freilich selten jemand in der Übernahme von Konjekturen. Stärker wurde die Tendenz, den kanonischen Text zu wahren, und sie hat einer Diskussion auch der ernstesten Vorschläge Riegel vorgeschoben. Was im alttestamentlichen Fach immer noch reichlich gepflegt wird, die Rekonstruktion früherer Textstufen, ist im neutestamentlichen eher verpönt, und auch die Judaistik hält sich eher bedeckt.[30] Man kann es sich, zumindest was kirchlich gebundene Theologie betrifft, erklären: Während die meisten Bücher des Alten Testaments als philologische Spielwiese benutzt werden können, ist ein Text wie das Johannesevangelium ein unverzichtbares Buch in täglichem Gebrauch der Kirche.
Die *philologia sacra* braucht aber, was ihre Methoden angeht, die Profanität nicht zu fürchten. Überdies sollte sie sich nicht von kirchlichen Vorgaben beeinflussen lassen. Ihre „Heiligkeit", d.h. die ihres Objekts, besteht nicht in dessen Ausgenommensein aus dem Zuständigkeitsbereich menschlichen Urteilsvermögens. Texte haben ihre Geschichte, und in dieser nehmen sie Teil an der Geschichte ihrer Epoche. Man tut dem Joh als heiligem Buch oder auch nur als Kulturgut keinen Dienst, wenn man es – in Übersteigerung seines mystischen Charakters – zur Zeitlosigkeit hypostasiert. So profan Geschichte auch immer sein mag, weil es darin ja menschlich zugeht, so sehr ist eben diese Geschichte erst als konkrete, gelebte, bestandene und schließlich auch gedeutete Erfahrung

---

[27] Eine engl. Übersetzung des griechischen Textes, den er in *The Gospel of Signs* 235–245 veröffentlicht hatte, erschien in R. Miller (Hg.): *The Complete Gospels. Annotated Scholars Version*, 1992 (3. Aufl. 2004), 175–194: „The Signs Gospel".

[28] H. D. Betz: „Neues Testament und griechisch-hellenistische Überlieferung" (1990), in: ders., *Hellenismus und Urchristentum*, 1990, 262–269, hier 263: „[A]m Ende des 19.Jh. bestand weitgehende Einigkeit darüber, dass das Neue Testament und die übrige urchristliche Literatur aus der griechisch-römischen Literaturgeschichte auszugliedern seien".

[29] Hirsch, *Das vierte Evangelium.* Er beschränkt sich auf das Tilgen des vermeintlich Unechten, lässt aber sämtliche Verse in ihrer kanonischen Folge. Auch seine *Studien* antworten auf die wenigsten unserer Fragen, postuliert allerdings bereits die Dreischichtigkeit: s.u. 2.4.1.

[30] Trotz aller Verdienste Jacob Neusners auf diesem Gebiet. – Wir schweigen von Unzulänglichkeiten, die in seinem Gefolge nun vorkommen. Z.Zt. alarmiert eine höchst fragwürdige Zerlegung der Mischna in vor 70 und nach 70 Formuliertes (David Instone-Brewer) die Fachleute – nicht zuletzt durch eine Chronologie, die voraussetzt, zum NT sei nach 70 n.Chr. nichts Bedeutendes mehr hinzugekommen.

geeignet, Heilsgeschichte zu sein. Diese Geschichte zu sakralisieren im Sinne einer Trennung vom Zufälligen und Alltäglichen, wäre schon wieder ihre Entleerung. Heilsgeschichte ist sie vielmehr im Widerspiel des Chaos der Erfahrungen einerseits und der ordnenden Symbole andrerseits. Beides finden wir im Joh reichlich.

Jeder Rückbezug auf biblische oder jüdische Vorgaben ist eine Einladung, Erfahrungen von Individuen oder Gemeinschaften, die als Erfahrungen mit Gott gedeutet werden, als Teile einer Heilsgeschichte Gottes mit seinen „Erwählten" und seinem „Volk" zu betrachten (Rückblick, Thema 11). Die Tradition versucht einen Blick auf solche Dinge *sub specie aeternitatis*. Joh 1,51 (§ 8) ist eine solche Einladung. Im Verfolgen der dort gelegten Spur, die als „mystisch" zu bezeichnen sein wird, aber genauso gut auch heilsgeschichtlich ist, werden wir ein ganz anderes Verhalten Jesu kennenlernen als das proklamatorische im überlieferten Johannesevangelium. Wir werden einem Jesus im Dialog begegnen. Hatte Martin Buber, von der Hebräischen Bibel ausgehend, in der Geschichte „das Zwiegespräch von fragender Gottheit und antwortversagender, aber doch auch antwortversuchender Menschheit" wahrgenommen,[31] so ist dies für keinen Text zutreffender als für das ursprüngliche Johannesevangelium.

Letztlich ist alles eine Frage der Voreinstellung, nämlich der Bereitschaft, den Heiligen Geist mit der Vernunft kooperieren zu lassen. Untätig zu bleiben unter Berufung auf die eigene Sündhaftigkeit und das Tradierte zu schlucken, wie es ist,[32] ist gewiss die schlechtere Alternative. Gebet und weltliches Leben, Muße und Pflichtarbeit spannen den Raum zwischen sich auf, in dem die schwierigsten Entdeckungen gelingen.

2. Kriterien der literarkritischen Scheidung

Im Folgenden machen wir den ebenso verrufenen wie unentbehrlichen Versuch, den johanneischen Entwurf, als dessen Anfang wir Joh 1,1 und als dessen Ende wir Joh 20,31 betrachten, herauszuheben aus der Unordnung und den zahlreichen Zusätzen, die ihn in allen erhaltenen Textzeugen entstellen. Uns ist bewusst, dass wir damit einen kanonischen Text antasten; aber vom Kanon darf eine historische Betrachtung des Urchristentums durchaus absehen – um einer Wahrheitssuche willen, die heute ganz andere Mittel hat als zur Zeit des Irenaeus. Was Irenaeus sich dachte, wird noch zu würdigen sein (5.2); es war eher Kirchenpolitik als Exegese.

Zu widersprechen ist jenen sprachlichen Analysen des Joh, die dessen Einheit aus der Einheit des Stils und der Sprache zu erweisen meinen (s.u. 8 und 9.4). Es gibt viele Methoden, das Joh sprachlich zu untersuchen, ohne dass literarkritische Trennlinien zutage treten. Ein negatives Ergebnis dieser Art, zumal wenn es

---

31 Buber, *Königtum Gottes* 10.

32 „Niemand kann einen Leser zwingen, Ungereimtheiten eines Textes, und sei er von Paulus, zu schlucken wie Medizin" (Siegert, *Argumentation* 3). Noch keiner konnte mir erklären, was „gefallene Vernunft" sein soll, jener Hauptmangel des „postlapsarischen" Menschen seit Tertullian, ja schon seit Philon (*Mut.* 56). In der Praxis ist es eine Vernunft, die man sich ein- und auszuschalten erlaubt wie das Zimmerlicht. Das ist nicht seriös.

sich auf Statistiken stützt und damit objektiv, wenn nicht definitiv zu sein scheint, ist all denen willkommen, die im Joh lieber *eine* konfuse Stimme hören wollen als mehrere klare. Letztlich ist es eine Mentalitätsfrage, was man im Joh herausbekommt und was nicht. – Gewise Stilunterschiede werden in 8.2.2 und 10.1 in messbarer Form zutage treten; vgl. schon 2.3.

2.1 Die johanneischen „Aporien". Defekte des Textes

Wir gehen davon aus, dass am Joh literarkritisch mehr getan werden muss, als nur das Kap. 21 zum Nachtrag zu erklären (was diesem wiederum Unrecht tun würde, denn es ist in sich inhomogen und enthält auch Altes). So einfach, wie man das Vorhandensein zweier Buchschlüsse (Joh 20,30f und 21,24f) erklärt, lassen sich die sonstigen Unebenheiten dieses Buches ohnehin nicht beheben. Ein pures Kürzungsverfahren wie das von Emanuel Hirsch einst angewendete lässt zu viele Fragen offen.

Nun ist am Erzählrahmen des Joh schon beobachtet worden, dass der joh. Jesus öfter in Jerusalem weilt als der markinische. Dessen historisch unwahrscheinliche, nur erzähltechnisch begründete einzige Reise Jesu nach Jerusalem wird im Joh in mehrere Jahre aufgefächert mit mehreren Serien von Pilgerfesten (Passa, Wochenfest, Laubhüttenfest). Diese aber, so musste man mit Bedauern feststellen, geben keinen eindeutigen Ablauf. Alle bisherigen Versuche, sie samt den dazwischen eingestreuten Zeitangaben zu einer Gesamtchronologie zu ergänzen, enden in der Aporie.[1] Selbst die „Integristen" des überlieferten Textes müssen zugestehen, dass der Autor (andere sagen dann wenigstens: die Schlussredaktion) an vielen Stellen nicht aufgepasst hat.

Diese Stellen werden als johanneische „Aporien" (nämlich für den Ausleger) geführt. Hier sei die Bezeichnung „Defekte" vorgeschlagen; denn gewollte Aporien (z. B. Fragen, die unbeantwortet bleiben) sind etwas ganz anderes und zählen zu den typischen Ausdrucksmitteln dieses Evangeliums. Fragen wir darum: Welches sind die nicht sinntragenden Unstimmigkeiten des Textes (sinnige Paradoxe also ausgeschlossen), und inwiefern laden sie zu einer literarkritischen Behebung ein?

2.1.1 Folgende Defekte („Aporien") des Textes machen die Rekonstruktion nötig, in ihrer Gesamtheit aber auch möglich:

Merkmal a: Missratener Übergang. Joh 2,12 ist – nach dem ausdrücklichen Perikopenschluss von 2,11 – der Übergang zu etwas, was nicht kommt, ein Satz ohne Pointe: Jesu Ortswechsel nach Kapharnaum.[2] Was an ihn anschließt, kommt erst in 4,46b: die Heilung in Kapharnaum.

---

[1] Vgl. *Erstentwurf* 7, Anm. 3, am Beispiel einer Monographie von Ch. Merlier. Hinzugefügt sei Richardson, „Cana" 314–324, ein Vergleich diverser Itinararien, der immerhin schon das VNT nach Fortna u. a. einschließt. Ein Versuch Eugen Ruckstuhls, mit Hilfe des essenischen Kalenders weiterzukommen (referiert von J. Frey bei Frey/Schnelle, *Kontexte* 119 Anm. 8), ist pure Verzweiflung. Verlorene Mühe ist gleichfalls Riesners Untersuchung über *Bethanien jenseits des Jordan*, die den Ort der Taufe Jesu zunächst nach joh. Texten und archäologischen Zeugnissen richtig lokalisiert, ihn dann aber der verworrenen Joh-II-Chronologie zuliebe (und auch Mk zuliebe) in den Norden verlegt (s. u. 2.1 zu 1,23). Die richtige Lösung brauchte 30 Seiten, die falsche 120.

[2] Eine Pointe könnte er höchstens haben als Ablehnung synoptischer Darstellungen – indem nämlich in Kapharnaum *nichts* passiert (Hinweis Siegfried Bergler).

[a'] steht in der nachfolgenden Rekonstruktion für Textanschlüsse, die nach dem Beheben missratener Übergänge sich neu ergeben.

Merkmal b: Redundanter Übergang, z.B. 11,11a (was in diesem Fall die ganze Passage 11,8–11a verdächtig macht). – In 8,12 wird eine Rede Jesu eingeleitet; doch hatte er schon geredet – gleichgültig, was man hier (nach dem *fragmentum incertae sedis* 8,1–11) als oberen Kontext ansieht, dieses oder was davor steht.

[b'] steht in der Rekonstruktion für Textanschlüsse, die nach dem Entfernen des einen bzw. Einsetzen des anderen Fragments sich neu ergeben.

Merkmal c: Missratene Zählung. 4,54 bezeichnet etwas eben Erzähltes als „zweites Zeichen", obwohl nach dem ausdrücklich gezählten „ersten" (2,11) auch in 2,23; 3,2 und 4,45 Zeichen erwähnt waren.

[c'] steht in der Rekonstruktion für Textanschlüsse, die nach dem Beheben missratener Zählung sich neu ergeben.

Merkmal d: Bruch in der Lokalisierung: Kap. 5 spielte in Jerusalem; in 6,1 aber setzt Jesus über das Galiläische Meer über. Dies war eine der ärgerlichsten Bruchstellen im kanonischen Johannesevangelium. In 4,4 weiß man im heutigen Text nicht mehr, in welcher Richtung Samarien „durchquert werden muss".

[d'] steht in der Rekonstruktion für Textanschlüsse, die nach dem Beheben widersprüchlicher Lokalisierungen sich neu ergeben.

Merkmal e: Bruch in der Chronologie. Das „Fest der Judäer" in 5,1a ist nicht bestimmbar;[3] jede der auf dem kanonischen Text basierenden Chronologien, die versucht worden sind, steckt voller Unwahrscheinlichkeiten. In 10,19ff ist nicht einzusehen, wieso Jesus das Tempelweihfest, das kein Pilgerfest war, in Jerusalem verbringen sollte.

[e'] steht in der Rekonstruktion für Textanschlüsse, die nach dem Beheben missratener Chronologie sich neu ergeben.

Merkmal f: Überdehnter Anschluss. In 7,22–24 rechtfertigt Jesus eine Sabbatheilung. Die beiden Sabbatheilungen des Joh liegen aber jetzt in Kap. 5 und 9. – In 18,33 fragt Pilatus Jesus nach seinem Anspruch, König der Judäer zu sein – dieser war aber seit dem Sacharja-Zitat von 12,15 nicht mehr zur Sprache gekommen. Woher soll die Leserschaft oder gar, textimmanent gefragt, Pilatus selbst wissen, worum der Prozess überhaupt geht?

Merkmal g: Ins Leere gehender Rückverweis. 4,38 „ich habe euch gesandt": Wann hätte Jesus das getan? – 10,25: „Ich habe es euch gesagt …": Hat er nicht – jedenfalls nicht zu den Judäern, die er hier anredet. 11,2 verweist zurück auf die Salbung in Bethanien, die aber erst in 12,3–8 erfolgt.[4]

[g'] steht für einen ins Leere gehenden Vorausverweis: 12,7b (bei § 58).

Merkmal h: Nennung Unbekannter als bekannt. In 6.67.70; 20,24 werden „die Zwölf" genannt, ohne das man je erführe, welche zwölf es sind. Ebenso 14,22 „Judas, nicht der Iskariot": Das setzt die Kenntnis von Namen voraus, die das kanonische Joh uns vorenthält.[5]

Merkmal i: Ignorieren des Kontextes: In 7,13 und 9,22 ist das Motiv einer

---

[3] Vgl. die Versuche bei Zahn 275–279 (vgl. Lit.-verz.), beiden Lesarten geltend: „Fest" und „das Fest" (welches letztere das Laubhüttenfest sein müsste; aber das kommt in 7,1ff gleich wieder).

[4] Zur Behebung dieses Defekts wird kein literar-, sondern ein textkritischer Vorschlag zu machen sein.

[5] Beispiel eines nicht eingeführten Namens in der Hebräischen Bibel: Jes 7,3, eine offenbare Nachlässigkeit der Redaktion. – Anderes erklärt sich dann schon als Intertextualität. Um ein christli-

„Furcht vor den Juden" grotesk, denn es sind die Juden selber, die sich da fürchten. Nur mit einer Differenzierung zwischen „Judäern" und Galiläern ist dieser Widerspruch zu beheben - einer Differenzierung, die das kanonische Joh jedoch verwischt hat durch Lokalisierung der ersteren Szene in Jerusalem (7,14); letztere Szene, insgesamt inauthentisch, spielt ebenfalls in Jerusalem.
Merkmal j: Nachklapp von Details, die besser vorher gesagt würden. Die nachträgliche Lokalisierung eines Vortrags Jesu „in der Synagoge von Kapharnaum" (6,59) scheint zu nichts weiter zu dienen, als den Anschluss an entsprechende Synoptikerstellen zu gewährleisten, und die Heilung des Gelähmten wird in 5,9 nachträglich zum Sabbatkonflikt erklärt, in Vergröberung und Vorwegnahme des Effekts von 9,14. Wichtiger: In 6,30.40.44b wird der Ansatz, Eschatologie zu vergegenwärtigen, durch nachklappende Verweise auf einen „Jüngsten Tag" korrigiert.
[j'] steht für die ungeschickte Prolepse eines Audrucks, der erst noch zu definieren wäre: so δοξάζειν in 12,16 (bei § 59) im Hinblick auf das feierliche 12,23 (§ 61, erste für das Joh I gesicherte Stelle).

Hin und wieder kann all derlei zwar in Autorenwerken vorkommen.[6] Doch spätestens bei der Häufung wird die Frage nach den Ursachen - oder eben nach dem Geisteszustand „des Autors" - dringend.

2.1.2 Damit sind wir bei Beobachtungen angekommen, die bereits auf der Schwelle vom Formalen zum Inhaltlichen liegen. Auch folgendes sind Merkmale späteren Eingriffs:

Merkmal k: Undialektischer Widerspruch. 4,2 verneint, was 3,22 behauptet hatte, dass nämlich Jesus getauft habe. - In 4,22 kommt das Heil „von den Juden"; in 8,44 sind diese aber „Kinder des Teufels". In diesen Spannungen ist keine Finesse zu entdecken. - Ein „Herrscher dieser Welt" war im Prolog nicht vorgesehen, tritt aber in 12,31; 14,30 und 16,11 in den Text, u.z. als von Gott verschieden. Ist er sein Gegenspieler? - In 6,32 wird zwischen dem Wirken Moses und dem Jesu eine Kluft aufgerissen, auf die man durch 1,17 keineswegs vorbereitet ist.
Merkmal l: Selbstkorrektur ohne Pointe. In 7,10 korrigiert Jesus seinen Entschluss, nicht nach Jerusalem zu gehen. Warum ihn erst betonen?
Merkmal m: Erklärungen ohne Pointe (d.h. die die Pointe eher verderben): Die Bemerkung in 2,21 ist nicht falsch, enthebt aber die Leserschaft eigenen Nachdenkens und Entdeckens. Ähnliches ist in 11,13 und 16,15 geradezu störend und entspricht nicht dem sonstigen intellektuellen Niveau des Textes.
Merkmal n: Unmotivierter Themenwechsel: So in 10,1; auch die Formel 8,12 kaschiert nur einen durch die Erzählung nicht gedeckten Wechsel des Gesprächs-

---

ches Beispiel zu geben: Im *Protevangelium des Jakobus* werden die Begegnung Marias mit Elisabeth, die Szene vom ungläubigen Thomas u.a. als bekannt vorausgesetzt.

[6] So ist in Lk 4,23 ein Verweis auf frühere Wunder Jesu in Kapharnaum, er war aber noch gar nicht dort (das wären hier Merkmale d und g). Lukas scheint mehr das Mk im Kopf zu haben (Mk 1,21 ff) als seinen eigenen Text. Das εἶπεν δὲ im Folgesatz (4,24), pleonastisch, wo Jesus bereits redet, ist weiteres Merkmal einer Anstückelung (ähnlich Joh 8,12, wo wir „b" vermerken). Solche Nähte hat mancher Text, ohne jedoch, wie das Joh, obskur zu werden.

themas. Dehnung des Gedankengangs (6,64b–65) lässt an ursprünglicher Planung zweifeln; so in der gesamten sog. Brotrede (6,32ff), von der bis heute nicht klar ist, ob und wieweit sie eine Abendmahlslehre sein soll. Ähnlich ging schon dem Dialog mit Nikodemus (3,1ff) das Thema allmählich verloren (ab V. 11); dies geht Hand in Hand mit folgendem:

Merkmal o: Unmotivierte Verletzung von Sprechaktregeln: Im Dialog mit Nikodemus wird ab 3,11 ohne Ersichtlichkeit eines Grundes der Gesprächspartner abgelehnt. – In 8,37 ist der Umschlag von der Lehre zur Schelte völlig uneinsichtig: Wie können diejenigen, die an Jesus gläubig wurden (V. 31), mit denjenigen identisch sein, die ihn lt. 7,1.19f.25 töten wollen? Mit einer „Allwissenheit Jesu" lässt sich hier kein Textsinn erzeugen.[7] – In 12,34ff wird ein Gebet Jesu, ohne zu Ende zu sein, umfunktioniert in einen Disput mit der Masse.

Merkmal p: Pseudo-Debatte. Sie fällt auf in einer Reihe von wenn-Sätzen (ἐὰν ...), die dem Textinhalt nichts hinzufügen (Redundanzen), die Textpragmatik jedoch eher schwächen und darum nicht der Sprachkunst des Verfassers zu entstammen scheinen: so 14,1.11b; 18,30.36b (Quellort[8] war vielleicht 18,23 § 79). Vgl. 1Joh 1,5–10. Auch so etwas wie 18,34–35a ist eine Pseudo-Debatte, unähnlich der sonstigen Dialogkunst des Autors, ähnlich aber solchen Stellen wie 1Joh 3,4f. Hatte Johannes sein Evangelium geradeheraus gesagt (wenn auch mit Nebenbedeutungen), so gefällt sich seine Schule in Wenn-dann-Gefügen (1Joh 1,6–10 u.ö.), halben Rücknahmen des bereits Gesagten. Denn die Bedingung muss nunmehr von den Gläubigen erfüllt werden.

Zwei Kriterien mögen noch hinzutreten, die inhaltlicher, deswegen aber noch nicht theologischer Art sind:

Merkmal q: Ignorierung politischer Rahmenbedingungen. In 18,30 wird dem Pilatus, der die Rolle des Richters übernehmen soll, die Anklage trotzig vorenthalten (das auch zu Punkt o). Geradezu absurd auf dem Zeithintergrund sind 11,48b und 12,10f. Soll dieser als bekannt gelten, können diese Verse nicht akzeptiert werden. Dieses Kriterium ist, wohlverstanden, nicht das Kriterium der Historizität nach unseren Maßstäben, sondern meint nur die Respektierung des joh. Bezugssystems, so wie wir es aus den unbezweifelbar echten Texten kennen. Es ist nicht anzunehmen, dass derselbe Autor die Lebensbedingungen der Zeit des Zweiten Tempels mal kennt, mal vergisst.

Merkmal r: Verletzung jüdischen Ritualgefühls. In 6,51–57 fordert Jesus von seinen Zuhörern, sie müssten sein „Fleisch essen" und sein „Blut trinken". Das kann ein Mensch, der auch nur das Geringste von jüdischer Gefühlswelt und jüdischem Ritualempfinden versteht, kaum geschrieben haben: Fleisch, in dem das Blut noch ist![9] Dieser sog. Sakramentsrealismus findet überdies seinen textinter-

---

[7] Eher schon mit der Annahme einer Verruchtheit *aller* Juden: Den Berarbeitern des Joh II war das wohl „logisch".

[8] Unter diesem Ausdruck verstehen wir das erste Vorkommen nicht nur im beschreibenden, sondern im kausalen Sinne. Hypothese ist: Der nachfolgende Autor hat diese Stelle gekannt.

[9] Ganz abgesehen von dem Kannibalismus dieser Vorstellung. Für jüdisches Empfinden ist allein die Vorstellung schon ein βδέλυγμα, etwas zum Erbrechen.

nen Widerspruch in 6,63: „das Fleisch nützt zu nichts". Hierüber haben bekanntlich Luther und Zwingli sich zerstritten, und die Exegese des kanonischen Textes hat ihnen dabei nichts geholfen, würde es auch heute noch nicht.

2.2 Spuren johanneischer Redaktion

Andere kleine Unstimmigkeiten formaler Art, wie sie anderen Evangelisten unterlaufen (2.1.1), können demgegenüber bestehen bleiben: Sie sind als Eingriffe erklärbar, die der Evangelist selbst gegenüber dem mehr oder weniger fest gefügten Erzählgut, das auf ihn kam, vorgenommen hat. Eine gewisse chronologischen Verzerrung, die er sich dabei erlaubt, wird unter 3.2 zu diskutieren sein; sie ergibt sich aus dem Umstand, dass er seine beiden Quellen nacheinander, und nicht in der chronologisch gebotenen Überlappung, wiedergibt.

Was Robert Fortna herauspräpariert hat, ist erstens eine Folge von sieben „Zeichen"-Geschichten, deren drei erste nummeriert sind und zu denen ein Schlusssatz existiert (20,31a § 100), der den Text als schriftlichen qualifiziert. Das ist die schon von Bultmann so benannte „Zeichenquelle". Zweitens ist es ein eigener Passionsbericht (Siglum in manchen deutschsprachigen Veröffentlichungen: PB), der mit der Salbung Jesu in Bethanien und dem Einzug in Jerusalem einsetzt (hier 12,1 § 58). Ein mögliches Scharnier war 11,53 (§ 57), dem ursprünglich 5. (und in Judäa ersten) Zeichen zugehörig. Da diese beiden Texte sich just ab dem 5. Zeichen chronologisch überlappen (s. u. 3.2), halten wir sie für zwei Komplexe von jeweils eigenem Ursprung, wobei nichts darauf hinweist, dass der zweite zur Zeit seiner Übernahme durch Johannes schriftlich war.

Nicht selten wird Fortnas Rekonstruktion eines „Zeichenevangeliums" mit dem Hinweis auf diese Inhomogenität zurückgewiesen. Dabei braucht man ein „Zeichenevangelium" so wenig anzunehmen wie ein „Logien-Evangelium" (Kloppenborgs *Sayings Gospel*). Die Zeichen- wie die Logienquelle sind vielmehr, wenn nicht alles täuscht, auf einen ihnen folgenden, mit ihnen aber nicht identischen Passionsbericht hin konzipiert. Dieser letztere dürfte jeweils Teil einer Liturgie gewesen sein (der Passa-Liturgie im joh. Christentum) und schon deswegen nicht so schnell Schriftform gewonnen haben. Liturgien und überhaupt Gebete schrieb man in der Antike nur ausnahmsweise nieder.

So bleiben also die Verdienste von Fortnas Textrekonstruktion und alle Chancen, mit ihr zu arbeiten. Um Benennungsfragen werden wir uns nicht streiten. Dazu jetzt nur folgender Vorschlag: Wir benennen fortan mit dem Siglum VNT das, was aus Fortnas Analyse als vorjohanneisches nichtsynoptisches Traditionsgut hervorgeht. Zu seiner Unterscheidung von den eigentlich johanneischen Formulierungen verwenden wir in Übersetzung, Kommentar und Beigaben eigene Drucktypen.

Ist diese Unterscheidung einmal gemacht, können wir im Vergleich zum Joh I folgende Liste minimaler Spannungsmomente zwischen diesen beiden Schichten ausweisen:

- Verdachte ergeben sich im Prolog, v. a. mit 1,6–8 und den Anschlüssen davor und danach, die allerdings ohne V. 6–8 auch nicht fraglos sind. Der Text kann aber stehen bleiben; die geringfügigen Unebenheiten, bedingt durch die Aufnahme von Bekanntem, hindern nicht das Verständnis.
- In 1,51 (§ 8) steht die zusätzliche Zitierformel „und er spricht zu ihm", wo Je-

sus doch bereits zu ihm (Nathanael) spricht. Dies ist eine typische „Naht"; sie geht aber auf den Evangelisten zurück.

- In 11,39 (§ 56) ist Martha am Grab des Lazarus, ohne dass – in diesem sonst so detaillierten Text – erwähnt worden wäre, wann sie hinging.
- In 18,40 (§ 83) schreien die Judäer „wiederum", aber sie haben noch gar nicht geschrien. Dies ist einer der Anhaltspunkte für Fortna, die Passionserzählung des VNT etwas anders zu ordnen. Vgl. Anm. zu 18,15a (unten § 88).
- Die Geißelung Jesu (19,1–3, § 84) kommt vor der Verurteilung (19,16). Dies wird sich uns aus einer literarischen Verdoppelung des älteren Prozessberichts erklären.
- In 20,1 (§ 95) ist nur eine Frau (Maria v. Magdala) am Grab; ihre Meldung in 20,2 geschieht aber im Plural. Das fällt nur auf, wenn man nicht schon an die Synoptiker denkt.
- In 20,2 begibt sich Maria zu Petrus, in 20,11 aber steht sie (noch?) am Grab. Ist hier ein Ortswechsel ausgefallen?[10]
- Nach 20,3 „schritten" Petrus und der Lieblingsjünger zum Grab Jesu (ἤρχοντο, Imperfekt), im nächsten Satz aber (20,4) „rennen" sie.
- Der Schriftbeleg 20,9 (§ 96 VNT) passt nicht zu der Erkenntnis des Lieblingsjüngers im vorangegangenen Vers, sondern eher zu dem Hinsehen, aber Nichtverstehen auf Seiten des Petrus in V. 6f.
- In 20,14.16 (§ 97) wird zweimal erzählt, Maria von Magdala habe sich nach Jesus umgedreht.
- In 20,18 (Ende, ebd.) wechselt der Satz unmotiviert von direkter Rede im ich-Stil zum Bericht in 3. Person. Beide Male, werden wir sagen, hat Johannes Vorliegendes erweitert.
- Ebenso wird Jesu Friedensgruß von 20,19 (VNT) in 20,21 (Joh I) wiederholt.

Diese Dinge bleiben der hier vorgelegten Analyse stehen; es sind Beobachtungen der „Redaktionskritik", wie man sie am *Markusevangelium* seit Günter Bornkamm, Hans Conzelmann und Willi Marxsen ganz unbefangen zu machen pflegt. Man erkennt daraus schriftstellerische Absichten, denkt aber nicht an ein literarkritisches Eingreifen. So auch hier nicht: Was die hier (2.2) aufgestellte Liste enthält, sind Spuren der Tätigkeit des Johannes an seinem Traditionsmaterial, aber keine Mängel, die behoben werden müssten. Paradox gesagt, sind es eher die Marken der Authentizität als ihr Gegenteil. Auf dieses müssen wir aber nun nochmals zurückkommen.

2.3 Weitere Merkmale nachjohanneischen Eingriffs

Ergänzend zu den Merkmalen a–r lassen sich nun auch noch kleinere, meist nur stilistische Unterschiede benennen, auf welche die Forschung – z. B. in der *Concordance to the Greek Testament* von Moulton/Geden – verschiedentlich schon aufmerksam hat. Hier besteht zwar keine Notwendigkeit zum literarkritischen Eingriff, aber doch die Handhabe zu einem solchen, wo er sich denn nahelegt. Es sind Anzeichen nichtjohanneischen Sprachgebrauchs.

---

[10] Des Rätsels Lösung wird sein, dass der Plural „sie" in 20,3 in seiner ersten Verwendung nicht Petrus und den Lieblingsjünger meinte, sondern Petrus und Maria.

Merkmal s betrifft Partikeln: In 15,27 lesen wir ἀπ' ἀρχῆς, was im 1Joh durchaus häufig ist; das übrige Evangelium aber sagt ἐξ ἀρχῆς, und nur das dürfte der Sprachgebrauch des Evangelisten sein. - Der merkwürdige Gebrauch von ὡς in 12,35f[11] erklärt sich aus dem thematisch einschlägigen 1Joh 1,7.
Merkmal t betrifft Verben: Die vornehme, im NT seltene Medialform ἀπεκρίνατο kommt im ganzen Joh nur in 5,17.19a vor, ohne durch irgendetwas motiviert zu sein.[12] Wir haben den Unterschied zu sonstigem ἀπεκρίθη „er antwortete" durch ein vornehmeres „er erwiderte" markiert. - In 7,28.34; 12,44 „schreit" Jesus (ἔκραξεν, eine nach antik-griechischem Empfinden übel tönende Form);[13] sonst kennen wir nur den „rufenden" Täufer (κέκραγεν, 1,15) und den in Gespräche eintretenden Jesus. - Das Verbum πιστεύειν, joh. Grundwort wie in den anderen Evangelien auch und wie πίστις bei Paulus, findet einen eigentümlichen Gebrauch mit doppelter Valenz - „sich jemand anvertrauen" - in Joh 2,24. Nur Lk 16,11 und eine Reihe von Stellen im Corpus Paulinum (Röm 3,2; 1Kor 9,17; Gal 2,7; 1Thess 2,4; Tit 1,3) sind entfernt vergleichbar, haben aber weder den durativen Aspekt (Imperfekt) noch ein persönliches Akkusativobjekt (das in Joh 2,24 ausgerechnet Jesus ist). Zwar ist Joh 2,24 als Wortspiel motivierbar, doch passen andere Wortspiele besser in joh. Sprache.
Merkmal u betrifft Titel und Anreden: Die meisten urchristlichen Autoren benützen Wörter wie „Lehrer, Meister" als Anreden an den irdischen Jesus (joh. meist ῥαββί, übersetzt gelegentlich auch κύριε - 11,3 -, dort aber VNT), „Herr" hingegen (ὁ κύριος) im Nominativ als Ehrentitel des Auferstandenen, unter welchem er dann auch ggf. angerufen und angebetet wird. Letzteres auch in Joh 20,18.20.25.28 mit Übergängen dahin in 20,2 (VNT) und 20,13.15 (Joh I). Dazu passen nicht: Joh 4,1 und 6,23 (jeweils in einem Teil der Handschriften), ferner 11,2. - Einmal nur, 13,33, findet sich die Anrede τεκνία „Kindlein", die nirgends im Joh sonst vorkommt,[14] im 1Joh hingegen regelmäßig.
Merkmal v betrifft Begriffe und Formeln von auswärts. In Joh 8,15 begegnet isoliert ein paulinisches κατὰ σάρκα. Die Anklage der ἐπιθυμίαι in Joh 8,44 ist gleichfalls singulär, bekannt aber aus Röm 1,24 usw. Das merkwürdige σφραγίζειν 6,27 und das noch merkwürdigere σφραγίζειν ὅτι 3,33, dessen Metaphorik (wenn es eine sein soll) im Joh nicht verankert ist, scheint aus Röm 15,28 zu stammen. Das Gleichnis 4,35-38 reflektiert einen λόγος, den wir aus den Synoptikern und v.a. aus Paulus (1Kor 3,6-9) kennen und dort besser verstehen. In 5,8b ist aus einer analogen Geschichte des Mk ein ganzer Satz geborgt worden (= Mk 2,9). Die Verse 7,53 (ein hineingeflickter Übergang, bei Neuordnung

[11] Jüngere Handschriften haben hier das unauffällige ἕως.

[12] Belege sonst: Mk 14,61; Lk 3,16; 23,9, stets verneint, als Auskunftsverweigerung. Hinzu kommt positiv Apg 3,12, die Einleitung der Pfingstrede des Petrus.

[13] Die Griechen mochten den stimmlosen Zischlaut (σ, σσ, ξ, ψ) nicht: „Unschön und unangenehm ist das s, und wo es nicht hingehört, tut es weh" (Dionysios v. Halikarnass, *De compositione verborum* 14,20, mit Pindar-Zitat); das stimmhafte ζ hingegen galt als angenehm (ebd. 14,21). Es gab Sänger, die stimmloses s nicht aussprachen (Athenaeos, *Dipnosophistae* 467 A) und Dichter, die versuchten, ohne es auszukommen (ebd. 455 C, zu Lasos v. Hermione). Semitisch wird σ mit ס, manchmal sogar mit צ wiedergegeben, ζ hingegen mit ז (mit Dagesch zu denken).

[14] Das Synonym παιδίον hingegen ist mehrfach im Gebrauch, einmal im Gleichnis (16,21 § 73) und zweimal in „Zeichen"-Geschichten (4,49 § 10 VNT; 21,5 § 17 VNT), das zweite Mal davon als Anrede.

gänzlich verzichtbar) und 8,6a (gleichfalls überflüssig) bestehen aus synoptischem Material und sind handschriftlich nicht einmal durchgehend bezeugt.

Merkmal w betrifft Grammatikverstöße: Neben gewollten, durchaus sinnvollen Dingen dieser Art wie dem Genuswechsel αὐτόν in 1,10 (sog. *schema per genera)* finden sich solche ohne Pointe: 10,14b; 17,2, eine bloße Manier.

Merkmal x: Tempora können, ohne dass eine Pointe darin läge, anachronistisch verwendet werden: 11,8; 12,31.[15] Hierher gehört auch der zeitlich falsche Verweis 11,2, solange man ihn nicht textkritisch anzweifelt, d.h. für einen schlichten Abschreibfehler hält. – Auch das Iterativum ἔλεγεν, nur zu Kommentarzwekken dienend, fassen wir unter dieser Rubrik; entgegen derjenigen Fiktion oder *poiēsis*, welche die „erzählte Welt" ausmacht, redet der dt-joh. Jesus immer wieder.

Merkmal y: Schriftzitate werden ungenau. Die inkorrekte Zitierformel in 10,34 wäre vielleicht noch verzeihlich, doch in 8,17 beruht der Schriftbeweis auf einem Wort, das gerade nicht im Text steht, auch nicht in der Septuaginta. – Der Gebrauch eines Schriftzitats weder durch Jesus noch durch den Erzähler, sondern durch die Menge in 6,31 ist verdächtig.

Merkmal z: Jesu eigene Äußerungen können wie Schriftzitate behandelt werden – ganz als wäre er der älteste Autor eines schon bestehenden Neuen Testaments: 15,20; 18,9. Auch Selbstzitate Jesu wie 14,2 sind in dieser Hinsicht verdächtig. (18,32 hingegen ist im Erzählablauf verankert und einem Schriftzitat insofern nicht vergleichbar; es mag der Quellort der anderen Jesus-Zitate geworden sein). In 18,9 ist das angebliche Jesuswort – was bisher keiner merkte – ein Schriftwort: Jes 8,18.

Wenn nun nach dem Entfernen dieser Mängel und Unebenheiten die so parzellierten Texte sich lückenlos[16] zu einem sinnvollen Ganzen zusammensetzen lassen, das chronologisch, geographisch und überhaupt logisch sinnvoll aufgeht, so muss ein solches vorher existiert haben. Offensichtlich hat die dt-joh. Bearbeitung nur wenig in den Wortlaut eingegriffen (anders als es beim „Westlichen Text" des lukanischen Corpus geschah); auf die wenigen verdächtigen Stellen wird von Fall zu Fall hinzuweisen sein. Die weitaus häufigste Art des Eingriffs war der Zusatz und der Ersatz des einstigen Erzählzusammenhangs durch einen nur noch assoziativen.

Der rekonstruierte Text, den wir im Folgenden zugrunde legen, ist jedenfalls nahezu lückenlos, und seine Erstellung ist ohne nennenswerte textkritische Eingriffe möglich gewesen. Das unterscheidet ihn sogar von den Rekonstruktionen der Quelle Q, die größere Lücken zugeben müssen. Ja was ihn zusätzlich empfiehlt, ist, dass das *fragmentum incertae sedis* (Joh 8,1–11) zwischen der Tempelszene und dem Nikodemus-Dialog sich harmonisch einfügt. Vgl. unten 3.3.

---

[15] Joh. Quellort ist wohl 13,31, eine Prolepse, die aber noch kein „jetzt" mit einem Futur verbindet.

[16] Genauer gesagt, fast lückenlos. Die wenigen Lücken, die sich feststellen lassen, sind auch solche des kanonischen Joh, z.B. das Fehlen einer Zwölferliste. Fußnoten zu der unten folgenden Übersetzung werden darauf hinweisen.

2.4 Vom Zurückstellen inhaltlicher Kriterien

Literarkritik ist – bei Anzeichen jedweder Art von „Intertextualität" – eine philologische Pflichtleistung, wie gesagt. Sie verfolgt ein objektives Anliegen und wäre von daher eigentlich keine Gelegenheit für Ausleger, sich Wünsche zu erfüllen. Eben dies aber ist ihre konstante Versuchung gewesen und hat sie, zumal in der Generation Bultmanns, in der es Mode war, mit den Texten nach Willkür zu schalten und zu walten, in Verruf gebracht. So mag ein, wenn auch knapper, Blick auf die Forschungsgeschichte seit 1908 hier am Platze sein, und zwar nur unter Erwähnung des Wichtigsten.

2.4.1 Zur früheren Forschung

Die eigentliche Arbeit begann gleichzeitig durch Julius Wellhausen und Eduard Schwartz (vgl. 1.1.3). Unabhängig voneinander veröffentlichten beide i. J. 1908[17] detaillierte Problemanzeigen zum literarischen Zustand des Johannesevangeliums. Nicht jede Arbeit der Folgezeit hat diese Fragen aufgegriffen, auch wenn es der Titel erwarten lässt.[18] Gewisse Umstellungsversuche wurden v. a. im englischen Sprachraum immer wieder versucht.[19] Eine Veröffentlichung von Emanuel Hirsch brachte 1936[20] zwar keinen Fortschritt im Detail (er nahm nur Streichungen vor, keine Neuordnung); jedoch vertritt sie die These einer Dreischichtigkeit des Textes. Rudolf Bultmanns Kommentar, zwischen 1937 und 1941 erschienen,[21] legt eine solche These zugrunde, führt sie jedoch nur teilweise durch. Vieles bleibt in Unordnung; so der Kommentar selber. Bultmann ließ sich nicht einmal erbitten, seinem Werk eine Einleitung beizugeben. Spätestens in dieser hätte er auch die externen Zeugnisse über Johannes zur Kenntnis nehmen müssen, was er nicht tut. So schwebt nun über diesen ein Verdikt, das den wildesten Spekulationen und Neo-Mythen Raum ließ (s. u. vor 3.0). In dieser Lage hat Martin Hengels *Johanneische Frage* (1993) die keineswegs kärglichen Quellenaussagen wieder in Erinnerung gerufen (unten 3.).

---

[17] Vgl. *Erstentwurf* S. 8 f. 110–115. 127. – Andere Ansätze zu einer joh. Literarkritik sind verbunden mit den Namen von F. Spitta, J. H. Bernard, J. Moffatt u. a.

[18] Auch nicht der 2. Bd. von J. GRILL: *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums,* 2 Bde., 1902. 1923.

[19] Vgl. Wade, *The Documents of the N. T.* (Bibliographie: NT) 482 f und die Textwiedergabe (auf Engl.) im Folgenden.

[20] Hirsch, *Studien* (dort S. 3–41 griech. Text), postuliert ab S. v eine Dreischichtigkeit, bestehend aus „außersynoptischen Überlieferungen" (T), dem eigentlichen, „ursprünglichen Evangelium" (E) und der „kirchlichen Redaktion" (R). T auszusondern, traut Hirsch sich nicht zu (abgesehen von gewissen Ansätzen S. 130–140); es wäre ihm auch kaum gelungen bei seiner Annahme eines scharfen Antijudaisms schon im Kernbestand der Schicht T. In der Scheidung von E und R zieht er keinen Nutzen aus Schwarz' und Wellhausens philologischer Detailarbeit, folgt vielmehr inhaltlichen Annahmen.

[21] Zur Entstehung dieses Werks, dem der Mut heutigen Protestes gegen die damalige Nazi-Herrschaft einen seinem Verfasser völlig fremden Antijudaismus vorwirft, vgl. K. HAMMANN: „Rudolf Bultmanns Begegnung mit dem Judentum", *ZThK* 102, 2005, 35–72. Dass Bultmann Joh 4,22 für eine „Glosse" hielt, ist schade, kommt aber weder von ihm, noch ist es bei ihm ein Zeichen von Antijudaismus. Sein Leben spricht, wie der Artikel zeigt, eine andere Sprache.

Doch auch jüngere Versuche, mit Bultmanns Voraussetzungen zu arbeiten (Jürgen Becker, Michael Theobald)[22] oder zwei aufeinander folgende Ausgaben des Joh anzunehmen (Barnabas Lindars, John Ashton, Pierson Parker), erbrachten keine komplette Scheidung der Schichten – zu schweigen vom gelegentlichen Rückgriffen auf Wellhausens zu einfaches Modell „Grundschrift – Redaktion", die immer noch versucht werden (Joachim Kügler) und doch nur scheitern. Eduard Meyer, der in seinem oben zitierten Werk[23] einen Exkurs über „Die Sonderquelle des Johannesevangeliums" eingerückt hatte, war auf einer besseren Spur, auch in seiner Einbeziehung der Nachrichten von außerhalb des Neuen Testaments; er hat sie aber verlassen. Rudolf Schnackenburgs vierbändiger Kommentar, 1965–84 erschienen, empfiehlt das literarkritische Arbeiten erst *post festum* (III 463f). In Frey/Schnelle, *Kontexte* finden sich dann wieder vereinzelt Versuche, doch wenigstens „Nachträge" für sich zu nehmen (z.B. 407 Anm. 167; Manfred Lang). An jeder Problemstelle versucht man etwas anderes. Doch ist es verlorene Zeit, das Verhältnis „des" Joh zum Lk untersuchen zu wollen etwa anhand der Perikopen über Maria und Martha. Man erhält Ergebnisse, die zu den Nachbarperikopen nicht passen. Hier liegt die Begrenzung der derzeit üblichen traditionsgeschichtlichen Untersuchungen.

Was den Erfolg literarkritischer Versuche in der eigentlichen Johannesforschung verhindert haben mag, sind nicht zuletzt inhaltliche Wünsche, oder genauer: ein nicht hinreichend korrigierbares Vorverständnis. Auch der große Bultmann hatte sich in der Detailarbeit, für die er ja bekannt ist, nicht von seiner Anfangsintuition zu lösen vermocht, die ihn zwar befähigte, die eigentlich joh. Eschatologie wahrzunehmen (die hier als Joh I zu würdigen sein wird), die ihn aber sonst auf den beinahe schon gnostischen Jesus des Joh II festlegte und auf dessen Dualismus und Pessimismus. So passte es zu den Thesen der damaligen Religionsgeschichtlichen Schule; eben diese verstellten aber den Blick auf die Textentstehung im Johannesevangelium. Dieser Mangel prägt sowohl Bultmanns Kommentar als auch das immer noch grandiose Johannes-Kapitel seiner *Theologie des Neuen Testaments*. Er ist einer Forschungshypothese seiner Zeit aufgesessen, der von der vorchristlichen Gnosis. So kam es aber auch dem prekären Lebensgefühl einer Epoche entgegen, die ein- und bald zweimal den Schutt eines Weltkriegs aufräumen musste und alles „radikal" haben wollte.[24] Der Preis war, das Joh seinerseits als Trümmerfeld zurückzulassen.

Auch Bultmann also hat sich also einen Wunsch erfüllt; darüber hinaus jedoch hat er den Ansatz zur Entmythisierung, der im Joh I liegt (und nur dort: Rückblick, Thema 4), so gut er konnte, genutzt. Er hätte sogar weiter gehen können, wäre seine literarkritische Analyse weiter gediehen. Dass er es sich bei alledem nicht leicht machen wollte, erhellt paradoxerweise aus just jener Inkonsequenz, mit der er den dt-joh. Dualismus als Voraussetzung akzeptiert hat. Man hat ihn unnötig gescholten für sein Sich-Einlassen auf die These von einer vorchristlichen Gnosis: Diese war keineswegs sein Beweisziel, sondern er wollte immer nur ermitteln, was zu sagen *bleibt*, wenn man all diese ärgerlichen Herleitungen als

---

[22] Literaturangaben für das Weitere finden sich bei Frey/Schnelle, *Kontexte*.

[23] *Ursprung und Anfänge des Christentums* 332–340.

[24] Vgl. Rückblick, Thema 11, Anfang. – „Radikal" war auch ein Lieblingswort der „phänomenologischen" Philosophie; heute würden wir dafür sagen: „elementar".

gegeben ansieht. Er war ein subtiler Apologet und ein Offenbarungstheologe *malgré tout.*[25] Andere sind es, ohne die Schwierigkeiten ihrer Position zu kennen.

Der Rest der Forschungsgeschichte zum Johannesproblem ist rasch erzählt. Robert Fortna hat 1970 das vorjohanneische, nichtsynoptische Traditionsgut, wie wir es hier nennen (VNT), herausgeschält und zu einer zusammenhängenden, nur wenige Lücken aufweisenden Erzählung zusammengesetzt, die er, gewissen Vorläufern folgend,[26] das „*Sēmeia*-Evangelium" nennt. Als deren Schlusssatz nimmt er Joh 20,30–31b, den jetzt ja funktionslosen ersten Schluss des Joh, welcher den hier endenden Text ausdrücklich als „Buch" bezeichnet und das Verbum γέγραπται gebraucht. Aus dem alten Modell „Tradition – Redaktion" ist damit als nächster Schritt ein Modell „Tradition – Redaktion – Edition" zu entwikkeln.

Fortnas Rekonstruktion, auf Griechisch und auch auf Englisch publiziert, ist auf eine Front der Ablehnung gestoßen, besonders in Deutschland; dabei besteht hier gerade kein Verdacht, es erfülle sich jemand Wünsche. Über lauter Kritiken am Detail[27] hat niemand eine auch nur entfernt gleichwertige Synthese gewagt. Immerhin, wo irgend man mit der Hypothese einer einigermaßen geschlossenen vorjoh. Überlieferung arbeitet (z. B. Jürgen Becker), präzisiert man sie meist dahingehend, das die *sēmeia*-Quelle (SQ) ein eigener Komplex ist gegenüber dem vorjoh. Passionsbericht (PB).[28] Dem ist zuzustimmen, auch gegenüber Peter Leander Hofrichters mehrfach publiziertem Vorschlag, ein vorsynoptisches Joh (das er aber nicht näher abgenzt) als Vorlage der Synoptiker zu behandeln.

Der verkannte Nutzen von Fortnas Arbeit besteht nicht zuletzt darin, dass man das bisher summarisch sog. „Sondergut" des Vierten Evangeliums jetzt scheiden kann in solches, das dem Evangelisten wörtlich vorgegeben war, auf der einen Seite, und seine (meist dialogischen) Ausgestaltungen sowie die nachjohanneischen Zusätze auf der anderen Seite. Wir stützen uns auf Fortnas Analyse, wie sie steht – nicht weil wir sie für das letzte Wort hielten, sondern weil wir uns gerade *keine* Wünsche damit erfüllen möchten. Wo Fortna Alternativen im Detail offen lässt, erlauben wir uns zu entscheiden. Widerspruch wird sich auf diejenigen Stellen beschränken, wo eine Formulierung identisch ist mit einer synoptischen: Derlei kann aus mündlicher Tradition kaum kommen und auch nicht aus der sehr selbstständigen Ausdrucksweise des Johannes, sondern ist Zeichen synoptischer Angleichung durch die Bearbeiter (z. B. 5,8b § 46).

---

[25] Ähnlich ist sein Eingehen auf die Sprache Heideggers ein zeitbedingtes Ausdrucksmittel. Andere waren es, die in Heideggers sibyllinischen Intuitionen eine Offenbarung sehen wollten und Heidegger baten, neben der Philosophie (seiner eigenen nämlich) und der Poesie auch die Theologie als „ursprüngliche" Rede anerkannt zu bekommen. Mehr hierzu (aus Hans Jonas) bei Siegert, *Argumentation* 177.

[26] Fortna, *The Gospel of Signs* 23 (ab H. H. Wendt 1911).

[27] Gleich 1972 erschien Nicol, *The Semeia.* Nicol reduziert, wie vorher und nachher üblich, Fortnas Text auf mündliche Überlieferungen der 7 „Zeichen". Er macht keine Anstrengung, die „Zeichen"-Überlieferungen mit den Eigenheiten der joh. Prozessberichts zusammenzusehen als vorjoh. Schicht, und er ignoriert alle Hinweise auf Ephesus usw., die seine frei schwebenden Analysen hätten bewahren können vor dem Geschichtsverlust.

[28] Eine separate Würdigung des PB ist demnächst als Dissertation von Frank Schleritt zu erwarten.

Manchmal versucht man schon, und wäre es aus Verzweiflung, in den Evangelien alles mit allem in Verbindung zu bringen und ein unbegrenztes Spiel von Wechselwirkungen in Gang zu setzen[29] – mit exponentiellen Vermehrungsmöglichkeiten für „die Bücher, die zu schreiben wären". Das alles sind Folgen der bisherigen Nichtdatierung des Joh, die nun mal nicht anders möglich ist als in Bezug auf seine Bestandteile.

2.4.2 Das Kriterium des ursprünglichen Erzählentwurfs

Was die hier erneut[30] vorgelegte Gesamtanalyse letztlich ermöglicht hat, ist das Wiederauffinden eines eigenen Erzählentwurfs des Evangelisten. Von diesem wurde gelegentlich schon vermutet, dass er die öffentliche Wirksamkeit Jesu zwei aufeinander folgenden Passafesten zuordne – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Eberhard Güting war es, der diesen Vorschlag i.J. 2000 in einer Studie über das leidige Problem der *Ioudaioi* im Vierten Evangelium wieder einmal vorgebracht hat, gestützt auf reiche, aber äußerst divergente Vorarbeiten, darunter Alan Culpeppers *Anatomy of the Fourth Gospel* (1983). Nicht die Jesusreden (mit der Frage, wie weit sie schon gnostisch seien), sondern der zerbrochene, aber wieder herstellbare narrative Rahmen hat die Ausgangspunkte der hier vorzulegenden Gesamtanalyse geliefert. Damit waren inhaltliche Fragen umso leichter auszuklammern.
Was zu tun blieb, war dies: durch Trennen der an ihren Nähten erkennbaren Fragmente und durch Neuordnung gemäß chronologischen und geographischen Indizien diesen Entwurf wieder herzustellen, der aus zwei Jerusalem-Reisen jeweils zum Passa bestehen würde. Diese Struktur, die gegenüber dem markinisch-synoptischen Entwurf selbstständig ist (sofern man sie nicht für dessen Verdoppelung hält), ergibt, ist sie erst wiederhergestellt, einen harmonischen Ablauf der Ereignisse ohne alle Sprünge. Eine Jesus-Erzählung kommt ans Licht, die einige Neuheit für sich beanspruchen kann und all das in sich vereint, was nahtlos mit dem Prolog vereinbar ist. Sie erhält hier das Siglum „Joh I", „Erstentwurf".

> Davon werden die jüngeren Zutaten und Verstellungen, „Joh II" genannt, sich abheben, und werden auch typographisch abgehoben werden, durch Einzug.

Man kann den Unterschied der beiden Evangelien, die sich aus dieser Prozedur ergeben, so benennen: „Joh I" meint das Evangelium *des* Johannes (den wir in Abschn. 5 näher kennenlernen werden); das „Joh II" hingegen ist ausdrücklich und anerkanntermaßen nur ein Evangelium *nach* Johannes.
Die Unterschiede beider sind gravierend. So hat z.B. die Wiederherstellung einer stimmigen Chronologie und die genauere Zuschreibung von Einleitungsformeln und Motivierung von Gesprächsthemen aus dem Erzählverlauf (die etwa 3,11

---

[29] Z.B. P. L. Hofrichter: *Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums* (Theol. Texte u. Studien, 9), 2002; darin bes. P. Anderson: „Interfluential, Formative, and Dialectical. A Theory of John's Relation to the Synoptics" (S. 19–58).

[30] Vorher: *Erstentwurf* 33–79. Gegenüber dem dortigen Arrangement haben einige Perikopen den Platz gewechselt, und die synoptischen Einschläge werden nunmehr konsequent dem Joh II zugewiesen.

oder 8,12 als willkürlichen Themawechsel nicht gelten ließ), eine textimmanent-philologische Arbeit also, dazu geführt, dass eine Perspektive *noch im Judentum* (so das Traditionsgut; so noch der Erstentwurf) und eine solche *außerhalb des Judentums* auseinander traten.

Die Stimmigkeit des Erstentwurfs einschließlich all der nun wieder neu entstehenden Übergänge, von denen nicht einer mehr „klemmt",[31] war der Prüfstein auf seine Richtigkeit. Die thematischen Schwerpunkte der Dialoge, die zunächst nur formal wiederhergestellt waren, erweisen sich nunmehr von selbst, unabhängig von den bisher üblichen Überschriften. Damit ist Klarheit entstanden insbesondere in den alten Kap. 3, 6 und 13.

Beim Lesen des folgenden Kommentars wird man nun Seite für Seite auf Entdeckungen stoßen, die in dem Durcheinander des bisherigen Textes nicht möglich waren, jedenfalls nicht gemacht wurden. Das gilt nicht zuletzt für die Symbolik der Personen (unten 9.8). Zugleich findet sich eine Handhabe, um dem gefürchteten Antijudaismus dieses Evangeliums beizukommen: Jenes verheerende Bild von „den Juden", das die Lektüre des Endtextes zurücklässt, ist nur der Johannesschule eigen, nicht jedoch jenem Evangelisten, der geschrieben hat „Das Heil kommt von den Juden" und der über ein von den Synoptikern völlig unabhängiges Bild von den Pharisäern verfügt.

Was die traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise nicht leisten konnte, wird nun möglich durch die literarkritische: eine hinreichend genaue Datierung der sich unterscheidenden Schichten nach ihren jeweils vorausgesetzten Situationen. Wir werden sie unten sogar auf das ganze Neue Testament ausdehnen (7.). Die „Intertextualität" der Evangelien wird endlich durchsichtig werden und klare Zuordnungen eines Früher und Später erlauben.

Voraussetzung für diesen Gewinn ist ein hypothetischer Unterbau, der sich durch nichts als durch seine Ergebnisse wird rechtfertigen können. Doch dürfte ein in sich schlüssiger hypothetischer Unterbau immer noch besser sein als jene Vielfalt von *ad-hoc*-Hypothesen, mit denen die Kommentare umzugehen pflegen.

Eine Abgrenzung ist hier hoch nötig gegenüber demjenigen verdeckten Konservativismus, der zwar „der Autor" sagt oder „der vierte Evangelist" o.ä., im Singular, dies aber *per definitionem* in Bezug auf das Ganze des kanonischen Johannesevangeliums. Dieser Singular, aus welcher Theorie auch immer er sich ableiten mag, ist historisch irreführend und muss nach nunmehr 100 Jahren kritischen Bemühens als „nachkritische Naivität"[32] abgelehnt werden. Es geht nicht mehr an, ein Buch zu betiteln *Der Evangelist Johannes*, wie Schlatter noch tat, ohne wenigstens auf *einer* Seite zu sagen, wer das sein soll. Um „der Autor" zu sagen, müsste ein Autorenwerk gefunden werden, das einer singularischen Zuschreibung überhaupt fähig ist.

So weit glauben wir nunmehr zu sein.

---

31 Einzig für die Perikope vom Guten Hirten (§ 49) fand sich kein ausdrücklicher Übergang und auch kein besserer Vorlauf als im kanonischen Text.

32 Mit diesem Ausdruck bezeichnete Hans-Peter Müller (mündlich) die Bibelexegese (es ist keine Bibelwissenschaft) eines Philon. Deren negatives Verhältnis zur alexandrinischen Philologie (weder von Text- noch von Quellenkritik damaligen Zuschnitts hat Philon die mindeste Ahnung) hat die kirchliche Bibelexegese über Jahrtausende hinweg gehindert, historische Tiefe zu erreichen.

3. Außertextliche Bezeugungen des johanneischen Erstentwurfs

Mit dem Erstentwurf (Joh I), wie er als Fettdruck dem folgenden Kommentar zugrunde liegt, ist ein Text gewonnen, der sich der Einordnung in Raum und Zeit nicht länger widersetzt. Seine Charakteristika sind so klar, dass nichts einfacher ist, als die externen (außertextlichen) Nachrichten, die wir über Johannes, den Evangelisten, haben, auf ihn zu beziehen. Einzige Bedingung ist, den Apostel gleichen Namens, den Sohn des Zebedäus aus Galiläa, von ihm zu unterscheiden. Die Identifizierung beider ist nicht älter als die Schriftstellerei des Irenaeus (um 180 n.Chr.), und sie hat ihre noch angebbaren Interessen, ist also ihrerseits nicht unerklärlich.

3.0 Zum Zeitrahmen

Derzeit wird, wie gesagt, das Joh überwiegend unhistorisch interpretiert, d.h. ohne Annahme einer konkreten Situation, mit wenigen rühmlichen Ausnahmen.[1] Meist hält man es für unmöglich, Situationen zu finden, in welche die Texte gezielt sein könnten; und in der Tat ist die Suche auch wenig aussichtsreich, solange man ein und dieselbe Situation für alle Teile des Evangeliums annimmt. Dabei ist ein tief greifender Unterschied, ob man von ruhigen Zeiten ausgeht oder von einer – dann jeweils zu bestimmenden – Konfliktlage. Ganze Perikopen ändern ihren Bezug, je nachdem, ob man sie unter Domitian (der nur mit der römischen Oberschicht im Clinch lag), unter Trajan (der ein großzügiger Herrscher war und die Beflissenheit eines Plinius dämpfte) oder gar unter Hadrian ansetzt: Erst letzterer steht für ein expandierendes, aggressives Heidentum. Er hat in den Ostprovinzen den Kaiserkult für die Bevölkerung obligatorisch gemacht und damit Juden wie Christen brüskiert, womit bisherige Weltoffenheit von Seiten der Christen ihr Recht zu verlieren schien.
Die Entstehung des Joh, so wie es als kanonischer Text vorliegt, hat sich über hundert Jahre hingezogen, und seine Bestandteile weisen Kennzeichen der verschiedensten Epochen auf, *von der Zeit Jesu bis zur Zeit Hadrians.* Manches reicht noch ins Urchristentum zurück, bis zu Augenzeugen der Ereignisse. Der Evangelist aber und Verantwortliche des Joh I gehört nicht mehr ins Urchristentum, freilich auch noch nicht in den Frühkatholizismus; er vertritt einen eigenen, sehr eigentümlichen Zweig, dessen Eigenart erst im Laufe des 2.Jh., im sog. Oster- oder Quartodezimanerstreit, ins Bewusstsein der Großkirche rückte. Kurz, man muss sich nur getrauen, die „Zeichen der Zeit" in den einzelnen Schichten zu unterscheiden, so gewinnt die Auslegung Bezug und Konkretion.

Doch auch äußere Hilfen stehen zur Verfügung, die sog. Testimonien. Unter diesem Begriff versteht man Bezeugungen eines Textes (oder Textstadiums), seines oder seiner Verfasser, seiner Abfassungsumstände und schließlich auch seiner Rezeption, u.z. durch Aussagen dritter. Auch archäologische Funde sind einschlägig in dem Maße, wie sie sich datieren und deuten lassen. Bultmann hat von

---

[1] Die Empfehlung historischen Vorgehens findet sich bei Frey/Schnelle, *Kontexte* mehrfach, z.B. 608 (Ch. Hoegen-Rohls, zu älterer Lit.); 633–635 (U. Heckel; Lit: 633 Anm. 109–113).

diesen Dingen, in denen er kein Fachmann war, abstrahiert. Martin Hengel hat in *Die johanneische Frage* umso energischer darauf hingewiesen und hat das Material in aller Breite und Vollständigkeit präsentiert.[2]

3.1 Außerjohanneische Zeugnisse für die Chronologie des Joh 1

3.1.1 Jesu Tod am 14. Nisan

Dass Jesus an jenem Tag starb, wo man die Passalämmer schlachtete (14. Nisan) und nicht erst am Tag darauf, ist nicht erst eine vom vierten Evangelisten gewollte Symbolik; vielmehr gibt es einige sehr alte Zeugnisse hierüber:

- Schon die Kerygma-Formel 1Kor 5,7 „Unser Passa wurde geschlachtet, Christus" setzt dies voraus. Christi Tod ist hier das „Passa", nicht das Herrenmahl.
- Das Gleiche besagt 1Petr 1,19 (unten zu Joh 1,29 zitiert). Hier haben wir es also nicht erst mit joh. Redaktion einer älteren synoptischen Überlieferung zu tun. Das Gegenteil ist der Fall: Die vom Joh vertretene Überlieferung ist die ältere. Noch Eusebius (*H.e.* 5,25) wusste davon.[3]
- Entsprechend ist auch das Herrenmahl paulinischer Gemeinden, wie wir es in 1Kor 11,23–26 geschildert bekommen, eher einem Freundesmahl ähnlich als einer Passa-Nacht (oder Seder-Nacht). Diese Färbung bekommt es erst in Lk 22,15.[4]
- Hinzu kommt eine rabbinische Reminiszenz. „Es wird überliefert: Am Vorabend des Passa hängte man Jēšu" – so liest man im Babylonischen Talmud (*Sanhedrin* 43a),[5] wobei die Formel „es wird überliefert" als Hinweis gilt auf Lehrgut schon aus der Zeit der Mischna (sog. Baraita). Der Kontext der Stelle ist mehr oder weniger phantastisch und berechtigt weiter zu keinen historischen Schlüssen; doch ist die Übereinstimmung mit dem johanneischen Todesdatum Jesu, ein beiläufiges und keineswegs forciertes Detail, umso unverdächtiger.

3.1.2 Zeugnisse über das eine Jahr der öffentlichen Wirksamkeit Jesu

Darüber hinaus gibt es aber ein ausdrückliches Zeugnis dafür, dass Jesu öffentliche Wirksamkeit sich im Rahmen eines Jahres erstreckt – welches, wenn wir es mit dem eben Gesagten kombinieren, von Passa zu Passa gegangen sein muss. Eine Vorbereitungszeit, die auch die Sammlung der Jünger umfasst, ist hier nicht gerechnet. Folgendes sind die Belege:

- Irenaeus 2, 22,5 meldet ohne genauere Quellenangabe (weil es ihm selbst nicht einleuchtet), „einige von denen, die nicht nur Johannes, sondern auch andere

---

[2] Für einen handlichen Auszug s. *Erstentwurf* 118–126.

[3] Über den christlichen Passa-Ritus in joh. Gemeinden vgl. Rückblick, Thema 8.5.

[4] Denn auch die Redewendung „das Brot brechen" (1Kor 10,16 usw.) ist nicht spezifisch für das jüdische Passa; die bis Johannes fassbaren Überlieferungen, vom *Nomos* angefangen, geben kein Verbum κλᾶν vor.

[5] So Maier, *Jesus* (s. Literaturverzeichnis: Textsammlungen) 219f; als Mindestbestand des Textes, abzüglich diverser Zusätze.

Apostel gesehen haben", hätten versichert, Jesus habe „ein Jahr gelehrt und im zwölften Monat gelitten".

Tatsächlich beginnt eine Lehrtätigkeit Jesu im joh. Erstentwurf erst mit § 12. Vorher wird von einer solchen nichts berichtet, allerdings schon von ersten Wundern. Insgesamt wird der Zeitrahmen damit also weiter als zwölf Monate – umso besser für die Glaubwürdigkeit einer Alternative zu dem allzu engen mk. Schema einer einzigen Jerusalemreise. Ja auch Lukas scheint Ähnliches vorauszusetzen, wenn er bereits in 4,44 (nach dem kritischen Text) Jesus in den Synagogen Judäas tätig sein lässt.

An der Nachricht des Irenaeus – wenn Erwin Preuschens Vermutung, sie komme von den mündlichen Informanten des Papias, richtig ist[6] – bleibt noch zu bemerken, dass sie sich sogar gegen eine Überzeugung des Irenaeus sperrt, auch eine kleinasiatische Tradition, die er im Kontext entwickelt: Aus Joh 8,57 sei zu folgern, Jesus habe bis zu seiner Kreuzigung alle Lebensalter durchlaufen.[7] Das ist ihm wichtig als Symbolik einer Erlösung von jung und alt; für so etwas lässt er die Tradition des einen Jahres wieder fallen. (Dabei ist der Schluss aus Joh 8,57 doppelt fraglich: Der Satz ist zum einen verneint, zum andern gibt er nur die Meinung der Judäer wieder). Nun ist Irenaeus ohnehin dabei, seine eigene Tradition mit der synoptischen zu fusionieren (wobei ja auch Johannes, der Autor unseres Evangeliums, nachträglich zum Zebedaiden wurde; s. u.); so müssen wir ihm dankbar sein, dass er überhaupt dieses Überlieferungsdetail noch zitiert.

- Die Anhänger des Gnostikers Basilides (wirkte v. a. unter Hadrian) pflegten die Taufe Jesu gemäß Lk 3,1 in das 15. Jahr des Tiberius (14–37 n.Chr.) zu datieren, seine Passion aber in dessen 16. Jahr: so Clemens v. Alexandrien, *Stromata* 1, (21) 146,3.[8]

Schließlich kann auch die Kritik des Papias an der mangelnden Ordnung der synoptischen Evangelien (Eusebius, *H.e.* 3, 39,15f; unten 5.5) als Kritik an der Chronologie interpretiert werden – womit wir jedoch in eine Rückkopplung zu Johannes selbst geraten, insofern Papias dessen Schüler ist.

3.2 Die Glaubwürdigkeit des johanneischen Zeitrahmens

3.2.1 Der Vorteil gegenüber den Synoptikern

In mehrerer Hinsicht kann der vom Joh I gelegte Zeitrahmen der Jesus-Erzählung größere Glaubwürdigkeit beanspruchen als der markinische und seine diversen Weiterentwicklungen.

Zunächst einmal entfällt eine alte Unwahrscheinlichkeit der synoptischen Passionsgeschichte, wonach in der Nacht der Verhaftung Jesu ein Synhedrion stattgefunden habe. Keiner glaubt das heute noch, denn Synhedrien fanden nie bei

[6] Preuschen, *Antilegomena* 101, Z. 15–17. – Zu Papias als historischem Zeugen (seine Ablehnung aus theologischen Gründen bei Eusebius u. a. ist etwas anderes) s. B. Mutschler in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 724–726 u. ö.

[7] Hierzu Mutschler a. a. O. 720.

[8] Wenn das, wie seit Julius Africanus vermutet wird, auf eine Berechnung der Sonnenfinsternis von Lk 23,45 zurückgeht, von der kein anderer Evangelist etwas weiß, ist es mit größter Vorsicht zu nehmen.

Nacht statt, zumal der Tempel nachts sowieso geschlossen war (vgl. Rückblick, Thema 8). Markus weiß immerhin von zwei Beschlüssen, einem in 14,1f formlos gefassten und dann dem obskuren Synhedrion von 14,55. Das Joh weiß es besser: Dort ist die erste der beiden Zusammenkünfte ein Synhedrion (11,47 § 57), die zweite nicht, sondern sie zerfällt in ein Verhör vor Hannas (§ 77–79) und vor Kaiphas (§ 80) – also dem nach mosaischem Recht einst amtierenden Hohenpriester und dem von der römischen Macht an seine Stelle gesetzten –; beides aber sind nur Verhöre.
Zwar sind die eben zitierten Joh-Stellen Bestandteil des rekonstruierten Joh I ebenso wie des edierten Joh II. Doch kann man erst einem von Anachronismen und erzählerischen Ungereimtheiten erleichterten Joh überhaupt historischen Wert zutrauen (unten 11.).

3.2.2 Postulat und Möglichkeit einer Korrektur

Wenn wir solchermaßen die in sich stimmig gemachte joh. Chronologie zu weiterer Erwägung empfehlen, dann selbstverständlich nicht ohne Kritik. Gegen die historische Korrektheit des Zeitschemas von den beiden Passa-Pilgerreisen Jesu lässt sich ja ein gewichtiger Einwand erheben. Dieser betrifft weniger das Jahr der Gesamtdauer (das reicht für alles in § 9–94 Berichtete aus) als die Konzentration vieler Ereignisse auf je eine Woche vor Passa. Die sieht konstruiert aus. Die Doppelheit dieser Passa-Reisen könnte ja herausverdoppelt sein aus der einen, rein kompositorischen Reise nach Jerusalem, an der Markus seine Perikopen aufreiht (worin ihm die großen Synoptiker insofern folgen). Solche Verdoppelungstechnik wird im Prozess vor Pilatus zu beobachten sein; § 81–84 stehen dort parallel zu § 85–88, womit die Geißelung Jesu unhistorischerweise in die Mitte des – sonst ja ordentlichen – Gerichtsverfahrens gerät.
Hierzu werden wir, ausgehend von dem rätselhaften *Osanna* beim Einzug Jesu in Jerusalem, eine Hypothese aufstellen, die zwei chronologische Fragen auf einmal beantwortet:[9] Die allen Evangelien gemeinsame Unwahrscheinlichkeit, dass am Passafest Hosianna gerufen wird (12,13 § 59 par.), dürfte sich auf eine Weise erklären, die den Jerusalemfahrten Jesu, zumindest der zweiten und wichtigeren, eine längere Dauer und ein früheres Anfangsdatum zuweist – womit alles Berichtete bequem in dem einen Jahr unterkommt. Nehmen wir an, Jesus sei bereits am Laubhüttenfest in Jerusalem eingezogen und dort messianisch begrüßt worden (da passt das Hosianna hin), so wäre dieser Jubel im Laufe des halben Jahres bis zum folgenden Passa allmählich verhallt, ja in Enttäuschung umgeschlagen – als nämlich die messianische Herrschaft im Sinne eines Vertreibens der Römer nicht eintraf. Judas wäre derjenige gewesen, der diese Enttäuschung innerhalb des Jüngerkreises in die Tat umsetzte (Rückblick, Thema 7).
Demnach hätte der Evangelist die zweite Ankunft Jesu in Jerusalem zu spät datiert – um jener Passa-Symbolik willen, die sich aus dem Todestag Jesu (den er korrekt mitteilt) ergab. Hier also, und erst hier, ist in dieser Hinsicht bei ihm der Wunsch Vater des Gedankens. Die Verlagerung des Akzents auf das Passafest entspricht der Weiterentwicklung der jüdischen Messiaserwartung in eine

[9] Ich verdanke sie der Belesenheit von Herrn Dr. Dr. Lötzsch, vermochte sie aber nicht auf ihre Quelle (Ernst Lohmeyer?) zurückzuführen.

Christologie. Wenn unser Bild von der Tätigkeit des Johannes in Ephesus nicht völlig trügt, dann können wir sogar den „Sitz im Leben“ jener Konzentration auf das Passa benennen: Diese Jerusalemreise Jesu mit all ihren Folgen war das, was er Jahr für Jahr im Vorfeld des christlichen Passa, dem Höhepunkt des ganzen Jahres, zu erzählen hatte. Das Ende der Erzählung dürfte mit der Osternacht zusammengefallen sein.
Dass Johannes die erste Jerusalem-Reise Jesu gleichfalls auf ein Passa datiert, ist seine eigene, aus ähnlichen Gründen kommende Vermutung. Ein Datum war in beiden Überlieferungen, jedenfalls wie Fortna sie rekonstruiert, ohnehin nicht enthalten. Auch die Synoptiker verfügten, bis hin zur Passionsgeschichte selbst, über keine sich selbst schon datierenden Überlieferungsstücke.

3.2.3 Bestätigung der Korrektur im VNT

Besser ist die Lage im VNT. Unserem Evangelisten standen im VNT als Anhaltspunkte immerhin die Ortsangaben zur Verfügung (zum Glück gibt es sie regelmäßig) sowie die nummerierte oder auch nicht nummerierte Reihenfolge. Noch in seinem Entwurf ist es so, wie Fortna es bereits vom VNT annimmt: Von den sieben „Zeichen“ (vgl. die Aufstellung im Rückblick, Thema 4.2.2) spielen die ersten vier in Galiläa, die drei übrigen dann in Judäa. Damit ist mindestens die zweite Jerusalem-Reise Jesu vorgegeben. Zur ersten findet sich ein innertextliches Motiv, das wir gleich noch benennen werden.
Dass Jesus Galiläer war und in seiner Heimat Profil gewann, ehe er in Judäa auf Konfrontation ging mit dem dortigen Establishment, ist aus allen Überlieferungen zu entnehmen und stellt den festen Rahmen dar für alle nur möglichen Spekulationen. Dieses Galiläa-Judäa-Gefälle ist selbst im Joh II noch erkennbar, ist dort freilich nicht mehr aus der Reihenfolge der Zeichenperikopen zu ersehen.
Was im VNT innerhalb der „Zeichen“-Reihe klar ersichtlich ist, ist also der Ortswechsel als solcher, u.z. derjenige, den das Joh I als zweite Jerusalemreise wiedergibt (§ 31–35, mit den Gesprächen in Samarien). Da hat Johannes ein Element jener Zeichenperikope vorweggenommen, die bei ihm erst als siebte geboten wird, bei Fortna jedoch bereits als fünfte, nämlich die Auferweckung des Lazarus. Zu deren Zweck musste Jesus, dem Bericht nach, Samarien durchqueren (4,4 § 32 VNT).
Soviel zur zweiten Jerusalemreise. Wenn es nun aber stimmt, dass nach eben diesem Bericht Lazarus ein enger Freund Jesu war (11,3 § 51), dann konnte Johannes daraus erschließen, dass Jesus schon Verbindungen nach Judäa hatte. Das würde ein heutiger Historiker kaum anders tun.
Was nun wieder die zweite Reise betrifft: Johannes übermalt, ob bewusst oder unbewusst, die Peinlichkeit eines zunächst bejubelten, dann aber in Ernüchterung umschlagenden halbjährigen Aufenthalts Jesu in Jerusalem. Mit diesem Problem haben alle vier Evangelisten zu tun: Erst „Hosianna“, dann „Kreuzige ihn!“ Die beste Antwort bekommen wir aus dem historisch-kritisch befragten Joh I.
Die Enttäuschung, um die es hier geht, ist als eine des Erzählers in 12,37–41 (§ 62) festgehalten. Wenn er also das Ziel Jesu in Jerusalem vom Laubhütten- auf das Passafest umändert, dürfte es bewusst geschehen. Es wäre freilich auch unbewusst dahin gekommen, wenn er, was er ja tut, seine beiden Quellen nachein-

ander erzählt. Da endet die eine in § 56 und beginnt die andere in § 57. Die damit sich ergebende Überlappung der Zeichen 5–7 (also sämtlicher judäischer Zeichen) mit dem beginnenden Passionsbericht (§ 58 ff) hätte bei rein chronologischer Berichterstattung das Ineinanderarbeiten der beiden Quellen nötig gemacht. Dazu wäre Johannes, wenn er gewollt hätte, sicher in der Lage gewesen. Doch hat man es nicht verlangt, sondern vielmehr, wie sich denken lässt, Wert darauf gelegt, dass die bekannten Berichte möglichst wenig verändert wurden.
Bedenkt man jetzt, dass alles ab § 36 in Jerusalem spielt, so wird aus der von Güting u. a. vermuteten zweiten Woche vor Passa ein sehr viel weiterer Zeitraum, nämlich ein halbes Jahr, vom Laubhüttenfest des ersten bis zum Passafest des zweiten Jahres reichend. Dies ist für alles zu Erzählende ein höchst bequemer Zeitrahmen und entspräche perfekt den Proportionen des Joh I. Es müsste nichts korrigiert werden als das Wort „Passa“ in 11,55 (§ 31), das im Joh I bereits am Ende des ersten Drittels stand und selbst innertextlich Fragen weckt. Ob wohl die Überlieferung besagt hatte: „Es war aber nahe *das Fest* der Judäer“? (Das wäre dann deren Hauptfest gewesen, eben Sukkot.) Wir werden es zu § 59 erwägen.[10] Alternativ könnte man auch den ganzen § 31 zwischen § 50 und § 51 setzen, wo er die gleiche Scharnierfunktion hätte. Nur müsste dann Jesu Aufbruch nach Samarien (4,4 § 32) neu motiviert werden.
So oder ähnlich ließe sich, wenn man will, eine historisch-kritische Evangelienharmonie und ein *Leben Jesu* nach ganz neuen Anhaltspunkten herstellen. Der Preis für diese Harmonie ist freilich eine gewagte, wenn nicht gar dissonante Schlusskadenz. Die Dissonanz besteht zwischen einer Gottessohnschaft johanneischen oder auch nur synoptischen Zuschnitts (Mk 1,1 plus Schweigegebot) und der älteren bzw. auch rabbinischen Messiaserwartung, die sich auf einen König richtet und nicht auf eine neue Art von Hohempriester.

3.3 Die Perikope von der Ehebrecherin als Testimonium der Erstfassung

Wir gehen jetzt über zu solchen Überlieferungen, die den joh. Zeitrahmen des Lebens Jesu, so gut oder schlecht man ihn finden mag, bestätigen.
Ein Rätsel der bisherigen Johannesforschung war die *pericopa adulterae*, auch benannt als *fragmentum incertae sedis* (heute als 8,1–11 gezählt). Inhaltlich ist es ein völlig johanneischer Text, und sprachlich wird er es ohne alle Einschränkung, sobald wir das Flickwerk von 7,53 sowie den gleichfalls aus den Synoptikern geborgten V. 6a beiseite lassen – ersteres mit den lateinischen Handschriften f und f^2, letzteres mit den Handschriften D, M und einigen anderen.[11] Der so hergestellte Text, unser § 14, ist das reinste Testimonium für jenen Evangelienentwurf, dessen Integrität wir hier herzustellen versuchen. Er war bei der Endredaktion entweder vergessen worden, was nicht deren einziges Versehen wäre; oder

[10] Es wäre dann ein (halber) Ausgleich dieses Eingriffs gewesen, dass die Herausgeber des Joh II in ihrer wenig kontextgemäßen Korrektur des joh. Itinerars (7,10 bei § 18) Jesus doch noch auf das Laubhüttenfest nach Jerusalem schicken: So kann es einer alten Reminiszenz entsprechen, wäre aber ungeschickt eingesetzt, nämlich zu früh.

[11] Die Naivität, mit der an diesem Mischtext Stilanalysen vorgenommen wurden, die ihn als unjohanneisch erweisen sollen, zeigt nur einmal mehr, wie wichtig in joh. Fragen eine vorgängige Literarkritik wäre. Spezialliteratur wird vorgestellt in F. Siegert: „Die pericopa adulterae (Joh 8,1–11): Ende einer Irrfahrt“, in: D. Bienert (Hg.): *Paulus und die antike Welt* (FRLANT 222), 2008, 175–186.

man ließ ihn absichtlich beiseite mit der Folge, dass er eine umso längere und variantenreichere Entwicklung nahm. Uns aber ist er als externes Testimonium, wenn auch nur als indirektes, umso wertvoller. Die Schwierigkeiten, für diesen Text einen Platz zu finden, verschwinden in dem Moment, wo Jesu erster Aufenthalt in Jerusalem (hier § 11–15) Zeit und Raum lässt, dass er als mittlere von drei Szenen zwischen zwei thematisch verwandte Dialoge eingebettet werden kann.[12]
Auch manche Einzellesart (genauer: Einzelformulierung) aus dem Joh I, ja aus dem VNT könnte sich gelegentlich in den Varianten niederschlagen. Auf solche müsste der Apparat der Aland-Ausgabe bzw. der künftigen Großen noch gründlicher geprüft werden. Bereits Fortna macht einzelne Funde dieser Art, andere werden wir hinzufügen.

4. Ephesus als Ursprungsort

Weitere Testimonien betreffen Ort und Umstände der Abfassung. Sie geben ein einheitliches Bild, das keinen Zweifel verdient. Sie weisen uns auf Ephesus und damit in eine blühende Region, die bisher in der neutestamentlichen Wissenschaft ganz unverdient im Schatten blieb.

4.0 Eine Weltstadt

Die Neigung vieler Einführungen und Kommentare zum Neuen Testament, das Joh irgendwo im syrischen Niemandsland entstehen zu lassen, tun diesem urbanen Werk durchaus Unrecht. Alle Nachrichten, die wir über das Joh aus der Zeit seiner ersten Rezeption überhaupt nur haben (*Erstentwurf* 118–125), weisen auf Ephesus als Entstehungsort.[1] Neben Antiochien, Basis der Mission des Paulus, und Rom, ihrem Zielort, späterem Sitz des Petrus und vermutetem Ursprungsort des *Markusevangeliums*, erscheint die dritte der vier größten Städte der römischen Antike nunmehr auf der Landkarte des Urchristentums. Nur Alexandrien steht noch etwa hundert Jahre lang zurück; das wenige, was diese Stadt nachweislich zum Urchristentum beigetragen hat,[2] wird über die Person des Apollos in die Entstehungsgeschichte des Joh einzubringen sein.
Der Antike ist Ephesus bekannt als Sitz eines der sieben Weltwunder: Der Artemistempel, etwas außerhalb der Stadt gelegen (die öfters gewandert ist)[3] und literarisch beschrieben von Menodotos aus Samos und einem Demokritos aus

---

[12] Wir folgen hier dem noch am Joh II orientierten, aber auch dort schon in Kap. 2 zielenden Vorschlag von Lötzsch, *Philosophie* 29.

[1] Zu dieser Stadt: Miltner, *ΕΦΕΣΟΣ*, bes. 38–57; Spicq, „L'origine johannique"; ferner Th. Corsten/J. Zangenberg: „Ephesos", *NTAK* II 147–153 (Lit.). Die Zeugnisse jüdischer Präsenz sind zusammengetragen bei Schürer/Vermes, *History* III 17f.22f.

[2] Sollte es dort seit der Zeit des Markus, wie die Legende will und wie man wohl glauben kann, Christen gegeben haben, so hatten diese kaum eine Chance, dem Pogrom gegen die Juden 115–117 n.Chr. zu entkommen.

[3] Ein lebhaftes Bild von dessen Kult und dessen Schönheit (die nicht die des Kultbildes war, sondern diejenige schöner Menschen) gibt uns der (wohl im 2.Jh. anzusetzende) Roman des Xenophon v. Ephesus 1, 2–3.

Ephesus, galt noch Pausanias (4, 31,8; 2.Jh. n.Chr.) als der größte Tempel der Welt. Lesern der *Apostelgeschichte* ist die Stadt einschlägig bekannt als „Hüterin des vom Himmel gefallenen Bildes" (Apg 19,35), um welches Paulus einen Konflikt mit großem Publikum zu entfesseln wusste (Apg 19,23-40). In römischer Zeit, seit Claudius zumal, war Ephesus die Hauptstadt der Provinz *Asia* und Sitz der Ständevertretung, des κοινὸν 'Ασίας. Aus Zeiten der römischen Republik stand dort der Tempel der *Dea Roma*, wo jeweils postum auch Caesar und Augustus als Götter verehrt wurden; hinzu kam ein Tempel, der dem flavischen Kaiserhaus gewidmet war. Dem zu vergottenden Domitian haben die Ephesier einen weiteren, sehr aufwändigen Tempel gebaut,[4] der ein Kaiserbild enthielt von vierfacher Lebensgröße. Dem Kaiser Hadrian errichtete man noch zu seinen Lebzeiten, aus eigenem Antrieb und mit römischer Genehmigung, gleichfalls einen Tempel direkt an der Kuretenstraße, der Prachtstraße in Ephesus' reichstem Viertel. Zu Ehren des Kaisers wurden nunmehr Spiele abgehalten, und es gab einen Kaiserpriester, der zugleich Hoherpriester war an einem der städtischen Tempel. Zur selben Zeit entstand als Mausoleum eines der reichsten Ephesier die gewaltige Celsus-Bibliothek, deren Fassade heute wieder aufgestellt ist und deren Inneres nicht weniger eindrucksvoll gewesen sein muss.[5]

Die philosophische und wissenschaftliche Tradition der Stadt macht sie vergleichbar mit Alexandrien. Heraklit hatte einst seine Schriften im dortigen Artemis-Tempel deponiert (wo sie sicherlich in dem berühmten Brand untergingen; die Antike kennt nur Fragmente). In der Zeit um 100 n.Chr. wirkte dort Rufus v. Ephesus, einer der größten Mediziner der Antike.[6] Von Artemidor v. Ephesus (bzw., seiner Herkunft nach, von Daldis, s.u. 12.5) besitzen wir fünf Bücher über *Traumdeutung*. Ins Unterhaltungsfach gehört der Roman des Xenophon v. Ephesus, erhalten in einer auf die Handlung reduzierten Epitome (Verkürzung).

Juden lebten in Ephesus seit seleukidischer Zeit (Jos., *Ant.* 16, 27-65), und ihr Status war durch einen - mit starker römischer Nachhilfe erreichten - Beschluss der Stadt geregelt (ebd. 14,262-264): Sie durften ihre Sabbate und sonstigen Riten befolgen.[7] Theodotion, der Bibelübersetzer, der eine Konkurrenzfassung zu den - inzwischen in christlichen Gebrauch übergegangenen - Büchern der Septuaginta schuf, war nach gewissen Angaben ein Proselyt aus Ephesus.[8] Mehr als anderswo lebten die Juden in kleinasiatischen Städten in geregelten Verhältnissen, und Konflikte, wie sie auch Alexandrien oder einmal auch aus Antiochien

[4] Das nötige Gelände musste mit Stützmauern erweitert werden (Miltner 39f) - nicht anders als Herodes sie für seinen Tempelbau errichtete (die heute sog. Klagemauer).

[5] Rekonstruktionszeichnung bei Miltner 57.

[6] Er gehört zu den Hippokratikern, einer gleichfalls in Ionien beheimateten Wissenschaftstradition. Seine Werke sind wenig bekannt, weil fast nur auf Arabisch überliefert. Ein Band in der Reihe „Sapere" ist in Vorbereitung.

[7] Nicht eigens genannt, aber aus anderen Dekreten dieser Serie (*Ant.* 14, 185-267) ersichtlich ist, dass dazu die Überbringung der Tempelsteuer nach Jerusalem gehörte, ein Abfluss von Geld, der ungern gesehen war, aber unter römischer Garantie blieb. Diese jährliche Gabe war gleichzeitig die Begründung dafür, dass Juden außerhalb Jerusalems an keinerlei Opferzeremonien teilnahmen, jedenfalls nicht mitaßen und -tranken.

[8] Irenaeus 3, 21,1 (= Eusebius, *H.e.* 35, 8,10). Aquila, gleichfalls Proselyt, der vor ihm eine wörtlichere Übersetzung der Hebräischen Bibel schuf, soll aus dem Pontus (südliche Schwarzmeerküste) gekommen sein. Zu beiden s. Siegert, *Septuaginta* 84-96.361-365. Beide liegen im 2.Jh., Aquila sogar zeitgenössisch zu Johannes.

berichtet werden, sind nicht bekannt. Erst mit dem Einsetzen der christlichen Mission ergaben sich Reibungsflächen: Diese Ruhestörung scheinen Kleinasiens Juden den Christen übel genommen zu haben, wie diese ihrerseits ihr Arrangement mit dem Heidentum als „teuflisch" denunzierten (Apk 2,9; 3,9).[9] Joh II wie auch die Apk zeugen von heftiger reziproker Feindschaft. Im *Martyrium Polykarps* 12,2 lesen wir sodann, die Juden Smyrnas hätten extra laut den Tod Polykarps, des Bischofs der dortigen Christen, verlangt.

Seit der Einpflanzung des Christentums, einer doppelten sogar (4.1–2), ist Ephesus, Haupstadt der Provinz Asien, ein Zentrum für die Entwicklung des Christentums. Der Dialog Justins mit dem namhaften jüdischen Gelehrten Tryphon soll dort stattgefunden haben (Eus., *H.e.* 4, 18,6). Leute wie Apollos und er bezeugen den reichen Informationsfluss zwischen Stützpunkten des sich ausbreitenden Christentums. Mit dem Aufkommen des Bischofsamtes auch in dieser Region in der 2. Hälfte des 2.Jh.[10] wurde Ephesus wichtigster Bischofssitz Kleinasiens. Längst vorher aber gilt bereits: „Nach Jerusalem ist Ephesus das mit Abstand wichtigste Zentrum des frühen Christentums."[11]

Es wäre ja wohl schade, diese Fülle von Informationen nicht nutzbar zu machen zur Interpretation eines dort entstandenen Textes. Zwar haben sie mit dem Leben Jesu nichts mehr zu tun, umso mehr aber mit der Art, wie dieses den Bewohnern einer sehr anderen Welt vermittelt wird.

4.1 Die Gründung unter dem Einfluss des Paulus

Die Ursprungszeit des ephesinischen Christentums war, soweit sich noch erkennen lässt, äußerst bewegt. Paulus hat, nach einer ersten Berührung mit Ephesus und Auftritten in der Synagoge (Apg 18,19–21), die in Apg 19,1–20,1 beschriebene Zeit, zweieinhalb Jahre, dort zugebracht, hat die korinthische Korrespondenz ganz oder großenteils von dort aus geführt (vgl. 1Kor 16,19); von dort auch dürfte er auch um 53/55 n.Chr. den Galaterbrief geschrieben haben. Unabhängig von ihm war die Grundlegung der dortigen Gemeinde durch seine Schüler Aquila und Priscilla (Apg 18,18.26–28) und durch den alexandrinischen Judenchristen Apollos (Apg 18,24–28; 19,1; vgl. 1Kor 1,12; 3,4–6.22; 4,6; 16,12) vorangetrieben worden. Diesem letzteren ist es v.a. gelungen, Anhänger Johannes des Täufers anzusprechen, die es dort gab. Als Paulus nämlich, von Achaja zurückkommend, in Ephesus eintraf, fand er dort Christen vor, die nur die Taufe des Johannes erhalten hatten und vom Heiligen Geist noch nicht einmal hatten reden hören: Den vermittelte er ihnen durch Lehre und Handauflegung (Apg 19,1–7; es seien etwa zwölf Personen gewesen).

---

[9] Es gibt viele Deutungen dieser Rede von einer „Synagoge des Satans" in Smyrna und Philadelphia; auch an Judenchristen kann gedacht werden. Wahrscheinlicher ist aber, dass in dem Moment, wo die Christen lokale Behörden zu Verfolgungsmaßnahmen provozierten, die Juden sich auf die städtische (und römische) Seite schlugen. So Skarsaune, *We Have Found* 63, der bemerkt: „The local Jews had probably struck a delicate deal with the surrounding society: we don't provoke you, you don't persecute us. For the book of Revelation, the definition of Jewishness (…) is faithfulness, and if necessary martyrdom, not collaboration and compromise."

[10] Mit Vorsicht gesagt. Die Amtsbezeichnung „Bischof" ist vielfach erst im Nachhinein gebraucht worden; mit Bezug auf Meliton v. Sardes z.B. erstmals bei Eusebius.

[11] U. Heckel in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 637.

Paulus kam damals in Begleitung des Missionarspaars Aquila und Priscilla, dessen Reisetätigkeit die Verbindung zu Korinth und sogar zu Rom herstellte (Apg 18,18–21; vgl. Röm 16,3, 1Kor 16,19). Wir befinden uns somit an einer der Schaltstellen der gesamten urchristlichen Mission. Als weitere Boten in westlicher Richtung werden uns Stephanas, Fortunatus und Archaïkos genannt (1Kor 16,17.19). Zur Gemeindestruktur in jener Zeit ist nur bekannt, dass es Presbyter gab (Apg 20,17.28).

Apollos mag in seiner Person eine Verbindung zu Philon, dem jüdischen Alexandriner, dargestellt haben. Er wird uns geschildert als ἀνὴρ λόγιος, also als „wortgewaltig", und als „bewandert in den Schriften" (Apg 18,24) – wichtig in einer Zeit, wo die Christen noch keine Bibeln hatten, jedenfalls keine eigenen. Mit ihm ist das Einfallstor für alexandrinisch-jüdische Philosophie, Philon zumal, prinzipiell offen. Sein Verhältnis zu Paulus dürfte nicht ohne Rivalität gewesen sein, sodass Paulus den Korinthern gegenüber seine Priorität behaupten muss (1Kor 3,6). Ja in dem Schriftzitat 'Απολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν usw. in 1Kor 1,19 könnte eine gewollte, und dann sehr abwertende, Anspielung an den Namen des Apollos liegen.

In Ephesus jedenfalls war Apollos dem Paulus klar zuvorgekommen. Er konnte sich damals als persönlicher Schüler der Prisca und des Aquila ausgeben und hatte von diesen sogar einen Empfehlungsbrief (Apg 18,26f). Das wird es dem Paulinismus und insbesondere dessen Abgrenzungstendenzen gegen jedes andere Christentum in Kleinasien schwer gemacht haben.

Beziehungen der ephesinischen Christen nach Jerusalem sind belegt durch die Reisen des Paulus, bei deren einer auch der Ephesier Trophimus dabei war: Apg 21,28f. Eben dieser, ein Heidenchrist, dem Paulus nach einer Vermutung von Detlev Dormeyer[12] die Tempelinschrift zeigen wollte, die heidnischen Besuchern das Weitergehen bei Todesstrafe verwehrte, ist es, der einen für den Apostel beinahe tödlichen Tumult auslöste (V. 30ff). Das dürfte das Bild der „Judäer" bei den Christen in Ephesus mitbeeinflusst haben. Was soll dieser Ausschluss vom Kult und von vielen Formen der Gemeinschaft, wird man sich dort gefragt haben, wo doch anderswo, in Alexandrien oder hier in Kleinasien, von den Judäern selbst der Anschluss – an Bürgerrechte, an die guten Berufe – durchaus gesucht wird?[13]

4.2 Gegner des paulinischen Christentums in Ephesus

Just in Ephesus nun hat der Apostel solche Schwierigkeiten erlebt, dass er sie einem „Tierkampf" gleichsetzt (1Kor 15,32), ohne freilich seine Gegner zu nennen. Wir erfahren in dem Peristasenkatalog 2Kor 11,24–30 lediglich, Juden wie

---

[12] D. DORMEYER: „Werden der Catholica – Neutestamentliche Thesen", in: A. FRANZ (Hg.): *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*, 2001, 17–35.

[13] Zu Hause also grenzten die Judäer aus; anderswo aber wollten sie nicht ausgegrenzt werden. Hätte man ihnen das vorgeworfen, hätten sie sinngemäß geantwortet: Wir halten uns von euren Kulten fern; was kommt ihr zu unserem? – In diesem Sinne verweisen Philon wie Josephus auf die Attraktivität jüdischer Riten (freilich nur der öffentlichen) und auf heidnische Pilger in Jerusalem (Siegert, „Gottesfürchtige" 147–150). Nächst Ephesus war ja Jerusalem sehenswürdig für seinen gigantischen Tempel. Das nur nebenbei; die Modalitäten der Integration in der Diaspora aber waren und blieben ein heikles Thema.

Heiden, Nichtchristen wie Christen hätten ihm zugesetzt. Zu denken ist an eine längere Haft und an einen Prozess, der nicht rühmlich ausging.[14] Ob ein Konflikt mit den Täuferjüngern zu den Schwierigkeiten gehört, ist nicht deutlich, ja eher unwahrscheinlich, da diese selbst etwas Neues vertraten und nicht die angestammte Religion. Das Joh selbst beschränkt die Ansprüche der Johannesjünger bereits im Prolog (1,8.15) sowie weiterhin (1,19–24 VNT; § 3) mit narrativen Mitteln, jedoch ohne Polemik.

Die Gegner der paulinischen Mission scheinen darum eher die „Volksgenossen" und „falschen Brüder" zu sein, über die er sich in 1Thess 2,15f und 2Kor 11,25f beklagt, also Juden und Judenchristen.[15] In Verbindung mit den tatsächlich aus Judäa kommenden Nachbesserungsversuchen seiner Mission in Galatien (Gal 1,6ff) lässt sich hier auf Ähnliches in Ephesus schließen. Vgl. Kommentar, Exkurs zu § 20.

Wahrscheinlich war es ein Konflikt zwischen Christen, der Paulus veranlasste, auf seiner letzten Gelegenheit, die kleinasiatische Küste entlangzufahren, Ephesus *nicht* zu besuchen, sondern die Ältesten der ephesinischen Gemeinde nach Milet kommen zu lassen, um sich von ihnen – nur von ihnen, auf drittem Gelände – zu verabschieden (Apg 20,17–38). Lukas entschuldigt in Apg 20,16 diesen Entschluss mit Eile: Paulus habe sich vorgenommen, bis zum Wochenfest in Jerusalem einzutreffen. Warum zum Wochenfest? Alternativ oder auch zusätzlich könnte die Eile des Paulus darauf zurückgehen, dass er der dortigen Stadtregierung zur *persona non grata* geworden war.

Damit nicht genug: Kleinasiatische Christen waren es, die ihn anschließend in Jerusalem denunzierten und fast seinen Tod durch Lynchen am Tempel bewerkstelligt hätten, wie erwähnt (Apg 21,27ff). Auf diesem Hintergrund muss man sich schon wundern, dass das VNT und auch das Joh I noch frei sind von jener pauschalen Ablehung des Judentums,[16] mit der wir uns zum Joh II noch werden beschäftigen müssen. Im VNT begegnen sie Jesus im Tempelkonflikt (2,18), sind aber deswegen noch nicht seine Gegner. Jesus selbst gilt der Samaritanerin als Judäer (4,9), und erst ab 18,12 begegnen wir dem Wort „Judäer" wieder im VNT, nämlich in den Überlieferungen von Verhaftung und Prozess Jesu. Auch im Joh I braucht unter *Ioudaioi* nur die Jerusalemer Oberschicht verstanden zu werden, eine längst verschwundene Theokratie, die nicht mehr als Gegner zählte, sondern höchstens noch in gewissen Christen aus der Familie Jesu indirekte Nachfolger hatte (4.3 Ende).

Nimmt man das Gesagte als Spiegel für Verhältnisse zur Zeit des Evangelisten, also in der Generation nach Paulus und noch der nächsten, so hätte das joh.

---

[14] ... weswegen Lukas nichts davon berichtet. Die Anzeichen dafür sind gesammelt und gewertet bei H. Omerzu: *Der Prozeß des Paulus* (BZNW 115), 2002, Exkurs S. 320–331. Der Ort könnte in der Erwähnung des „Praetorium" von Phil 1,13 noch genannt sein.

[15] Unter zahlreichen Darstellungen dieses einstigen Dauerproblems sei genannt: P. Tomson: *If This Be From Heaven ... Jesus and the N.T. Authors in their Relationship to Judaism*, Sheffield 2005 (S. 202–208: „The clash with Jerusalem"): Trennend wirkte die Aufgabe der bereits begonnenen Tischgemeinschaft seitens der Judenchristen, u.z. unter dem Druck steigender antirömischer Spannungen in Judäa selbst.

[16] Der Versuch einer diachronen Sicht ist gemacht in C. Lingad, jr.: *The Problems of Jewish Christians in the Johannine Community* (Diss., Pontif. Univ. Gregoriana), 2001.

Christentum, sobald es ein solches gab, zu einer Koexistenzweise mit dem ephesinischen Judentum durchgefunden – freilich nicht auf Dauer.

Es scheint nämlich, dass Judenchristen (und Synagogengänger) unter dem Einfluss der *birkat ham-minim* (s. u. 6.2) ungewollt und zwangsweise aus christlichen Juden nunmehr jüdische Christen wurden,[17] akzeptiert nur mehr – und auch das nicht ohne Weiteres – unter Heidenchristen. Im Joh II jedenfalls wird dreimal das Verdrängen aus den Synagogen erwähnt (9,22 bei § 38 usw.); nunmehr wird alle Schlechtigkeit und werden alle Verdachte auf die *Ioudaioi* gehäuft, worunter sowohl Juden als auch Judenchristen zu verstehen sind; so in den Zusätzen zu § 44. Weiteres unten 6.2.

4.3 Die „johanneische" Neugründung (oder Parallelgründung)

Carl Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter* 476–486 nimmt aufgrund der oben gezeigten Spuren zahlreicher Konflikte an, dass die erste, stark paulinisch geprägte Christengemeinde in Ephesus ihren Schwierigkeiten erlag und erst eine zweite, „johanneische" Gründung Bestand hatte,[18] wenn auch wiederum keinen leichten. „Johanneisch" bezieht sich hier zunächst auf die Trägergruppe des VNT. Ihr, wenn nicht auch dem Evangelisten Johannes, dürfte Ignatius begegnet sein, als er auf dem Weg von seinem Bischofssitz in Antiochien zum Martyrium in Rom durch Kleinasien kam. Zwar hat auch er sich nur aus gewisser Entfernung (Smyrna)[19] mit einer Delegation ephesinischer Christen getroffen (Ign., *Smyrn.* 15,1), doch in allen erhaltenen Briefschlüssen erwähnt er sie, grüßt von ihnen und dankt für die Unterstützung, die er gerade von den Ephesiern erfuhr (gemäß 3Joh 6!). Auf seinen *Brief an die Ephesier* werden wir noch eigens zu sprechen kommen (4.5).
Nicht unattraktiv ist also das Modell einer „Koexistenz von johanneischen und paulinischen Hausgemeinden".[20] Haben wir mit einem gemischten Auditorium zu rechnen, so ist die Enthaltsamkeit von gewissen Streitfragen (s. § 27 und § 63 zum Herrenmahl bzw. Passa) umso erklärlicher. Jedenfalls musste der Evangelist mit dem paulinischen Erbe seiner Stadt vorsichtig umgehen.[21] Er ist nicht der erste Christ in seiner Stadt. Auch hat er Gegner: In 3Joh 10 (zur Authentizität von 2.3Joh s. folgendes) nennt er, allerdings ohne Ortsangabe, einen gewissen Diotrephes, dem er Herrschsucht nachsagt und jedenfalls die Nichtaufnahme von „Brüdern" aus der Gemeinde des Johannes. Ein Schisma ist im Gang. Hat

---

[17] Vgl. M. de Boer: „L'évangile de Jean et le christianisme juif (nazoréen)", in: D. Marguerat (Hg.): *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (Le monde de la bible, 32), 1996, 179–194 (bes. 202). Die wachsenden Identitätsprobleme der „Nazoräer" (wie man sie fortan nannte, rabb. *Nāçrim*) erhellen z. B. daraus, dass Epiphanius in seiner Polemik (*Panarion* 29; hier 29,7) ihnen sowohl den Namen „Juden" wie auch den Namen „Christen" abspricht.

[18] Vgl. Heckel, *Hirtenamt* 156 f: „Nach Jerusalem ist Ephesus das wichtigste Zentrum des frühen Christentums. Hier hat Paulus die längste Zeit an einem Ort gewirkt (Apg 19 f). Hier haben sowohl die Paulusschule als auch die johanneischen Gemeinden ihren Sitz."

[19] Vielleicht sollte man sagen: aus sicherer Entfernung. Denn Johannes lebte – und wirkte ja wohl auch schon – in Ephesus.

[20] So R. Metzner in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 434 Anm. 117 mit U. Heckel; vgl. diesen selbst ebd. 633.

[21] Ch. Hoegen-Rohls in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 611.

sich Diotrephes etwa – trotz allem, ja deswegen – als Kandidat für ein zu begründendes Bischofsamt über ganz Ephesus präsentiert?[22] Das wäre nicht nach dem Sinn des Seniors gewesen, der entweder die Person des Diotrephes oder das zu schaffende Amt oder beides ablehnte. Er mag bei alledem nur knapp einem der ersten Ketzerausschlüsse entgangen sein (vgl. 5.6.3).

Gleich geblieben war die Situation mit der früheren auch insofern, als es – einigen Anspielungen des Evangeliums zufolge – die Täuferjünger noch gab. Erst später scheinen diese abgewandert oder überhaupt verschwunden zu sein; denn zu den Mandäern des aramäischen Sprachraums ist von Ephesus aus keine Verbindung.

Eine Eigentümlichkeit der joh. Gemeinde in neutestamentlicher Zeit war, dass sie sich nicht diejenigen Strukturen gab, die nachmals als „Frühkatholizismus" (wie ihn die Forschung nennt) erfolgreich werden sollten. Sie verharrt noch in dem von der ersten Christengeneration herrührenden Urzustand, wo „Apostel, Propheten und Lehrer" (1Kor 12,28) die maßgebliche Rolle spielten.[23] Johannes, der Senior, wohlverstanden, gehört zu den Lehrern; zum Apostel hat man ihn erst später stilisiert.

Erst nach ihm kam auch für Ephesus die Übernahme des Strukturmodells, das aus Bischof, Presbytern und Diakonen besteht und in den Pastoralbriefen – gleichzeitig zum Joh I – seine Bezeugung findet.[24] Ignatius, selbst Bischof, hat sich für dieses Modell verkämpft; es schien ihm – und war auch – der einzige einigermaßen wirksame Schutz gegen ein Auseinanderfallen der Gemeinden in verschiedene Richtungen, was Lehre und Ritus betrifft. So wenig Ignatius ein Theologe war (gegen Johannes kann er in dieser Hinsicht nicht antreten), so sehr hat die Folgezeit ihm doch Recht gegeben in der Kirchenpolitik.

Die Synagogen ihrerseits haben ein solches Amt nie gebraucht, da Lehrfragen nicht trennend waren und Fragen des Ritus vom Mutterland aus entschieden wurden. *Presbyteroi*, die es dort auch gibt (stets im Plural), führen einfach nur die Geschäfte; sie sind der Gemeindevorstand, wie heute noch. Christliche Gemeinden hingegen hatten und haben ein „Lehramt" nötig sowie die Möglichkeit, sich über beauftragte Sprecher zu verständigen. Wie Dietrich-Alex Koch feststellt, „ist die Ausbildung des Amtes des *episkopos* die Antwort der dritten Generation auf die Probleme, mit denen sie konfrontiert war."[25] Johannes aber, der Senior, gehört entwicklungslogisch noch der zweiten an.

---

[22] Franz Overbeck hatte eine noch viel weiter gehende Vermutung: dass Diotrephes Bischof von Ephesus geworden sei und die Johannesgemeinde, die dies nicht anerkannte, exkommunizierte. Näheres bei Rese, „Käsemanns Johannesdeutung" 18f. Das erklärt ihm natürlich manche Opposition zum Frühkatholizismus etwa in der Ämter- und in der Sakramentenlehre, welche letztere fast auf Null gebracht werde. Doch wird hier die Chronologie auf den Kopf gestellt. Johannes opponiert nicht gegen den Frühkatholizismus, sondern er setzt dem sich noch bildenden Frühkatholizismus seine eigene, ältere Tradition entgegen.

[23] Noch die *Glosa Psalmorum* zu Ps 147,13f (LXX 147,2f) gibt ein Bild von der Kirche als großer Familie; Leitungsämter oder gar Herrschaftsbefugnisse werden in dem ganzen Werk kaum je erwähnt.

[24] Eine Übergangsstufe ist in Philippi (Makedonien) bezeugt, wo *episkopoi* (im Plural!) und *diakonoi* als Amtsträger angeredet werden (Phil 1,1); *episkopoi* ist hier so viel wie anderswo *presbyteroi;* der Sache nach handelt sich's eher noch um die erste Stufe.

[25] D.-A. Koch: „Die Einmaligkeit des Anfangs und die Fortdauer der Institution. Neutestamentli-

In diese zweite gehören, um noch ein johanneisches Schweigen zu interpretieren, auf palästinischer Seite die Angehörigen Jesu, deren Wortführer noch in Zeiten des Zweiten Tempels Jakobus, sein Bruder, gewesen war. All die judenchristlichen „Bischöfe“ Jerusalems (wie Eusebius, *H.e.* 3, 32 sie anachronistisch nennt) bis zur Zeit Hadrians waren wohl nichts anderes als eine Reihe von Neffen und Großneffen des Nazareners, deren Sitz die christliche Synagoge auf dem „Zion“ (nach jetziger Benennung) war. Der Einfluss dieses „christlichen Kalifats“, wie Harnack es nannte,[26] lässt sich sich in Apg 12,17 ff (wo freilich keinerlei Legitimation gegeben wird, nicht einmal der Titel „Herrenbruder“) etwa ahnen, ebenso in den Paulusbriefen verschiedentlich und in dem Faktum eines *Jakobusbriefs*. Jerusalem war in Zeiten des Zweiten Tempels Ausgangspunkt einer Art von Visitationen, wie Paulus sie in 2Kor 11,5 und 12,11 als Werk von „Überaposteln“ ironisiert. – Demgegenüber mag auffallen und sprechend sein, dass das Joh keinen Bruder Jesu mit Namen nennt,[27] und eben auch nicht den (in Gal 2,9 zu den „Säulen“ gezählten) Zebedaiden.

4.4 Die echten Johannesbriefe (2.3Joh) als internes Zeugnis der Situation

Eine der angenehmen Überraschungen, die sich aus der Schichtenscheidung im Joh nebenbei ergeben, besteht darin, dass der 2. und der *3.Johannesbrief* ohne alle Schwierigkeiten „dem Senior“ zugeschrieben werden können[28] – wie ihr Absender sich dort ausdrücklich nennt. Mit Ausnahme zweier Glossen (2Joh 6a.7b), deren zweite auch noch falsch platziert ist (typisches Merkmal einer Glosse), bieten diese kurzen Texte nichts, was nicht zu Person und Anschauungen des Seniors passte. Sprache und Absichten stimmen mit dem Joh I. völlig überein, nur dass die behandelten Epochen verschieden sind; die Briefe wenden sich an ihre jeweilige Gegenwart. So kann auch ein Wort wie *ekklēsia* (3Joh 6.9) nunmehr begegnen, und *adelphoi* sind nunmehr „Brüder“ im Sinne der christlichen Gemeindezugehörigkeit (3Joh 3.5.10). Irenaeus zitiert einmal (3, 16,8) 2Joh 7f, noch ohne dieses Schreiben vom 1Joh, den er auch kennt, zu unterscheiden.

Im Kanon stehen diese Briefe nicht in chronologischer Ordnung, wie meist naiverweise angenommen wird. Sie sind kein Anhang zum 1Joh, sondern eher, und ganz im Gegenteil, ein Vorspann zum Johannesevangelium. Dass wenigstens *ein* weiterer Brief verloren gegangen ist, erhellt aus 3Joh 9. – Das bloße Erhaltenbleiben der beiden Briefe, die wir noch haben, trotz ihrer situationsbedingten

---

che Beobachtungen zum Problem der Gemeindeleitung“, in: M. Böttcher/A. Schilberg/A.-Ch. Tübler (Hg.): *Die kleine Prophetin Kirche leiten.* FS Gerrit Noltensmeier, 2005, 155,168 (167).

[26] Bestätigt von Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* 282f.

[27] Vgl. Kommentar zu Joh 2,2 (§ 9). Dietzfelbinger, „Der ungeliebte Bruder“: Johannes muss von Jakobus gewusst haben, literarisch (z.B. über Mk 6,3) wie mündlich. Vgl. zu 2,12 (§ 9). – Etienne Nodet hat die These aufgestellt: „James, the Brother of Jesus, was never a Christian“, in: S. C. Mimouni/S. Jones (Hg.): *Le judéo-christianisme dans tous ses états* (Lectio divina, hors série), 2001, 75–85. In der Tat läuft alles, was uns an Aktivitäten von Jakobus berichtet wird, auf eine möglichst unveränderte Konservierung des Judentums hinaus.

[28] Nur die Glosse über den Antichristen 2Joh 7b, eine syntaktisch falsch platzierte Übernahme aus 1Joh 2,18, ist zu tilgen, V. 6a vermutlich auch. Vgl. *Erstentwurf* 12; Übersetzung von 1.2Joh ebd. 15–18.

Kürze und ihrer geringen Übertragbarkeit (die von den besagten Glossen dann wieder erhöht werden sollte) zeigt, dass man einen bedeutenden Absender ehren wollte.[29]

Dies wären demnach die einzigen erhaltenen schriftlichen Äußerungen des Seniors. Ist dieser Schluss richtig, so gewinnen wir daraus ein Bild von der Rolle „des Seniors" in dem ihn umgebenden Christentum. Was die wenigen Verse immerhin besagen, ist dies: Aus eigener Autorität heraus fördert der Senior die Kommunikation und die Reisetätigkeit unter den Christengemeinden. Die „auserwählte Herrin" von 2Joh 1 ist natürlich eine Gemeinde, irgendeine im Einflussbereich von Ephesus. Den Gaius, an den 3Joh gerichtet ist, können wir wegen der Häufigkeit dieses Namens nicht näher identifizieren. Ein gewisser Demetrius wird als verlässlich empfohlen (3Joh 12). Was also aus den beiden Schreiben klar wird, sind v. a. drei Dinge:

- das organisatorische und auch gastgeberische Engagement des Seniors für die Ausbreitung des Christentums in seinem Umfeld;

  diese joh. Tätigkeit des Briefeschreibens wird in Apk 2–3 imitiert;

- eine Front gegen beginnende Gnosis, genauer: gegen Leugnung der Inkarnation (2Joh 7a).

  Hierzu ist 1Joh 4,1–6 die Ausarbeitung. Der 1Joh als ganzer, in der (paulinischen) Gattung des Lehrbriefs gehalten, verfolgt diesen Zweck, wie auch die gleichzeitigen Pastoralbriefe 1.2Tim.

- Vor allem bietet jeder der beiden Briefe am Ende einen Satz, der nunmehr seine Banalität verliert: Sowohl in 2Joh12 als auch 3Joh 13f versichert der Senior, er wolle „nicht durch Papier und Tinte", sondern „von Angesicht zu Angesicht" reden.

Genau diese Auffassung – dass der Logos mündlich sei – ist in dem viel zitierten Papias-Zeugnis (bei Eusebius, *H.e.* 3, 39,4)[30] noch beibehalten. Vgl. 5.6.1–3 sowie unten den Kommentar zu 1,41 (§ 6).

4.5 Ignatius, *An die Ephesier* als externes Zeugnis der Situation

Ignatius hat einen seiner längsten und gewichtigsten Briefe an die Christen von Ephesus geschrieben. Sein Brief *An die Ephesier*, um 110 entstanden (jedenfalls unter Trajan) und in der Sammlung der Ignatiusbriefe an der Spitze stehend,[31] wie dieser Stadt nun mal gebührt, dürfte noch charakteristisch sein für die „vorkatholische" Situation. Hier sendet ein bedeutender Bischof – man könnte sagen:

---

[29] Die syrischen Christen, die im fernen Zweistromland von einem Senior zu Ephesus nichts vernommen hatten (dazu musste schon Eusebius' *Kirchengeschichte* ins Syrische übersetzt werden), haben diese Briefe in ihrer Bibel bis heute nicht. Das lässt darauf schließen, dass das Corpus Johanneum nicht auf einmal ediert wurde. „Gesamtausgaben" kommen meistens später.

[30] Frg. 4 (Kürzinger). Vgl. *Erstentwurf* 120f.

[31] Mit welcher Vorsicht die Ignatiusbriefe zitiert werden müssen, ist unter 1.2 gesagt worden: Die heutigen kritischen Texte sind Rekonstruktionen aus einer späten, gewucherten Überlieferung. Dies sei hier den folgenden Zitaten, auch denen im Kommentar, vorausgeschickt.

ein Metropolit - den Christen einer anderen, nicht geringeren Metropole ein Lehrschreiben zu, das zur Einheit mahnt (Kap. 5; 14) und an Paulus erinnert (Kap. 12), den „Mitmysten, den Geheiligten, den zum Märtyrer Gewordenen". Ihm gedenkt Ignatius gleich zu werden, wenn er als Angeklagter nach Rom zieht, um dort „mit wilden Tieren zu kämpfen" (Ign., *Eph.* 1,2, in Umkehrung der Paulus-Aussage 1Kor 15,32).
Wir sehen hierbei, dass Ignatius an den ephesinischen Verhältnissen vorsichtig Kritik übt. Diese scheinen, um das mindeste zu sagen, „plural" gewesen zu sein. Auffällig ist das Schweigen des Präskripts: Ignatius wendet sich zunächst an keinen namentlichen Bischof, was ein unerklärlicher Affront gewesen wäre, hätte es einen solchen gegeben. Selbst da, wo er den Bischof nicht sofort nennt, im *Magnesierbrief*, würdigt er ihn doch sogleich (Kap. 2) samt Presbytern und einem Diakon (dem er sich höflich gleichstellt) jeweils namentlich, qualifiziert ihn sogar als ἀξιόθεος, „Gottes würdig".
Und in Ephesus? Dort wird in 1,3 (in vergleichbarem Abstand vom Präskript) ein Onesimus erwähnt, „euer Aufseher im Fleische" (ἐν σαρκὶ ἐπίσκοπος). Das klingt nicht, als wäre Ignatius von dessen Würde überzeugt. Es handelt sich anscheinend um Gemeinden ohne *gemeinsamen* Bischof, sondern mit diversen Strukturen,[32] mit oder ohne gemeinsames Ältestengremium oder sonst eine kollektive Leitung. So wie der *1Clem.* die Korinther, so ermahnt nun dieser *Epheserbrief* die joh. Christenheit zur Errichtung eines monarchischen Episkopats und eines dreigegliederten ordinierten Amtes. Wenn dann später, in 20,2, die Aufforderung kommt, sich „dem Bischof und dem Presbyter" unterzuordnen, so ist diese, was die beiden Singulare betrifft, generisch aufzufassen: Dem jeweiligen Bischof und dem zuständigen Presbyter habe man sich unterzuordnen - oder besser noch: sich einen Oberbischof zu setzen. Das ist aber ein unjohanneischer Gedanke; im Joh ist Jesus „Hirte" und Diakon zugleich (letzteres in 13,1 ff § 63). Vgl. Rückblick, Thema 10.5.
Und Johannes? Ignatius erwähnt ihn nicht, obwohl er sein Zeitgenosse sein müsste. Doch wenn Johannes bei jener Delegation nicht dabei war, dann kennt er ihn auch nicht. Auch ein Evangelium von ihm kann er noch nicht kennen. Sollte aber Ignatius gar nichts von dem verehrungsvoll so genannten „Senior" gehört haben? Diese Annahme ist so unwahrscheinlich wie unnötig. Vielmehr lässt sich unschwer angeben, weshalb Ignatius es vermeidet, auf diesen Senior Bezug zu nehmen: Theologisch verhalten sich Johannes und Ignatius so zueinander wie Feuer und Wasser. Das wird sich an mehreren Stellen dieses Kommentars zeigen, bis hin zu Joh 12,24 (§ 61).
Das Schweigen des Ignatius verdeckt eine Verlegenheit. Im Umkreis des Johannes herrschten offenbar immer noch rein charismatische Verhältnisse, die Ignatius allenfalls zu tolerieren, nicht aber zu verstärken bereit war - zumal der Zerfall und die gegenseitige Ausschließung nicht haben auf sich warten lassen (3Joh 9 f).[33] Wenn also Ignatius den Senior nirgends erwähnt, geht das weniger auf die

---

[32] „Da ein monarchisches Amt der johanneischen Herrschaftskritik widerspräche ...": U. Heckel in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 630 zu 21,15-18 (s. u. im Kommentar). Eph 4,11, ein Plädoyer für ordinierte Ämter, vermeidet den Ausdruck „Bischof".

[33] Genauer gesagt: Wo keine Zentralinstanz da ist, da wird der gegenseitige Ausschluss rasch zum Zerfall.

Unbekanntheit von dessen Person zurück als auf kirchenpolitische Meinungsverschiedenheit. Ferner, und ganz schlicht, beruht es auf der Unkenntnis von dessen noch gar nicht veröffentlichtem Evangelium. So gesehen, ist es sogar erstaunlich, wie viele johanneische Vokabeln dennoch im Epheserbrief des Ignatius, gleich im Präskript, Aufnahme finden: πλήρωμα, ἀληθινός, θέλημα τοῦ Πατρός. In *Philad.* 7,1 hat man sogar ein Zitat aus Joh 3,8 und 8,14 finden wollen; doch ist es nicht spezifisch genug, um ein veröffentlichtes Joh vorauszusetzen.[34] Umgekehrt begegnet einiges an ignatianischen Formulierungen, Werten und Idealen im Joh, dann aber meist im Modus der Ablehnung, wie der Kommentar zeigen wird.[35] In Ephesus aber kämpfte die Johannesschule fortan um ihre Selbstbehauptung gegenüber dem petrinisch-paulinischen Christentum, wie es sich, durch Ignatius gestärkt, auf der Achse Antiochien-Rom etabliert hatte.

> Insbesondere die Herausgeber des Joh haben sich Mühe gegeben, die Ansprüche eines Märtyrers in Grenzen zu halten: Sie tun es an der Person des Petrus in Joh 21,15–23 (hier Anhang II), und sie tun es wohl auch im Verstärken einiger μαρτυρία-Stellen des übrigen Evangeliums: 3,11 f (bei § 15) u.a.

Man halte dagegen Ignatius, *Röm.* 4,1, wo dieser Bischof mit seinem Transport nach Rom die Erwartung verbindet, „für Gott zu sterben"; ja er sagt: „Weizenkorn Gottes bin ich, und durch Zähne von Tieren werde ich gemahlen". Hierauf weiß Johannes in aller Ruhe zu antworten (12,24 § 61).

4.6 Die Deuteropaulinen als Bindeglieder zwischen paulinischem und joh. Christentum

Um diese Zeit (frühes 2.Jh.) meldet sich auch die Paulusschule wieder und erinnert an die paulinischen Ursprünge des kleinasiatischen Christentums. Der *Epheserbrief* – wie auch immer sein Titel zustande kam, der ja in den Handschriften schlecht verankert ist – scheint ein Versuch zu sein, die alte Verbindung wieder zu stärken.[36] Er kommt vermutlich aus der Feder desjenigen, der das paulinische Corpus zusammengestellt hat und nunmehr ediert. Sein Zusatz (oder wessen auch immer er ist) in Röm 16,25–27 lässt den Geschmack des 2.Jh. für das Mysteriöse und Spekulative erkennen, dem das edierte Joh alsbald folgen sollte.

Der *Epheserbrief* ist, von seinem Titel ganz abgesehen, auch inhaltlich nicht uninteressant als Rückblick auf gehabte Kämpfe, welche die „Trennwand" zwischen Juden und Christen aufgehoben hätten (Eph 2,11–22). Wir sagen es im Konjunktiv, denn die Trennwand ist, um ein Stück verschoben, durchaus geblie-

---

[34] Wir schweigen von den Joh-Zitaten, die sich in den früher edierten Langfassungen der Ignatiusbriefe finden, aber nicht mehr in der Ausg. Funk/Bihlmeier.

[35] Gern imitiert wird von der Johannesschule die Polemik: Wenn Ignatius in *Eph.* 17,1 u.ö. sich heftig gegen „den Herrscher dieses Aeons" abgrenzt – was Trajan meinen dürfte –, so tut dies das Joh II nicht minder in 12,31 (bei § 61, s.d.) usw., nunmehr eher schon auf Hadrian bezogen. Dieser hat Christen wie Juden gegen sich herausgefordert, wohingegen Trajan, wie gerade seine Korrespondenz mit Plinius zeigt, auch großzügig sein konnte.

[36] U. Heckel: „Die Einheit der Kirche im Johannesevangelium und im Epheserbrief", in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 613–640 (613 f: Lit.).

ben. Eph 2 gibt keine Formel des Zusammenlebens von Juden und Christen oder einer Koexistenz von Altem und Neuem Bund, wie man es heute möchte, sondern er betreibt die Beerbung des Alten Bundes durch das Volk des Neuen.[37] Die Hauptfrage bleibt ungeklärt; man erfährt nichts darüber, wie ein Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen konkret beschaffen sein soll.

Mit einem Wort erwähnt sei auch der dem Eph nahe verwandte, wohl etwas ältere *Kolosserbrief*, gerichtet an eine Gemeinde in Phrygien, etwa 200 km östlich von Ephesus und nicht weit von Hierapolis, der Stadt des Papias. Der Christushymnus Kol 1,15–22,[38] gibt dem Johannesprolog inhaltlich Unterstützung. Was hingegen Fragen des Selbstverständnisses der Kirche betrifft, so steht der *1.Petrusbrief*, an eine christliche Diaspora in den fünf Provinzen „Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien und Bithynien" gerichtet (1Petr 1,1), Christen dieser Gegenden in Verfolgungszeiten bei. Unter dem Namen des Petrus wird christlich-Allgemeingültiges mit paulinischen Ansichten verbunden; in einem eminenten Sinn ist dies ein „katholischer" Brief. Dem Joh steht er darin nahe, dass das Wort *episkopos* „Bischof" nur für Christus verwendet wird (1Petr 2,25); das passt am ehesten auf eine vor-episkopale Entwicklungsphase der angesprochenen Gemeinden. Dieser Brief, der von den Johannesschülern Polykarp mit mehreren Textstellen[39] und von Papias mit Titel zitiert wird, müsste zum Joh I gleichzeitig sein. Leider ist die Art der Verfolgung oder Zurücksetzung, auf die er anspielt, nicht näher zu bestimmen. Man lebt in der Unbehaustheit eines starken Befremdens gegenüber der umgebenden Gesellschaft („Welt"), aber noch nicht in Feindschaft zu ihr. Der Vergleich liegt also eher mit dem Joh I nahe als mit dem Joh II.

4.7 Das Sendschreiben nach Ephesus (Apk 2,1–7) und das weitere Schicksal der Johannesgemeinde

Eine gewisse Selbstdarstellung gibt sich das ephesinische Christentum johanneischer Prägung in dem Sendschreiben an die Ephesier, dem (gebührenderweise) ersten in der Reihe: Apk 2,1–7. Im Großen und Ganzen lobend, meldet es doch von Flügelkämpfen mit Scheinaposteln (2,2), ja mit einer ganzen Richtung, genannt Nikolaiten (2,6), deren Identität hier nicht weiter interessiert, außer dass der ihr nachgesagte Libertinismus[40] bereits auf eine Art von Gnosis (oder was man dafür hielt) hinweist.

Der Gemeindekern der Ephesier muss sich seinerseits sagen lassen, er habe „die erste Liebe verlassen" (2,4). Der Enthusiasmus von Joh 13–17 hatte sich anscheinend – wen wundert's? – nicht durchgehalten. Eine der Folgen davon ist, dass man in Ephesus eines Tages auch zur Kirchenordnung überging mit einem Bischof an der Spitze, wie gesagt. Der Enthusiasmus des Zusammenlebens, das in

---

[37] M. Rese: „Wer war Israel als Gegenüber der ersten Heidenchristen?" in: F. Siegert (Hg.): *Israel als Gegenüber* (SIJD 5), 2000, 147–157 (154).

[38] Auch dieser ist (wie schon Eph 2,11–17) durch Prosarhythmen geschmückt, wie sie sonst nur Lukas und den Autoren des Hebr und des Jak zur Verfügung stehen.

[39] Die Datierung des Polykarpbriefs ist schwierig; denn auch hier dürfte ein Pastiche aus aus mehreren Briefen vorliegen. Der *Polykarpbrief* 7,1 zitiert übrigens das Antichrist-Wort 1Joh 4,2f, das auch in 2Joh 7 als Glosse eingedrungen ist.

[40] Eusebius, *H.e.* 3, 29, aus Clemens v. Alexandrien, *Strom.* 2, 118; 3, 25f.

seiner Intensität den Schilderungen von Apg 2,34–5,42 noch in trajanischer Zeit entsprochen haben kann, hatte wohl über dessen evtl. Strukturprobleme hinweggetragen (wie sie auf Jerusalemer Seite bereits spürbar waren: Apg 5,1–11; 6,1f). Es mag die Schwäche des joh. Christentums gewesen sein, dass es den Weg von urchristlichem Enthusiasmus zu festen Strukturen lange nicht fand.

1Joh 2,12–14 deutet immerhin an, dass in der Johannesschule eine gewisse Ständestruktur gefördert wurde.

In 2Joh 9 erfahren wir nun auch, dass es in der joh. Gemeinschaft Leute gibt, die „vorangehen" (πᾶς ὁ προάγων),[41] und prompt auch solche, die in der *ekklēsia* gerne Erste wären (3Joh 9). Vor dieser Person, Diotrephes, warnt der Senior namentlich. Seine Herrschaftskritik, auf die einstigen Jerusalemer Verhältnisse bezogen, wird uns noch beschäftigen (bes. zu § 20, Stichwort „Herrschende"). In diesem Zusammenhang fällt nun, auf die Gegenwart des Johannes bezogen,[42] das Wort *ekklēsia*, u.z. wohl noch, wie bei Paulus, primär auf die jeweilige Kultversammlung bezogen, um nach dem Wenigen an Kontext zu schließen, das wir haben. Gemeint ist in 3Joh 6 des Johannes eigene Gemeinde, in 3Joh 9 die des Angeredeten, Gaius. Über etwaige Strukturen dieser Gemeinden ist direkt nichts zu erfahren. Wir werden aber im Evangelium selbst den joh. Kommentar zu dem finden, was sich christliche „Ämter" nennt: § 63 (die Fußwaschung).
So weit der joh. Befund, den wir oben (4.4) schon als ein gewisses Tauziehen mit Ignatius erkannten, jenes Bischofs von Antiochien, der, auf die gesamte nichtjohanneische Tradition gestützt, den kleinasiatischen Christengemeinden Ratschläge zu geben versuchte, sicher zu des Seniors Missvergnügen. Der war nicht bereit, sich in neue und festere Strukturen zu fügen.
Freilich, ganz ans Ende der Probleme ist er damit nicht gelangt, und eine „zukunftsfähige" Kirche hat er nicht hinterlassen. Dass das Fehlen politischer Strukturen zu umso unkontrollierbarer Ausübung von Herrschaft Gelegenheit gibt, hat Johannes im Fall des Diotrephes ja erfahren, hat es aber nicht weiter bedacht. Vielleicht stand Ignatius in seinen Augen nicht viel besser da. In der Folgezeit jedoch wurde zwangsläufig die petrisch-paulinische Allianz die erfolgreichere. Sie begründete ein „Amt" (*diakonia*) samt den nötigen Differenzierungen; sie schuf einen klugen Kompromiss zwischen Geist-Erfahrung (erfahrenem Charisma) und Erfahrungswissen weltlicher Art.

4.8 Die Pastoralbriefe und die Gefahr der Gnosis

Auch die spätesten Deuteropaulinen, die längst ins 2.Jh. gehören, beschäftigen sich noch bemerkenswert oft mit der Situation in Ephesus. Beide Briefe *an Timotheus* richten sich – historisierend – an diese Stadt und überhaupt an „Asien" (1Tim 1,3; 2Tim 1,18; 4,12). Sie rufen den Ursprung des dortigen Christentums in der paulinischen Mission in Erinnerung. Ein aktueller Bezug könnte in 1Tim 1,19 vorliegen, in der Nennung zweier kleinasiatischer Christen, die „am Glau-

---

[41] Die Mehrheit der Handschriften hat hier sogar παραβαίνων; man hat den Ausdruck (der zwar in Mk 10,32, auf Jesus bezogen, vorgegeben war, aber auch dort schon gegenüber den großen Synoptikern isoliert ist) nicht mehr verstanden.

[42] Mt 16,18 und 18,17 sind demgegenüber Anachronismen, Prophetien *ex eventu*.

ben Schiffbruch erlitten" hätten; vgl. 2Tim 2,17f mit Erwähnung eines der beiden und eines anderen.[43] Sofern es diesmal tatsächlich Glaubens- und nicht Disziplinfragen waren, könnten sie mit der Inkarnationsthese (vgl. 2Joh 7a) oder auch mit der präsentischen Eschatologie zusammengehangen haben (vgl. 2Tim 2,18).

Ihrem Charakter nach sind diese Stellen zunächst nur pseudo-historische Reminiszenzen an die Zeit der Aktivität des Paulus. Setzt man sie jedoch in ihre zu vermutende Entstehungszeit, das 2.Jh., zeitgenössisch zur Johannesschule, so geben sie uns Auskunft über eine Bedrohung des dortigen Christentums, die weitaus gefährlicher war als die einstige Konkurrenz mit den Täuferjüngern. Die „gesunde Lehre" geriet ins Hintertreffen angesichts von „Mythen", denen man sich „nach eigener Begierde" zuwendet und die „die Ohren kitzeln" (2Tim 4,3f). In 1Tim 1,7 heißen sie „Mythen und endlose Genealogien" (jetzt nicht mehr Jesu, sondern sicherlich irgendwelcher Aeonen-Hierarchien), „welche eher Spitzfindigkeiten[44] enthalten als die (Heils-)Ökonomie Gottes im Glauben" – insgesamt eine „Mataeologie" (1,7; Spottwort im Kontrast zu der joh. „Theologie", eine „Leere" statt der „Lehre"), vorgebracht von angeblichen Gesetzeslehrern. Diesen gegenüber sei festzuhalten, dass „dem Gerechten kein Gesetz gilt" (1,9, eine inhaltlich, wenn auch nicht sprachlich, durchaus joh. Maxime).

Noch zu vergleichen sind Tit 1,14 („jüdische Mythen") und 2Petr 1,16 („ausgeklügelte Mythen" – Hinweis auf sich bildende gnostische Systeme), womit auch schon der gesamten Bestand von μῦθος-Stellen im Neuen Testament genannt ist. Hier wird endlich fassbar, was seit 1Tim 6,20 als *Gnosis* bekannt und als Konkurrenz zur Kirche gefürchtet ist. Gemeint ist eine Remythisierung jüdisch-christlicher Lehren auf paganer Grundlage, nämlich einer negativen Bewertung der Schöpfung und dem damit einhergehenden, höchst unbiblischen Dualismus,[45] wie er dann z.B. in einem *Apokryphon des Johannes* (N.H. II *1*, III *1*, IV *1* u.ö.), dessen Hauptinhalt Irenaeus bereits kennt, ausgeführt wird. Der letztlich persische Ursprung dieses Dualismus hat lange nach einer vorchristlichen Gnosis suchen lassen; es gibt sie aber erst als das hier beschriebene Gemisch.[46]

Um nur einen von dessen Bestandteilen hier noch anzuführen, wozu der oben genannte Ignatius den frühesten Beleg liefert, ohne schon Gnostiker zu sein: Dass der Logos „aus dem Schweigen (σιγή) hervorgegangen" sei, finden wir –

---

[43] Einer der beiden in 1Tim 1,19 Genannten heißt Alexander, soll also vielleicht der Alexander von Apg 19,33f sein, ein Jude, der dort im Konflikt um das Artemis-Bild das Wort ergreifen möchte, aber nicht erhält. Jedenfalls wird er nicht zu den eigenen Leuten gezählt.

[44] Zu dem seltenen ἐκζήτησις vgl. Bar 3,23.

[45] Eine Schlüsselstelle für die Ablehnung des Gottes Israels in den Nag-Hammadi-Schriften ist das stets negative Zitat von Ex 20,5 bzw. Jes 44,5; Stellen gesammelt bei Siegert, *Nag-Hammadi-Register* 3 unter *anok pe.* Die Ich-bin-Worte – nicht Jesu, sondern des Gottes der Schöpfung – werden im Namen des „Menschen" höhnisch zurückgewiesen. Mit dem Johannesprolog ist derlei nicht vereinbar.

[46] Unter vielen Darstellungen, die es gab und die es noch geben wird (Bibliographie hierzu: Frey/Schnelle, *Kontexte* 643 (Anm. 11)-644 (Anm. 14) – E. E. Popkes), sei hier erwähnt W. Burkert: „Kritiken, Rettungen und unterschwellige Lebendigkeit griechischer Mythen zur Zeit des frühen Christentums", in: R. von Haehling (Hg.): *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, 2005, 173–193 (183ff).

nach einem schwachen Vorspiel in Weish 18,14f – erst in Ign., *Magn.* 8,2. Diese *Sigē* (als Name) wurde alsbald zum Aeon hochgesteigert, zu einem von vielen in einer Spekulation, die die Geschichte verließ, die israelitische wie die der Kirche, und zu einer prinzipiellen Weltflucht aufrief. Praktisch gesehen, war Ignatius mit seinem Wunsch nach dem Martyrium schon auf halbem Wege dahin, nicht jedoch in seiner Lehre.
Dies alles macht im Nachhinein klar, wie recht Johannes hatte, als er seinem Evangelium einen sowohl schöpfungs- als auch offenbarungstheologischen Prolog vorausschickte, der so wenig mythisch ist, dass er Genealogien gleich welcher Art von vornherein ersetzt. Auch verdient seine prinzipielle Weltbejahung beachtet zu werden, deutlich wiederholt in 3,16 (§ 15) und durchgehalten bis zu dem Trostwort 16,33 (§ 73): Auch die von Jesus bereits „überwundene" Welt ist ein Ort der Bewährung.

Die Johannesschule hat diesen Optimismus aufgegeben, indem sie der guten Schöpfung einen „Herrscher dieser Welt" entgegensetzt (worin die Rezeption zumindest eine Art Satan sah), 12,31 (bei § 61) usw.: Dessen Ablehnung färbt auf den Kosmos insgesamt ab. In Apk 12,3–17 u.ö. wird dieser „Herrscher" zum „Drachen" stilisiert,[47] Mythisches aus dem Alten Testament erneuernd. So entsprach es wohl eigenen Ängsten, eventuell auch der größeren Publikumswirksamkeit der neuen Lehre.

4.9 Das Auslaufen der joh. Sondertradition

Die von Johannes repräsentierte Tradition muss sehr breit gewesen sein und stellte nicht nur den Stoff seines Evangeliums. Eine ähnliche Sprache spricht in mancher Hinsicht der *Hebräerbrief*, der noch ein Dokument aus der Zeit des Zweiten Tempels sein dürfte, an Judenchristen in Rom gerichtet (s.u. 7.2). Uns repräsentiert er etwa das, was ein Apollos gewusst haben dürfte, auch den Stil, in dem er es als eloquente Person vermutlich ausgedrückt hat. Im Kommentar wird uns der *Hebräerbrief* öfters dienlich sein als Beleg für ältere Sprechversuche der mit dem Joh verbundenen Tradition.
Was Ephesus angeht, so treten neben und nach Johannes „Senioren" im Plural auf; so bei Papias, so v.a. bei Irenaeus, der seine eigenen Lehrer so bezeichnet und häufig zitiert bzw. referiert. Bis zu ihm scheint das johanneische Christentum in Ephesus keine festen Strukturen gehabt, sondern seinen charismatischen Charakter bewahrt zu haben. Wann sich das änderte, wissen wir nicht, denn wir erhalten eine Bischofsliste für Ephesus weder bei Irenaeus (der Polykarp ersatzweise als Zeugen nimmt und danach nur den paulinisch-johanneischen Ursprung der Gemeinde erwähnt, 3, 3,4) noch in Eusebius' *Kirchengeschichte*.
In Polykrates v. Ephesus bekommen wir dann aber einen Bischof zu fassen, der sich der joh. Tradition zurechnet. Sein Schreiben an Bischof Viktor v. Rom betreffs des christlichen Passa (bei Eusebius, *H.e.* 5, 24f) lässt sich um 190 ansetzen.[48] Darin nennt er seine immerhin schon sieben Vorgänger seine „Verwand-

[47] Burkert a.a.O. 193 leitet unser dt. „Drache" überhaupt aus Apk 12 ab. – Vgl. noch unten 6.3.
[48] Vgl. *Erstentwurf* 124; B. Mutschler in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 723f. Dieser Text war noch Hieronymus wichtig genug, um in seinem *De viris illustribus* 45,2–6 übersetzt zu werden.

ten" (συγγενεῖς dreimal; synonym dazu ὁ λαός):[49] Anscheinend waren es, wenn die Sprache nicht mittlerweile metaphorisch wurde, immer noch Judenchristen, und auch er wäre einer; und sie folgten einem Ritus der Judenchristen.[50] Noch bis ins 3.Jh. ist danach der Konflikt um den Ostertermin weitergegangen, bis schließlich die kleinasiatischen Gemeinden sich der von Rom aus verfochtenen synoptischen Datierung des Todes Jesu beugten: Nicht sein Tod, sondern sein letztes Mahl mit den Jüngern sei zeitgleich mit dem jüdischen Passa gewesen, womit das Fest selbst sich von dessen Termin lösen konnte. Die Lösung erfolgte dann unter dem Einfluss des alexandrinischen Christentums um 200. In Syrien brauchte sie noch länger.

Damit war die Eigenständigkeit der joh. Tradition an mehreren Stellen aufgegeben. Es darf schon hier vermutet werden, dass das Schweigen des Evangelisten zur Frage der Sakramentspraxis, insbesondere jener des Abendmahls, mit dem schon zu seiner Zeit schwelenden Streit zusammenhängt. Er selbst war nicht die Person, die solche Scheite aus dem Feuer geholt hätte – so wie er ja für ein ordiniertes Amt offenbar nicht zur Verfügung stand. Er entweicht dem Kampfgebiet in eine dritte, die mystische Dimension.

Gesamtkirchlich wurde zwei Generationen nach ihm in der Schaffung eines ntl. Kanons ein Ausgleich der Unterschiede bewerkstelligt. In diesem Zuge hat der Evangelist Johannes – mit Nachhaltigkeit bis heute – durch Identifizierung mit dem Zebedaiden seine Identität eingebüßt. Irenaeus, ein Abkömmling der Johannesschule, hat dieses Angebot (und Opfer!) in bischöflicher Verantwortung in die Großkirche eingebracht. Die Motive dazu sind offenkundig und waren in der gegebenen Situation unabweisbar; vgl. unten 5.2 und öfters im Kommentar (z.B. Exkurs zu § 7).

Dennoch blieb, wie es scheint, gerade in Gallien, der Wahlheimat des Irenaeus, noch eine feine Spur einer joh. Traditon. Noch im frühen Mittelalter gab es dort *seniores* als Lehrstand an den Klöstern. Eine *Glosa Psalmorum ex traditione seniorum* aus dem 7.Jh., unlängst erst ediert, mag der letzte noch greifbare Ausläufer dieser Tradition sein. Gesamtbiblisch angelegt (wie schon die Theologie des Irenaeus), reichhaltiger aber noch als diese, argumentiert sie an entscheidenden Stellen noch immer johanneisch.[51] Der Kirchengeschichte gilt sie als Zeugnis eines von Rom selbstständigen Christentums, nämlich des sog. Rhone-Mönchtums, zurückgehend auf Lyon. Dieser Text, der kaum Chancen hat, heute noch von irgendjemandem gelesen zu werden (ediert wurde er um seiner Vetus-Latina-Zitate willen), ist in den folgenden Kommentar mit eingearbeitet. Es ist eine biblische Theologie von noch ganz antikem Zuschnitt und durchaus in joh. Tra-

---

[49] Die Zahl von 7 Vorgängern lässt sich in dem halben Jahrhundert, das seit Johannes vergangen ist, leicht unterbringen, wobei aber hier wie im Jerusalem der Anfangszeit und in Philippi auch ein kollektiver Episkopat üblich gewesen sein kann.

[50] Über diesen s. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* 292.

[51] So wird z.B. für die Vollmacht der Kirche nicht Mt 16,18 zitiert, sondern Joh 20,22f (zu Ps 45[44],3 und 104[103],3), wie auch Melanchthon in der deutschen Fassung seiner *Loci* bevorzugte. Quantitativ freilich und in illustrativer Absicht wird Mt häufiger zitiert. Der Theologe hinter alledem ist inzwischen Augustin. – Wovon wir schweigen, ist die ganz dt-joh. Judenfeindschaft dieses Kommentars. Der Theorie einer Kirche „aus Juden und Heiden", die auch hier noch vorkommt, wird praktisch der Boden entzogen.

dition, wenn man nach dem Gewicht (nicht der Zahl) der Belege geht. Freilich ist auch sie, wie zu erwarten, deutero-johanneisch geprägt, etwa in der Rede von „Geboten" Gottes im Plural.

5. Johannes „der Senior" als Autor

Was kaum zu hoffen war: dass uns die literarkritische Analyse des Johannes-Textes ein Autorenwerk offenbaren würde, ist eingetreten nach der Wiederherstellung des Erstentwurfs. Was die Frage nach dessen Verfasser betrifft, so ist nunmehr nichts einfacher, als uns die Nachrichten zu halten, die wir haben. Alles was uns über Johannes, den Verfasser des Vierten Evangeliums, in vorirenäischen Quellen berichtet wird, passt nahtlos auf den bereits gewonnenen Text.

5.0 Zum Charakter der außerkanonischen Quellen

Die Nachrichten, die wir über den Evangelisten Johannes haben, sind nicht etwa unhistorisch, wie immer gesagt wird; sie müssen nur fachkundig gelesen werden. Die erst bei Irenaeus auftretende und dort aus sehr bestimmten Gründen auftretende Identifizierung des vierten Evangelisten mit einem der zwölf Jünger, der zufällig denselben (im Land Israel häufigen) Namen trug, konnte nur bei naiver Lektüre verwirren. Denn es war in der Kaiserzeit zumindest den Intellektuellen stets klar, dass Genealogien Konventionen sind,[1] zu praktischen Zielen getroffen, und keine Fakten. Das große Publikum freilich mochte sie dann rasch im Literalsinn glauben, und irgendwann glaubte sie vielleicht sogar jeder; aber das ist ein Nebenproblem und gehört zur Wirkungsgeschichte der betr. Entscheidungen, die selten zu einer Revision geführt hat. Doch halten wir es hier mit Bultmann: Man muss den Mythos nicht eliminieren, sondern interpretieren.
Das Hauptproblem bei der Nutzung der überlieferten Nachrichten über den vierten Evangelisten war bisher ein anderes, nämlich einen Text zu finden, der sich ihnen plausibel – d.h. widerspruchsfrei – zuordnen lässt. Ist dieser mit den im 2.Abschnitt bereits genannten Mitteln gewonnen, wird auch die Anbindung außertextlicher Daten höchst einfach, und deren Gewirr klärt sich von selbst. Die Regel ist: Solange diese Nachrichten noch von einem in Ephesus wirkenden „Senior" wissen, der nicht identisch ist mit anderen Personen, die auch am joh. Corpus mitschrieben, sind sie verwendbar. Sobald jedoch der Autor der *Apokalypse* zeitlich an den Anfang des joh. Corpus gestellt wird, mit einem Datum gar unter Domitian, sind die Verwechslungen unvermeidlich, und die historischen Bezüge gehen verloren.
Für Details der hier fälligen Quellenkritik s. *Erstentwurf* 118–126, eine Antwort

[1] Sie gehören damals zu dem, was Perelmans Argumentationstheorie unter dem Oberbegriff *objets d'accord* zusammenfasst (vgl. Siegert, *Argumentation* 32 ff). Bis heute gibt man als Datum der Gründung Roms die Zahl 753 v.Chr. Wer soll das jemals aufs Jahr genau festgestellt haben? – Vielmehr war es ein Kompromiss römischer und griechischer Gelehrter in republikanischer Zeit, der dem Hellenismus ehrenhalber die Präzedenz ließ (die Olympiadenzählung beginnt kurz vorher, 776).

auf Martin Hengels minutiös recherchierte *Johanneische Frage*. Die meisten Texte sind im Original abgedruckt bei Aland, *Synopsis* 547–554.[2]

5.1 Die Nachrichten des 2. Jh.

Ein unerwartetes Nebenprodukt der literarkritischen Arbeit am Vierten Evangelium ist die Wiedergewinnung von dessen Autor. Er ist keineswegs ein Unbekannter. Was uns die Kirchenschriftsteller des 2. Jh., v. a. Irenaeus, aus älterer Tradition über ihn berichten, gewinnt unter den eben gemachten Voraussetzungen die bisher fehlende Glaubwürdigkeit: Er habe Johannes geheißen und sei Senior (πρεσβύτερος) der ephesinischen Gemeinde gewesen sowie Haupt einer ganzen Schule von πρεσβύτεροι, aus der auch des Irenaeus unmittelbare Lehrer stammen. Auch sei er sehr alt geworden und habe noch unter Trajan (reg. 98–117) gelebt. So Eusebius, *H.e.* 3, 23,3.4 (zwei Zeugnisse, aus Irenaeus v. Lyon und Clemens v. Alexandrien). „Senior" war also sein persönlicher Titel, den er, wohl aus Bescheidenheit, anstelle des Namens führte (2Joh 1; 3Joh 1).[3] Nur dieser Titel identifiziert ihn und ersetzt gewissermaßen ein Patronym, das er nämlich nirgends trägt und wohl auch in der hellenistisch-römischen Welt nicht zu tragen begehrte. – Sein anderer Titel, schon fast sein Beiname, ist „Jünger des Herrn".[4] Den darf man nicht historisieren; er ist nachösterlich gemeint (unten 5.3), wie denn auch der gelegentlich begegnende Aposteltitel.[5]
Als Name wird einhellig genannt: Johannes. Das ist für Kleinasien ungewöhnlich, denn im Diasporajudentum der römischen Zeit ist er nicht belegt. Aus diesem kann der Autor also nicht stammen. Sein Name weist vielmehr auf eine Herkunft aus dem jüdischen Mutterland, wo allein die Namen der makkabäischen Brüder und andere dieser Art üblich waren.[6] Die Kenntnis der judäischen Verhältnisse einschließlich der Sprachen erklärt sich für unseren Evangelisten also hieraus, aus einer Jugend in Judäa.
Geographisch ist nichts einzuwenden gegen die erhaltenen Nachrichten. Chronologisch auch nicht; vielmehr ist für eine Wirksamkeit des Seniors „unter Trajan" reichlich Platz. Übrigens ist Trajan bekannt als der erste einer Reihe römischer Kaiser, die den Kult des Herakles förderten, jenes Gottmenschen, den die Philosophen jener Zeit zum „Logos des Alls" erklärten. Wir werden auf die „Herakleologie" jener Zeit, die der Ausbildung einer Christologie Vorschub geleistet haben dürfte, am Schluss wieder zurückkommen (Rückblick, Thema 10.1.1).
Terminus a quo für die Datierung sind die synoptischen Evangelien, die um 100

---

[2] Vgl. B. Mutschler in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 696–707; Schaubild der irenäischen Traditionsverhältnisse ebd. 708.715. Noch kürzer informiert die Tabelle ebd. 726 f. Streicht man das Wort „Zebedaide" auf dieser Seite, hat man das Ergebnis.

[3] Hierzu *Erstentwurf* 15–18 (Übersetzung der Texte) und Verweise. Die Analogielosigkeit des singularischen Senior-Titels hat historischer Forschung – besonders einer auf nichts Neues gefassten – Schwierigkeiten bereitet. So erfährt der Senior nichts als eine Verlegenheitsnotiz und literarische *praeteritio* in A. Campbell: *The Elders. Seniority within Earliest Christianity* (Studies of the N.T. and its World), 1994, 207 f.

[4] Hierzu neuerdings B. Mutschler in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 697 f (Lit.).

[5] Stellen ebd. 699 f.

[6] In der Diaspora waren sie unüblich, schon weil sie barbarisch klangen und dort auch keinen Symbolwert hatten.

komplett und auch im Umlauf gewesen sein dürften. Was aber den *terminus ad quem* betrifft: Der erste materielle Zeuge des edierten Joh, p52, wird der Schrift nach gegen die Mitte des 2. Jh. angesetzt, womit die Zeit Hadrians und evtl. noch seines Nachfolgers für alles zur Verschriftlichung und Verbreitung des Joh Nötige zur Verfügung steht.
Solchermaßen gewinnen wir einen Autor für unseren Text; es bedurfte hierzu freilich auch eines Textes für den Autor.

5.2 Die nachträgliche Einbeziehung des Seniors in die Zwölferliste

Dass Johannes „der Senior" derselbe sei wie Johannes der Zebedaide, einer aus Jesu Zwölferkreis, ist eine Zweckbehauptung, die sich nicht früher findet als bei Irenaeus (ca. 180), dort dann häufig.[7] Er verwendet diese Behauptung zur Verankerung des Vierten Evangeliums im sich bildenden neutestamentlichen Kanon, zugleich auch schon zur Sicherung des edierten Textes. War einst der Text des Septuaginta-*Nomos* mit einer Legende (der des *Aristaeosbriefes* nämlich) für unantastbar erklärt worden, so geschieht nun gleiches mit ähnlichen Mitteln zugunsten des kirchlich rezipierten Johannesevangeliums.
Theologiegeschichtlich ist hier eine Fusion zu beobachten. Bereits seit dem Doppelwerk des Lukas werden die „Apostel", eine bei Paulus noch unbegrenzte Gruppe, mit den in Mk 3,14–19 genannten Zwölf identifiziert.[8] Wir werden sehen (zu § 7), dass der joh. Tradition nur eine Siebenerliste bekannt war.
Ist die Konstruktion eines von Jesus selbst noch erwählten Apostelkreises durch Lukas nun historisch nicht unbedenklich, so stellt die Johannes-Rezeption uns vor ein Problem mehr. Selbst die Forschung, die sich kritisch nennt, vergisst allzu leicht, dass Genealogien in der Antike keine biologischen Aussagen waren, sondern soziale Konventionen (oben 5.0). Das beginnt biblisch mit den Völkertafeln und mit den Kindern des hundertjährigen, ja auch noch des nach Sara sich nochmals verheiratenden, ja mühelos Kinder zeugenden Abraham (Gen 25).[9] Die so entstehenden Namenslisten mit ihren Verästelungen sind so etwas wie gegenseitige Adoptionen von Gemeinwesen, u.z. unter beliebig differenzierbaren „Verwandtschafts"-Graden. In unserem Fall schließt die von der Johannesschule (Irenaeus) selbst vorgeschlagene Eintragung des Evangelisten Johannes in jene Zwölferliste, die einen bis dahin weitgehend untätigen, wenn auch bereits prominenten, „Johannes" anbot, den Bund mit der paulinisch-petrinischen Mehr-

---

[7] Außer Hengel, *Johanneische Frage* 115; deutlicher bei Mutschler in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 726 und Kontext.

[8] S. o. 3.1.2 (Lit.). Theologisch ist das die Bindung an eine bereits abgeschlossene Vergangenheit. Der Volksglaube aber erhält auf diese Weise eine (aus Paulus nicht zu gewinnende) komplette Liste der Apostelnamen.

[9] Hierzu F. Siegert: „‚Und er hob seine Augen auf, und siehe': Abrahams Gottesvision (Gen 18) im hellenistischen Judentum", in: R. Kratz/T. Nagel (Hg.): *Abraham, unser Vater. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2003, 67–85. Den dort zitierten Gewährsleuten wären viele hinzuzufügen, z. B. M. Hengel: „Paulus in Arabien", in: H.-P. Müller/F. Siegert (Hg.): *Antike Randgesellschaften und Randgruppen im östlichen Mittelmeerraum* (MJSt 5), 2000, 137–157 (hier: 139f) zu der „Verwandtschaft" zwischen Judäern und Nabatäern, wo Ähnlichkeiten im religiös-kultischen Bereich (Monotheismus, Beschneidung) eine Bereitschaft zu Namensangleichungen erklärlich machen.

heitskirche. Und sie garantiert fortan - leider nicht vorher schon - die Integrität des unter seinem Namen überlieferten Textes.
Eine größere Ehre konnte dem Senior nicht widerfahren, als solchermaßen umidentifiziert und rückdatiert zu werden. Um es mit der Textgeschichte des Matthäusevangeliums zu vergleichen, die völlig ohne Probleme ist: Hätte der Senior selbst schon die Kühnheit besessen, sich für einen der Zwölf auszugeben, wäre sein Text ebenso unangetastet geblieben. Nur eben, für einen solchen Anspruch war es unter Trajan zu spät. Wiederum zwei Generationen später ergab sich hingegen die Chance einer neuen Identifizierung; da lebte niemand mehr, der den Senior noch gesehen hatte.

5.3 Historische und literarische Identität: der „Lieblingsjünger“

Der Anspruch, den der Evangelist stattdessen erhebt, ist, derjenige gewesen zu sein, der „an Jesu Brust lag“: Gemeint ist, in diesem seinem Text. Über den „Lieblingsjünger“ trägt er sich ein in sein eigenes Evangelium, ein seinerzeit nicht unübliches Verfahren.[10] Die VNT-Stelle 18,15 (§ 77) ist hier separat zu halten; wir sprechen jetzt nicht von dem „Bekannten des Hohenpriesters“. Sondern es geht um den beim letzten Mahl erstmals seine Frage stellenden „Jünger, den Jesus liebte“ (13,23 § 64; 19,26 § 91) bzw. „... dessen Freund Jesus war“ (20,2–8 § 95 f).
Nicht viel anders ist die Figur des Nikodemus in seinem Evangelium zu verstehen (s. u. zu 3,1 ff § 15): Es gibt eine Person dieses Namens im damaligen Judäa, und unser Autor kann sie sogar gekannt haben. Doch lässt er „seinen“ Nikodemus Sprecher des Pharisaismus sein, in einer Szene, die er aus der synoptischen Perikope vom Reichen Jüngling gewonnen hat. Das sind literarische Darstellungen *cum fundamento in re.* Diese Perikopen enthalten Historisches und Symbolisches zugleich. Erst für den Kommentar wird es wichtig, beides zu scheiden und eines durch das andere verständlich zu machen. Und wenn man die Symbolik im Ganzen überblickt (unten 9.8), wird man nicht nur Nikodemus als eine *corporate personality* nehmen, den Pharisaismus darstellend, sondern auch den Lieblingsjünger als eine solche, die das johanneische Christentum mit umfasst. So werden wir z. B. die Szene unter dem Kreuz (§ 91) deuten. Gerade diese Szene erklärt uns, dass es Johannes nicht allein um sich geht, sondern um ein Identifizierungsangebot an seine gesamte Gemeinde.
Anfangs aber wird es bei diesen Verschlüsselungen um Autorität gegangen sein, und die Symbole dienten der Selbstbehauptung. Man muss nur vergleichen, welche Vollmacht Ignatius, ein Zeitgenosse des Seniors, für sich beansprucht (vgl. oben 4.5 und unten den Kommentar zu Joh 3,8 § 15), um zu verstehen, dass im Christentum der trajanischen Zeit schon sehr dick aufgetragen werden musste, wenn jemand mit der Autorität eines Petrus oder Paulus oder eines der Zwölf wirken wollte.
Der Anspruch einer Unmittelbarkeit zu Jesus, u.z. dem Auferweckten, wird von unserem Senior erhoben mit dem Titel „Jünger des Herrn“, den er unwidersprochen trug und der schon in seiner Formulierung nachösterlich ist. Der Apostolat des Paulus ist von genau derselben Art und illustriert von seiner Seite her die

---

[10] *Erstentwurf* 125 f; vgl. Hengel, *Frage* 204.317. Weitere Lit. zu dieser Frage bei Frey/Schnelle, *Kontexte* 67 Anm. 95.

„Jünger"-Rolle unseres Evangelisten, der aus den Traditionen sich Jesus vergegenwärtigt, sich und seiner Gemeinde. Inhaltlich ist er aufgrund seiner „Freundschaft" zu Jesus, dem Auferstandenen, nicht mehr zu überbieten; in seinem Auftreten jedoch muss der Senior, um nach den beiden echten Briefen zu schließen, bescheidener gewesen sein als Paulus.

Die Titel dieses Jüngers sind so metaphorisch wie sein Evangelium gerade an den Kernstellen metaphorisch ist; wen darf das stören? Selbst sein Titel *presbyteros* meint keine bürgerliche oder kirchenrechtliche Stellung, kein ordentliches oder gar ordiniertes Amt, sondern ist persönlicher Ehrentitel,[11] wie oben gesagt. Dies ist auch daran erkennbar, dass der Titel im Singular nur für ihn gebraucht wird. Dieser Umstand trägt dazu bei, dass wir den 2. und *3.Johannesbrief*, die beide mit dieser Absenderangabe beginnen, nunmehr für authentisch halten (oben 4.4).

Die einzige Schwierigkeit bei dieser Identifizierung des „Lieblingsjüngers", der damit eine historisch greifbare Person wird (wenn auch nicht aus der Zeit Jesu), liegt in der Frage, wie wohl dessen Doppelleben als inner- und außertextliche Person abgelaufen sein mag. Er wird ja wohl kaum, 70 oder gar 80 Jahre nach den Ereignissen, einen Text vorgetragen haben, in dem „er selbst" vorkommt. Und wenn, dann muss er es so verdeckt getan haben, dass man ihn zu Lebzeiten noch nicht für den Lieblingsjünger hielt, sondern dessen Identität offen ließ. Jedenfalls muss Johannes Rückfragen dieser Art abgewehrt haben; wer weiß wie. Vielleicht akzeptierte man diese Symbolperson als Darstellung der eigenen Gemeinde, also in ganz inklusivem Sinne. D.h., für sich persönlich muss der Senior, wie der Jesus seines Textes, die Frage „Wo bist du her?" unbeantwortet gelassen haben. Stattdessen bot er seinem Auditorium insgesamt dasjenige „Neugeborenwerden" an, das Nikodemus nicht zu begreifen vermag (3,3 ff § 15) und das sich in der Tat jedem historischen Nachweis entzieht.

Sollte nicht auch hier eine Erklärung dafür liegen, dass Johannes seinen Text nicht aus der Hand gab (unten 5.6)? Die Zeitgenossenschaft mit den Ereignissen, in die er sich schriftstellerisch versetzt hatte, verlor den letzten Widerspruch zu seiner noch lebenden Person erst dann, wenn andere es waren, die nach seinem Tod seinen Text fixierten und edierten. Dass sie das tun würden, darauf konnte er sich verlassen. Wie sehr sie dabei überfordert sein würden, scheint er nicht geahnt zu haben.

Wenn daraufhin, d.h. weitere zwei Generationen später, die Kirche sich den irenäischen Kanonisierungsvorschlag des edierten Textes zu eigen machte einschließlich dessen genealogischer Begründung, spricht das in gar keiner Weise gegen die Glaubwürdigkeit der älteren Berichte, die derselbe Irenaeus uns aufbewahrt. Nur sie sind es, die uns den Evangelisten Johannes in Raum und Zeit greifbar machen. Heute aber dürfte es keine Schwierigkeiten mehr bereiten, einem Autor wie Johannes zwei Identitäten zuzubilligen, eine innertextliche, der Symbolik geschuldete, und eine bürgerliche im Sinne der historisch arbeitenden Prosopographie. Selbst heute kann, wer Bücher schreibt, dabei erleben, dass er (oder sie) ein anderer wird als im bürgerlichen Leben; das ist sogar eine der großen Chancen des Schreibens.

---

11 Ausführlicher noch Flusser, „Judenchristliche Quelle" 115 f.

5.4 Zur Person des Johannes

5.4.0 Ein prosopographisch bekannter Evangelist?

Ein als Person bekannter Evangelist - das klingt so unwahrscheinlich, dass sich die neutestamentliche Wissenschaft daran erst noch wird gewöhnen müssen. Zu weit schien der Weg vom Mythos, auch vom Neo-Mythos,[12] zum Logos. Allzu tief griff in den letzten Generationen die Arbeitsteilung mit der Nachbardisziplin „Kirchengeschichte“, und allzu sehr ist man gewohnt, die Evangelien von Markus her zu studieren und sie unter nichtssagenden Namen als „vaterlose“ Texte zu nehmen. Eine *Person* unter den Zeugen des Neuen Testaments war uns bisher nur Paulus; von ihm haben wir unbezweifelt echte Texte und wissen einiges, Entscheidendes sogar, über sein Leben.

Für die Evangelisten schien die Quellenlage stets desolat zu sein. Selbst wenn Martin Hengels Nachweise angenommen werden (vgl. *Erstentwurf* 135), dass die Evangelistennamen „Markus“ und „Lukas“ authentisch sind und nicht erfunden oder irgendwo hergeholt, weiß man doch immer noch nichts oder nicht viel über die damit benannten Personen. Das Wenige, was uns über einen Markus und über einen Lukas gesagt wird, ist so mit Widersprüchen behaftet, dass man es lieber beiseite lässt.[13] Da hofft man bei der Komplexität des *Johannesevangeliums* gar nicht erst auf Besseres. So bedauerte vor hundert Jahren Albert Schweitzer,[14] „daß der Mann, durch den hier das griechische Genie des Christentums seine erhabenste Sprache redet, uns ein Unbekannter ist und bleiben wird“, mit dem Zusatz: „Dieser Mensch war größer als Plato - denn [er denkt] spekulativ und geschichtlich zugleich.“

Nun besitzen wir aber doch einiges Biographische über ihn, was älter ist als seine späte und historisch falsche Anbindung an die Familie des Zebedäus. Ist erst einmal die ephesinische Überlieferung des 2.Jh. zur Kenntnis genommen und kritisch gesichtet, so gewinnt Johannes, der Evangelist, Konturen, u.z. erstaunlicherweise als Judenchrist.[15] Geschichtlich verbindet er die Zeit des Zweiten Tempels, in der er noch geboren ist, mit jener danach; er ist in geradezu moderner Weise ein Mann zweier Zeiten und zweier Kulturen. Paulus, der uns immer noch besser bekannte, war immerhin letzteres; auch er war „Judäern ein Judäer

---

[12] Z.B. erschien 1961 in einem renommierten Verlag ein Buch *Der Tod des Johannes*, das allen Ernstes der Nachweis sein will, Johannes der Evangelist sei der auferweckte Lazarus. Ein anderer Autor glaubt ermittelt zu haben, der Lieblingsjünger sei der nachmalige Evangelist Markus (der immerhin auch Johannes hieß). Oder jene Broschüre, gedruckt auf Kosten des Verfassers, die unter negativer Berufung auf die Fachwissenschaft (die böswillig ihr Wissen der Öffentlichkeit vorenthalte) kundgibt, der Bräutigam auf der Hochzeit von Kana sei Nathanael gewesen, zugleich der nachmalige Lieblingsjünger, die Braut aber Maria Magdalena, und ihr Sohn - warum auch nicht? - Johannes der Evangelist.

[13] Als Reisebegleiter des Paulus kommt Lukas m.E. nur für die Romreise (Apg 27-28) in Betracht. Die Paulusbriefe kennt er nicht. Im Übrigen hat er sich diverser Berichte bedient, auch solcher in „wir“-Form.

[14] *Straßburger Vorlesungen* 233 (Klammerzusatz F.S.).

[15] Ähnlich Flusser, „Eine judenchristliche Quelle“ 125, ohne Fortnas Analysen im Einzelnen zu teilen. Über seine abweichende, jedoch nur in groben Zügen ausgeführte literarkritische Analyse s.u. bei § 57. Zu seiner Würdigung Fortnas vgl. sein „Ecce Homo“ 168.

und Griechen ein Grieche". Das lässt sich nunmehr mit gleichem Recht von Johannes sagen, und zusätzlich ist er ein Wanderer nicht nur zwischen zwei Welten, sondern auch zwischen zwei Zeiten geworden, der des Zweiten Tempels und der danach.

5.4.1 Die judäische Herkunft

Johannes, der Senior, kennt den Tempel noch. Er hat, nach seinem Text zu urteilen, das „Haus" mit vielen „Bleiben" noch immer vor Augen (§ 68), und alles, was er über die Orte des Wirkens Jesu weiß, ist exakt. Doch formuliert er für eine moderne, römische Großstadt seiner Zeit, in welcher der Typ eines Sokrates besser bekannt ist als der eines Schriftgelehrten.
So sehen wir in ihm einen Mann zweier Kulturen. Jenes jüdische Wissen, das über die Symbolik von Festen und Riten und über die gängigsten Bibeltexte hinausgeht, ist weder im VNT noch bei den Bearbeitern zu finden, umso mehr aber in seinen eigenen Worten – in all den Dialogen, die er schafft, und in den symbolisch gemeinten Erzählpartien.
Semitisch-griechische Zweisprachigkeit (s.u. 9.5) ist auch für die nachapostolische Zeit nichts Unbekanntes. In der judenchristlichen Produktion „zwischentestamentlicher" Midraschim (die vorsichtshalber stets im palästinischen Raum angesetzt wird) finden sich Exegesen alttestamentlicher Stellen, die sowohl auf der Septuaginta wie auf dem hebräischen Text fußen. Jan Dochhorn hat dergleichen nachgewiesen in der *Apokalypse des Mose* (auch bekannt als *Leben Adams und Evas)*, insbes. zu Gen 3,14–16, einem Schlüsseltext zum Verständnis des Übels in der Welt.[16] Hier arbeiten Christen bereits mit frührabbinischen Methoden.
Die judäische Herkunft des Johannes wird bestätigt durch Anzeichen seiner Vertrautheit mit der Jerusalemer Oberschicht. Sie beginnen im VNT mit dem „Bekannten des Hohenpriesters", dem hinter § 77 ff zu vermutenden Informanten. Er kann ein Bekannter auch unseres Johannes gewesen sein in dessen jungen Tagen. Die Erwähnung des Nikodemus im Joh I kann gleichfalls auf Bekanntschaft beruhen, und die korrekte Zeichnung des gehobenen Milieus spricht eine ähnliche Sprache. Ja selbst die häufigen joh. Reminiszenzen an das Buch des *Hesekiel* (das im Neuen Testament sonst, von der Apk abgesehen, nicht viel Echo hat) sprechen für eine Herkunft aus tempelnahen Kreisen oder jedenfalls solchen, wo viel über den Tempel nachgedacht wurde. Das sind natürlich alles nur Eindrücke, und wir werden sie nicht bis zu Arbeitshypothesen erheben.
Für die Herkunft aus autochthon-judäischer Kultur spricht auch die ausgiebige Verwendung des *Hohenlieds*, eines Grundtextes jüdischer Mystik, über das wir aus hellenistisch-jüdischen Kreisen keine Äußerungen haben und das auch sonst im Neuen Testament niemand benutzt. Es lag vermutlich noch gar nicht in griechischer Übersetzung vor.

---

[16] Nur zwei Proben: Dochhorn, *Apokalypse des Mose* 386.414 f. Überlegungen hierzu: 152–165 (Lit.). Das hebr. bzw. aram. Register (641–644) führt auf zahlreiche semitische Synonymien, deren manche von damaliger Bibelgelehrsamkeit hermeneutisch genutzt wurde.

5.4.2 Der Weg nach Kleinasien

Welcher Weg Johannes nach Kleinasien führte, ist uns nicht bekannt, abgesehen von der unspektakulären Angabe Ephraems, Johannes habe bis zur Zeit Trajans in Antiochien gewohnt,[17] und einer Andeutung in Eusebius' *Chronik* (s. u.), der Weg sei über Patmos gegangen; letztere stützt sich vermutlich auf Apk 1,9 und betrifft darum einen anderen Johannes – es sei denn, der Evangelist Johannes sei tatsächlich über Patmos nach Ephesus gekommen, und der Apokalyptiker habe sich an dieses biographische Detail nur anghängt. Nun ist für Annahmen viel Spielraum, denn viele Christen der ersten Missionszeit sind weit gereist, der Alexandriner Apollos z. B. bis nach Ephesus. Paulus kam von „Arabien" (Nabatäa) bis nach Rom. Prisca und ihr Mann Aquila haben ihn teilweise begleitet und haben in Korinth wie in Rom gewirkt. Der Jüdische Krieg dürfte um 70 n.Chr. viele Judäer, christliche eingeschlossen, aus ihren Wohnsitzen vertrieben haben. Später wurde der Kleinasiat und indirekte Johannesschüler Irenaeus Bischof von Lyon.
Johannes jedenfalls wird in Iren. 3, 1,1 eingeführt als ἐν 'Εφέσῳ τῆς 'Ασίας διατρίβων: er „hielt sich in Ephesus in Asia auf", war also nicht von dort. Er wird seinen Grund zu einem Ortswechsel gehabt haben – nach der Verwüstung Judäas in den Jahren um 70 n.Chr. und dem Aufgehen von Missionsfeldern anderswo. Das Joh verdankt sich mithin einer historisch belegten, durchaus nicht unwahrscheinlichen Konstellation von Lebensumständen.

5.4.3 Patmos?

Wenn nun aber klar ist, dass der Evangelist und sein ephesinischer Namensvetter (wenigstens dem Schriftstellernamen nach), der Apokalyptiker nämlich, auf keinen Fall dieselbe Person sein können – vielmehr sind sie sich in mancher Hinsicht diametral entgegengesetzt, insbesondere in Fragen des Weltbezugs und der Eschatologie –, dann muss die Angabe, wonach „ich, Johannes, euer Bruder (...), auf der Insel Patmos war" (usw., Apk 1,9), aus der Biographie des Evangelisten fortbleiben – oder aber, wie schon angedeutet, sie ist vom Apokalyptiker daraus entwendet worden und gehört eher dorthin. Dann wissen wir aber nicht, wieso Johannes auf Patmos weilte.
Denn auf die Legende einer Christenverfolgung durch Domitian an diesem romfernen Ort ist in jedem Falle Verzicht zu leisten. Wenn Eusebius dieses Exil eines Christen unter Domitian datiert, dann im Rückschluss aus einem römischen Vorfall d.J. 95 n.Chr., den er in *H.e.* 3, 4 ausdrücklich erwähnt. Damals ließ Domitian den Senator Titus Flavius Clemens, der sogar ein Verwandter von ihm war, hinrichten und dessen Frau Flavia Domitilla verbannen, weil sie in einem uns nicht bekannten Maße von römischen zu jüdischen Sitten übergegangen waren, was in der senatorischen Oberschicht allemal ein Skandal war.[18] Ferner wurden unter Domitian Juden belangt, die sich dem *fiscus Judaicus* zu entziehen

---

[17] So im Schlussvermerk seines Diatessaron-Kommentars lt. F. M. Braun, „Qui ex Deo natus est" 29 Anm. 2. Wir werden freilich nicht, wie Ephraem, annehmen, Johannes habe sein Evangelium in Antiochien „geschrieben".

[18] Hauptquelle: Dio Cassius 67, 14. Vgl. Siegert, „Gottesfürchtige" 150; ausführlicher Wander, *Gottesfürchtige* 172–175. Vgl. unten, Kommentar, Exkurs zu § 9.

suchten. Und schließlich wurden einige regimekritische römische Intellektuelle (nicht Josephus) seine Opfer.[19] Von einer Christenverfolgung ist in alledem keine Spur. Auch hier wäre es Zeit, ein altes, tausendmal kopiertes Gerücht ins Reich der Legende zu verweisen.

5.4.4 Die Herberge in Ephesus

Mehr zu gewinnen ist aus einer Notiz in der *Chronik* des Eusebius (S. 193,2–9 Halm), das Jahr 96 betreffend, der zufolge direkt nach dem Tod Domitians nicht nur verfemte Intellektuelle rehabilitiert wurden (so ist die Erwähnung des Justus v. Tiberias Z. 11 f zu verstehen), sondern auch der „Apostel" Johannes seinen Aufenthalt in Ephesus genommen haben soll, u.z. in einer „kleinen Herberge":

„Der Senat beschloss, dass alles, was Domitian verfügt hatte, annulliert werde. Darum kehrten viele, die er zu Unrecht verbannt hatte, aus dem Exil zurück; nicht wenige erhielten ihre Güter wieder. Man sagt, dass auch der Apostel Johannes zu dieser Zeit, vom Exil zurückkehrend, nach Ephesus ausgewichen sei *(secessisse)*, in eine Stadt, wo er sowohl eine kleine Herberge *(hospitiolum)* als auch einige Freunde hatte, die ihn sehr liebten."[20]

Dies deutet für die letzte, die wirksamste Lebensphase des Seniors auf eine Wohngemeinschaft, eine Art Orden,[21] keine Familie – ähnlich wie im Hause und der Verwandtschaft des Jesusfreundes Lazarus (§ 51 ff), dessen persönliche Lebensumstände damit ein bisher nicht gehabtes Interesse gewinnen. Ja, diese Herberge ist geradezu die Illustration der joh. Eschatologie: Die eigentlichen „Bleiben" sind im Himmel (Joh 14,1–7 § 68).
Solchermaßen also, in einer großstädtischen Wohngemeinschaft, ist das Wanderleben des Seniors zu vorläufiger Ruhe gekommen. Dort, so erfahren wir weiter, hat er seine vertrautesten Freunde gehabt – auch ein wichtiges Thema seines Evangeliums (vgl. § 66 und Rückblick, Thema 10). So bekommt manches im Joh einen historischen Bezug, oder besser: Es wirft ein Streiflicht auf das Leben des Seniors. Dessen Sichtweise können wir uns nun ansatzweise wenigstens aus seinem Leben erklären, und umgekehrt.

5.4.5 Ein Heiliger zu wenig, ein Grab zu viel

Übrigens, die Heiligsprechung dieses Evangelisten wäre noch zu beantragen. Als man Johannes „den Apostel und Evangelisten" kanonisierte, meinte man den Zebedäussohn. Der Senior von Ephesus ist in dieser Hinsicht bis heute leer ausgegangen.
Nach Eusebius, *H.e.* 3, 39,6 und Hieronymus, *De viris illustribus* 9,5 zeigte man

[19] G. Haaland: „Josephus and the Philosophers of Rome", in: J. Sievers/G. Lembi (Hg.): *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* (JSJ.S 104), 2005,297–316 (bes. 302–306).

[20] Lies: *amantissimos sui.* – Dass Apk 1,9 auch hier Quelle ist, muss uns natürlich warnen. Die Chance einer Nachricht liegt aber in dem „man sagt".

[21] Es musste nicht erst das Mönchtum kommen, damit derlei entstünde. Alternative Modelle von Kirche sind neben dem bischöflichen zu allen Zeiten gelebt worden, liegen ja wohl auch schon der Gnosis zugrunde. Vom Mönchtum kommt nur der asketische Ansatz und ggf. auch der Kulturverzicht.

in Ephesus Gräber sowohl des „Apostels" als auch des „Seniors" Johannes,[22] wobei ab dem 3.Jh. mit „Apostel" der Evangelist gemeint wird, der das gesamte Joh geschrieben haben soll, und mit „Senior" einer seiner Schüler als Autor kleinerer Johannesschriften. Davon sehen wir hier ab. Von den vielen Legenden, die sich um Johannes' späteste Lebenszeit ranken, sei nur die eine erwähnt, die ihm sein Abzeichen, das er zusätzlich zu dem Adler trägt, nämlich einen Kelch mit Schlange, eingetragen hat: Ihm sei vergifteter Wein gereicht worden, den er unbeschadet getrunken habe, eine Probe nach Mk 16,18 usw. erfolgreich bestehend. Wovon wir behalten: So wie das Wasser für den Täufer Johannes, so ist der Wein für den Evangelisten ein durchaus passendes Symbol.

5.5 Die Position des Johannes gegenüber seiner Tradition und den Synoptikern

Sind die Nachrichten nun solchermaßen geordnet und ihre Bezüge gesichert, gewinnt manches an Interesse, was bisher nicht in die neutestamentliche Epoche zu fallen schien. So erfahren wir bei gutem Willen, wenn auch auf Umwegen, was Johannes, der ephesinische Lehrer (noch ist er nicht der Evangelist, sondern mündlicher Lehrer), über die Synoptiker dachte. Nach einem Zeugnis des Papias, erhalten bei Eusebius, *H.e.* 3, 39,15f (= Frg. 4 Kürzinger), hat „der Senior" gelehrt, dass Markus „das von Jesus Gesagte oder Getane" (so eine bemerkenswerte Umschreibung dessen, was Markus „Evangelium" nennt) „nicht in rechter Ordnung" aufgeschrieben habe. Auch das Mt sei aus dem hebräischen Original nur „so gut jeder konnte" übersetzt worden.[23] Die Leistung von dessen Autor wird nicht auf der Erzählebene gesehen: τὰ λόγια συνετάξατο, „er hat die Aussprüche verschriftlicht". Es ist übrigens diese Notiz, nach der man die „Logienquelle" so benannt hat.

Heute stünden Bemerkungen wie die hier zu diskutierenden im Vorwort jedes wissenschaftlichen oder historischen Werkes. Lukas hat, wenn auch in eher konventionellen als präzisen Worten, Bemerkungen über seine Vorgänger seinem Werk vorangesetzt, wie man sie von dieser Textgattung erwartete (Lk 1,1–4). Johannes, der seinem Evangelium einen theologischen Prolog gab, konnte unter damaligen Konventionen nicht auch noch ein Vorwort vorausschicken. Umso besser, dass wir aus seiner mündlichen Lehre (über Papias) etwas darüber erfahren, wie er von den Synoptikern dachte.

Im Übrigen war er gut beraten, mit Kritik an gängigen christlichen Lehren vorsichtig zu sein, beruhte doch seine Akzeptanz als christlicher Lehrer ganz und gar auf nichtoffensiver Darbietung dessen, was bei ihm an Einsichten neu sein mochte. Die Art, wie er die sieben „Zeichen" Jesu gelegentlich amplifiziert, ist, wie der Kommentar erweisen wird, Tarnung. Sie bedient jenen Volksglauben, der Gott nur im Wunder wahrzunehmen vermag – unter gleichzeitiger Reserve; denn die Bezeichnung dieser Erzählungen nicht als „Wunder" (*thaumata*), son-

---

[22] Darüber hinaus zeigte man übrigens auch das Grab des Lukas, der ja über den Diakon Philippus (s. zu 12,21f § 61; auch er wurde bald für einen aus dem Zwölferkreis gehalten) sowie indirekt auch über den *Epheserbrief* (s.o.) mit Kleinasien verbunden war.

[23] Dass Papias dem Mt ein hebräisches Original zutraut, wurde Anfang zu einem Gerücht, das sich nie hat bestätigen lassen. Sein sachlicher Kern dürfte die gelegentliche Benutzung von Originalpassagen der Hebräischen Bibel sein; die hat Johannes mit „Matthäus" gemeinsam.

dern als „Zeichen" (*sēmeia)* wird bei ihm ganz wörtlich genommen: Es sind Zeichen für die Messianität Jesu; selig aber ist, wer nicht sieht und doch glaubt (20,29 § 99). Und was Jesu Messianität betrifft, diese wird unmerklich abgetrennt von allen apokalyptischen Erwartungen. Hinter der festgehaltenen Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn" verschwindet der übrige Inhalt des *Daniel*-Buches im Nichts; und auch die wenigen Gleichnisse, die es noch gibt (noch oder wieder),[24] lassen die Kundigen merken: Das apokalyptische Drama ist vorbei. Im Tode Jesu ist es geschehen (14,29 § 71).[25] Man könnte es als menschlichen Zug nehmen, aber es ist theologisch gemeint, wenn Jesus selbst bei Herannahen dieses Geschehens „erschrickt" (12,27 § 61); nach diesem Schrecken aber brauchen die Jünger nicht mehr zu erschrecken (14,1 § 68; 14,27 § 71; vgl. 16,33 § 73, angesichts des Geschehens eine Prolepse).

> Dass die Erwartungen des Auditoriums nicht deckungsgleich waren mit des Seniors subtiler Theologie, wird aus den Derbheiten z. B. eines Papias ersichtlich, der die jüdische Apokalyptik einschließlich des Chiliasmus ungefiltert wieder aufleben lässt in einem Maße, das selbst Eusebius nicht vertragen konnte (*H.e.* 3, 39,12).[26]

Intellektuell gesehen, ist das Joh I die größte Individualleistung, die wir im ganzen Neuen Testament haben. Stimmen erst die innere Chronologie sowie die Geographie seiner Erzählung, stimmt auch der gesamte theologische Entwurf. Nur – dieser Entwurf war seiner Zeit viel zu weit voraus, um als solcher rezipiert zu werden. Das Jahrhundert des Johannes war nicht bereit, ihn zu „fassen", zumal das Christentum in überwiegend niederen Bildungsschichten anfangen musste. In Joh 1,10f (§ 1) steckt somit des Evangelisten eigene Erfahrung, in dem folgenden Vers dann aber auch.

5.6 Vom Vortrag zum Buch: Wie es gegangen sein mag

5.6.0 Fragen und Möglichkeiten

Das Hauptproblem der hier zugrunde gelegten Rekonstruktion besteht in der Frage, wie der Text je in solche Unordnung geraten sein kann. Nichts von alledem, was sich unter 1.2 an Analogien aufbieten ließ, schien völlig zu passen. Am nächsten liegt vielleicht noch das völlig regellose Wachstum der Ignatiusbriefe, die wir heute nur noch in Rekonstruktion benutzen, wobei aber Kürzungen ausreichten und keine Rekonstruktion der Textfolge vorgenommen werden musste.
Nun ist zum Glück der Ausleger nicht verantwortlich für das, was er vorfindet. Die Herausgeber – in unserem Fall: die der Aland-Ausgabe – können auch nichts dafür; sie hatten keine Handschrift zur Verfügung, in welcher die Perikopen anders geteilt oder gestellt sind[27] – mit der einzigen, aber bemerkenswerten Ausnahme der *pericopa adulterae* (oben 3.3), die bisher die Frage eher gestellt als be-

---

[24] S. u. 9.3 zu den joh. Triaden sowie Rückblick, Thema 6.0.

[25] Das γέγονεν, γέγοναν von Apk 16,17; 216 ist demgegenüber wieder in die Zukunft verschoben.

[26] Zum Chiliasmus in der Johannesschule ist natürlich Apk 20 zu vergleichen.

[27] Nur im Auslassen solcher synoptischer Zusätze, für deren Wegfall es handschriftliche Belege gibt, sind wir hier konsequenter: s. § 14.45.

antwortet hat. Alles was die Exegese erbringen kann, sind Vermutungen, wie es zu der angenommenen Verwirrung des Textes gekommen sein mag.
Da nun die Textüberlieferung nicht schuld ist, die früh einsetzt, fällt der Verdacht auf die Redaktion, also auf die Leistung bzw. Fehlleistung der Johannesschule: Diese wäre verantwortlich für den großen Unterschied zwischen individuellem Entwurf und kollektivem „Zeichnen eines Kamels".[28] Den Autor selbst können wir am wenigsten im Verdacht haben; er müsste schon während der Abfassung seines Textes plötzlich senil geworden sein. Wer einen solchen Prolog zu formulieren in der Lage ist, in eigenen, wenn auch z.T. vorgeprägten Worten (so ist es im besten Fall), der ist auch in der Lage, einer Erzählung ihre Ordnung zu geben. Die Unordnung des edierten Joh muss also auf etwas anderem beruhen.

5.6.1 Joh 1 als mündliches Evangelium

Nun haben wir freilich auch die Entstehungsbedinungen antiker Bücher zur Kenntnis genommen (1.3), und wie sie noch anders als heutige eingebunden waren in Vorgänge mündlicher Kommunikation.[29] Wir werden nun an die dort gezeigten Möglichkeiten zurückgreifen, um das kanonische Joh als eine in mancher Hinsicht missglückte *postume Veröffentlichung* zu erklären.
Versuchen wir die folgende Antwort: Johannes hat sein Buch *überhaupt nicht geschrieben.*[30] Er hatte es im Kopf, wie mancher antike Rhapsode ganze Gesänge des Homer und wie ein Schriftgelehrter die Tora (das gibt es heute noch). Er hat es zu seinen Lebzeiten immer nur aus der Erinnerung - einer Erinnerung, die die Traditionen seiner Gemeinde ebenso einschloss wie Selbstgedachtes - mündlich vorgetragen. Diese Annahme ist natürlich paradox angesichts des ursprünglichen Schlussvermerks Joh 20,30f (§ 100), der das Gesagte bereits als „Buch" bezeichnet. Mit Fortna lassen wir dies eine Übernahme aus dem VNT sein und einen Verweis auf dieses. Man wird es jedoch kaum mehr in dieser Form zur Kenntnis genommen haben (es ist ja auch verschwunden), sondern wird Johannes haben reden lassen „wie ein Buch".
Wenn Irenaeus sagt, „Das Evangelium des Johannes wurde offenbart und den Kirchen gegeben, als Johannes noch im Körper weilte" (3, 1,1), so ist das auf ein noch im Entstehen befindliches, mündliches Evangelium zu beziehen,[31] und die „Kirchen" sind die Christengemeinden von Ephesus und Umgebung. Das ist noch keine Veröffentlichung.
Wenn aber Johannes selbst seinem Evangelium noch keine Schriftform gab, dann

[28] Um auch hier das schöne Wort von Winston Churchill zu zitieren: „A camel is a horse designed by a committee."

[29] Für eine Diskussion der Frage aufgrund bisher gültiger Voraussetzungen s. P. MÜLLER: „‚Was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben'. Beobachtungen am Johannesevangelium zum Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit", in: G. SELLIN/F. VOUGA (Hg.): *Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike* (TANZ 20), 1997, 153–173.

[30] Eduard Meyer, *Ursprung* 311: „ob er [der Verfasser des Joh] die nach 20,31 (γέγραπται ἵνα πιστεύητε) geplante Veröffentlichung zur Verbreitung unter den Christen wirklich ausgeführt hat, wissen wir nicht".

[31] „Daß zwischen der Abfassung und der Edition des Buchs eine Zwischenzeit liegt", sieht auch Zahn 12 und verweist auf andere gedehnte Editionsvorgänge in der Antike. Mehr hierüber oben unter 1.2.4.

erklärt sich alles Weitere wie von selbst. Der einzige, der dieses Evangelium überblickte, war der Senior selbst. Sein geistiger Besitz war es, Grundlage wohl auch seiner sozialen Stellung als „Lehrer" im ephesinischen Christentum, und er hat, menschlich gesprochen, sein Monopol für sich behalten. Wer dieses Evangelium hören wollte, musste zu ihm kommen.

Jeder Heilige hat seine menschlichen Seiten und auch seine Fehler. Man braucht das in seinem Falle nicht zu entschuldigen, man kann es sogar verstehen: Dieses Evangelium war seiner Zeit derart weit voraus, dass es auf eine Rezeption in unbearbeiteter Form nicht rechnen konnte. Das jedenfalls nicht als Schrift, ohne die Person des Sprechenden.

Das Auditorium des Johannes hatte seinerseits wenig oder keine Gelegenheit, dieses Evangelium je im Ganzen zu hören. Sowohl im Unterricht wie im Gottesdienst wurde der Text ja nur in Perikopen gebraucht. So konnte sich der Wortlaut zwar gut einprägen, nicht jedoch die Reihenfolge und schon gar nicht das vielfältige Geflecht der Querbeziehungen. Deren Bewusstsein hat der Senior mit sich ins Grab genommen, u.z. für lange Jahrhunderte.

Mit alledem ist auch zugegeben, dass der Erstentwurf nicht als monolithisch angesehen werden muss. Ehe die Bearbeiter über ihn kamen, kann er im Geiste und in der Vortragspraxis seines Autors auch schon gewachsen sein: Zu § 17, § 21–26 und § 70–72 werden wir alternativ eine Fassung *ohne* und eine Fassung *mit* diesen Perikopen erwägen, ohne dass sich übrigens theologische Unterschiede ergäben. In jedem Fall aber setzen wir die Gesamtstruktur voraus, die von Passa zu Passa verläuft.

Was danach kommt, ähnelt dem Zustand des *Richter*-Buches, so wie Martin Buber ihn analysiert. Dort wurde, getrennt nur durch den Simson-Zyklus, eine Folge antimonarchischer Traditionen redaktionell verklammert mit einer Erzählung, welche die davidische Monarchie begründen soll; „Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Festigkeit und Verworrenheit (…), so stehen die beiden Bücher beieinander, die ein merkwürdiger Ausgleichsgeist zusammengeschlossen hat, der gleiche Geist, in dem dann der Kanon entstand."[32]

5.6.2 Antike Analogien des Nicht-Schreibens

Die Hypothese der Mündlichkeit für das Joh I ist nicht ohne Beispiel. Sokrates schrieb nichts, wie man weiß. Platon, der es dann tat, ließ seinerseits vieles ungeschrieben. Schon Aristoteles verweist auf seine *agrapha dogmata* (*Physikvorlesung* 209b14 f, nach einer Erwähnung des platonischen *Timaeos*). Platons Lehre *Über das Gute* (περὶ τἀγαθοῦ) pflanzte sich jahrhundertelang nur mündlich fort und findet einen leidlich zusammenhängenden Niederschlag erst in modernen Rekonstruktionen des „ungeschriebenen Platon".[33]

Unsere Hypothese lässt sich johanneisch untermauern. Wir wissen aus 2Joh 12

---

[32] Buber, *Königtum Gottes* 28 f.

[33] Vgl. K. Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre*, 1968. Dies war vermutlich der Denkversuch eines Dualismus im Prinzip der „Einheit" (μονάς und ἀόριστος δυάς). Die in Frage kommenden Texte (mit Übersetzung) sind gesammelt in der Reihe „Der Platonismus in der Antike", hg. H. Dörrie/M. Baltes 1987 ff (bis jetzt 6 Bände) als „Bausteine" zum Zweck der Wiedererrichtung des platonischen Lehrgebäudes.

und 3Joh 13 (zur Authentizität s. o. 4.4), dass er nicht schreiben mochte, jeweils nicht die christliche Lehre niederschreiben; seine Worte sind nicht nur Floskel und nicht nur Entschuldigung für Schreibfaulheit. Der Logos, den Johannes bezeugte, *war mündlich*. So sagt es noch mit Emphase einer seiner Schüler, Papias (Fragment bei Eusebius, *H.e.* 3, 39,4 = Nr. 4 Kürzinger): Mehr als die Lektüre von Buchern nütze das, was „von lebendiger, bleibender Stimme" kommt.[34]

5.6.3 Gründe des Nicht-Schreibens für Johannes. Sein Auditorium

Schon bei Platon steht die Warnung zu lesen (*Phaedros* 275 B-277 A), Schrift mindere die Intensität des Erinnerns. Diese Warnung, vorgebracht von Sokrates aus einem Orakel des Ammon, der sich gegenüber der phönizischen Erfindung der Schrift skeptisch zeigt, wird von Sokrates dahingehend beantwortet, dass man nicht mit Ernst (σπουδῇ), sondern zum Spiel schreiben solle (παιδιά, 276 C-D). In diesem Sinne „umspielt" ja auch Platons gesamte Schriftstellerei (mit Ausnahme der Alterstraktate)[35] das, was er eigentlich sagen oder auslösen will. In seinem *Timaeus* (28 C) steht das meistgebrauchte Platon-Zitat der Antike: „Den Schöpfer und Vater dieses Universums zu finden (εὑρεῖν), ist Mühe (ἔργον - auch ein joh. Wort); wer ihn jedoch gefunden hat (εὑρόντα), für den ist es unmöglich, der Menge gegenüber (εἰς πάντας) (davon) zu sprechen" (s. Kommentar zu Joh 1,41 § 6).

Nichts Leichteres als just diese Aufgabe hatte der Senior zum Lebensinhalt. Man wird es nun verstehen, wenn er sich mehr als Platon an die Warnung hielt und diese als Warnung vor dem Schreiben nahm. Sein Publikum war keine handverlesene Elite, keine Akademie. Wenn er unter solchen Umständen didaktisch sogar noch weiter geht als der Athener, dann nur unter dem Schutz des Nicht-schreibens. Was er aber sagt, darin bietet er das Überlieferte in all seiner Simplizität und Drastik. Demgegenüber sind seine deutenden Beigaben von solcher Subtilität, dass nur die Gewohnten es merken werden: *Sapienti sat.*[36]

Warum nun Johannes selbst in der Mündlichkeit so indirekt verfährt, wird in dem Maße klar, wie man die Kühnheit seiner Auffassungen entdeckt. Johannes entmythisiert den antiken Wunderglauben ebenso gründlich wie die jüdische Eschatologie.[37] Verglichen mit den Synoptikern: Die Himmelsstimme bei Jesu Taufe weicht dem Zeugnis des Täufers Johannes; das Auftreten von Engeln ist begrenzt auf die Szene im (nicht ganz) leeren Grab (§ 97). Johannes lässt nichts übrig von angeblichen Beweisen für die Göttlichkeit Jesu - sie sind ihm vielmehr im strengen Sinne nur „Zeichen" (σημεῖα) -, und es bleibt auch gar nichts von einem angeblichen Wissen über die Zukunft. So etwas zu schreiben und es aus

---

[34] Griech.: παρὰ φωνῆς ζώσης καὶ μενούσης. Die Gegenmeinung hat es auch gegeben, außerhalb des missionarisch geprägten Christentums, im Übrigen aber zeitgenössisch zu Johannes: Secundus „der schweigende Philosoph", lehrte nie, sondern kommunizierte mit seiner Umwelt und Nachwelt nur durch Gesten und sehr sparsame schriftliche Äußerungen. Siehe B. E. Perry (Hg.): *Secundus, The Silent Philosopher. The Greek Life of Secundus critically edited*, 1964.

[35] In denen hat er sich so sehr als Schriftsteller gefühlt, dass bei seinem Tod mehrere Textanfänge seiner *Politeia* auf seinem Wachstäfelchen gefunden wurden: Dionysios v. Halikarnass, *De compositione verborum* (= *Traktat* 6) 25,33.

[36] „Dem Wissenden ist es genug"; Terenz, *Phormio* 3,3,8.

[37] Vgl. Kommentar zu 19,39 (§ 94) und Verweise; Rückblick, Themen 4 und 9.

dem Umkreis eigener, persönlicher Autorität herauszulassen, musste die Zensur der Mehrheitsmeinung hervorrufen.[38] Ein Christentum ohne davidischen Stammbaum und ohne Jungfrauengeburt nach der einen Seite sowie ohne apokalyptische Erwartungen, ob jüdisch oder christlich, nach der anderen hin, dazu noch widerständig gegen sich bildende Kirchenstrukturen – so etwas schriftlich aus der Hand zu geben, dafür hätte der Senior mit Leichtigkeit einer der ersten Ketzer werden können.[39]

Denn soviel können wir mit Sicherheit sagen: Johannes, der Senior, war seiner Zeit voraus. Er war es so sehr, wie Origenes der seinen oder, viel später dann, Denker wie Baruch Spinoza, John Locke, Richard Simon, Johann Samuel Reimarus, Alfred Loisy, Albert Schweitzer oder Rudolf Bultmann. Sie alle sind angefeindet, beruflich behindert und diffamiert worden für intellektuelle Leistungen, die die spätere Nachwelt nur noch mit Bewunderung anerkennen konnte.

Wir wissen nicht viel über des Johannes Auditorium und können nur erschließen, dass es sehr gemischt gewesen sein muss (Martyn, *History* 116 u.ö.). Nehmen wir Papias und die übrigen „Senioren" (im Plural) hinzu, von denen wir jeweils Äußerungen haben, so festigt sich der Eindruck, dass Johannes unter diesen Leuten einen Philosophen schmerzlich vermisst haben wird.

Kurz, hätte Johannes die Kühnheit gehabt, sein Evangelium aufzuschreiben, wäre es nicht unzensiert auf uns gekommen. Ihn selber aber hätte es Missverständnissen und persönlicher Verfolgung ausgesetzt. So hält er sich lieber bedeckt, gibt nichts aus der Hand und bedient mit erasmischem Lächeln einen populären Wunderrealismus, der die Transzendenz eher quantitativ (etwa durch hohe Zahlen)[40] als qualitativ zu fassen vermag.

5.6.4 Nochmals: Das Fehlen von Analogien

Es dürfte sehr schwer sein, zu den hier skizzierten Abläufen einen analogen Fall aufzuweisen, sei es in biblischer Literaturgeschichte oder in außerbiblischer. Eine Hermeneutik, die nur das Bekannte akzeptiert,[41] wird sich hier weigern mitzudenken. Nun gibt es zwar anerkanntermaßen mehr zwischen Himmel und Erde, als unsere Schulweisheit zulässt;[42] insbesondere was Spitzenleistungen der Antike, zumal Einzelleistungen, betrifft, herrscht jedoch manchmal Beweisnot.

Bereits im Vorwort wurde das Joh I hinsichtlich seines unglaublichen Reichtums an Verweisen nach außen und an fein austarierten Strukturen im Inneren mit einem astronomischen Uhrwerk verglichen (dazu unten 9.3.3); und das ist keineswegs ein Anachronismus. Wenn die Analogie gefällt: Im Jahre 1902 ist im Mittelmeer unweit von Zypern ein stark beschädigtes und korrodiertes Räderwerk aus

---

[38] Vgl. unten 7.0.5 über den Umgang des Mt-Autors mit dem Lk-Gut. Auch hier lässt erst eine Berichtigung der Chronologie die Tendenzen erkennen.

[39] Hier verstärkt sich der von Franz Overbeck schon geäußerte Verdacht; vgl. Rese („Käsemanns Johannesdeutung" 19), der freilich nicht im Indikativ hätte geäußert werden dürfen. Die Klugheit des Seniors sorgte dafür, dass es ein Konjunktiv blieb.

[40] Vgl. den Exkurs zu Joh 19,39 (§ 94).

[41] Ein Beispiel: In seinem vielgelesenen *Jesus the Magician* (1978 u.ö.; dt.: *Jesus der Magier*, 1981 u.ö.) erklärt der Verfasser, ein namhafter Historiker, er kenne als Wundertäter in der Antike nur Magier: Also sei für die Geschichtsforschung Jesus ein Magier.

[42] Vgl. Rückblick, Thema 4.0 zur Wunderfrage.

ca. 40 einstmals beweglichen Teilen gefunden worden, ein Unicum, dessen Rekonstruktion erst hundert Jahre später seine Geheimnisse verriet:[43] Es ist ein Planetarium, das die Funktionsweise des ptolemäischen Weltbildes in Bewegung darstellt. Vor- wie rückwirkend können sämtliche Planetenstände in Bezug auf die Erde abhängig vom Zeitpunkt dargestellt werden. Das Gerät, in dem ältere Zahnräder (aus früheren Geräten) verwendet waren, stand auf den Konstellationen d.J. 80 v.Chr.
Da haben die Experten verständliche Mühe zu glauben, dass es das gibt, auch wenn die Echtheit des Fundes als solche nicht in Frage steht. Doch auch in diesem Falle lässt sich ein Testimonium aufbieten: Cicero, *De natura deorum* 2, (34) 88 kannte ein solches Gerät, *sphaera* genannt, in der Hand des Posidonios v. Rhodos.[44]

5.6.5 Das kanonische Joh (Joh II) als Gemeinschaftswerk

Als der Evangelist gestorben war, dürfte das Problem gewesen sein, wie sich sein Evangelium erhalten ließe. Die „ lebendige Stimme" war verstummt, und dass sie etwas „Bleibendes" an sich haben würde, dafür musste gesorgt werden. Es blieb nichts anderes, als die Lehren des Seniors aus der Erinnerung aufzuschreiben.
Wir Heutigen sind geneigt, die Gedächtniskapazität antiker Menschen zu unterschätzen, ja auch unsere eigene.[45] Schauspieler besitzen noch heute die Kunst, vorformulierte Texte wörtlich zu zitieren; nicht wenige Bühnenstücke gerade der letzten Jahrzehnte sind einstündige oder noch längere Monologe. Auf diese Weise mag sich übrigens auch erklären, warum das Joh, obwohl spät, doch nicht lang ist. Quantitativ zwischen Mk und Mt gelegen, ist es das zweitkürzeste der vier Evangelien und wäre ohne die Joh-II-Zusätze dem Mk noch weit näher als dem Mt.
Durch kollektive Niederschrift von Seiten der längst vorhandenen Johannesschule wurde also aus dem Evangelium des Johannes, einem höchst persönlichen, mündlichen Logos, ein schriftliches *Evangelium nach Johannes.* Hätte eine einzelne Person den Dienst der Niederschrift getan, hätte uns ein Text erhalten bleiben können, der möglicherweise immer noch aus einem Guss gewesen wäre. Stattdessen aber haben sich, wie allein Joh 21,24f schon zeigt, mehrere an die Arbeit gemacht, deren keiner, wie es scheint, seiner Aufgabe gewachsen war.
Nehmen wir den 1Joh, ein Werk der Johannesschule, zum Beispiel. Die Unfähigkeit seines oder seiner Verfasser zu einer klaren Gliederung ist evident: Gerade dass man noch einen Prolog zustande bringt (in Imitation des johanneischen) und danach ein paar Stichwortanschlüsse. Das Ganze bleibt, bei aller Raffinesse

---

[43] Lt. Bericht in: *Die Zeit* 30.11.2006, 39f (mit Abbildungen).

[44] Es ist vermutlich nicht dasselbe Gerät; denn Cicero traf Posidonios erst 1 Jahr später. Genau genommen, bezieht sich das Testimonium nicht auf dieses individuelle Gerät, sondern auf den Typ (was seinem Wert nichts nimmt).

[45] Folgende moderne Analogie kann ich benennen, die ich selbst erlebt habe: In meinem 5. Schuljahr hatte ich eine Mitschülerin, die jeden Freitag in der 6.Stunde, planmäßig übrigens, sich auf ihren Tisch setzte und ohne Stocken, in literarischem Deutsch und in einem besonderen Tonfall, eine viele Fortsetzungen lange Abenteuergeschichte erzählte. Deren Herkunft haben wir weder erfragt noch erfahren. Sicher hatte sie eine schriftliche Vorlage – wie unser Senior.

der rhythmisierten Sprache, gliederungstechnisch auf dem Stadium einer Spruchsammlung. Ein Schluss fehlt.
Nicht immer hat ein Meister wie Sokrates einen Schüler gehabt wie Platon. Johannes, der Senior, musste sich, was sein Auditorium betrifft, mit Leuten ohne Kultur und Geschmack[46] wie Papias begnügen. Über die Fähigkeiten des Prochoros oder des Aristion, die ihm die Tradition als Assistenten beigesellt, ist nichts bekannt und wenig Positives zu vermuten.
Schlimmer noch: Jeder der Bearbeiter hat andere Zutaten und Modernisierungen - etwa im Sinne der wieder auflebenden Apokalyptik und des sich verschärfenden Dualismus - eingebracht. Schließlich war die Situation jetzt eine andere. Man war aus den Synagogen verdrängt worden, und es trat ein „Herrscher dieser Welt" auf, der göttliche Verehrung forderte (s.u. 6.3). All das gab zu scharfen Pointen Anlass. Die Konfrontation steigerte sich rasch, und die Geschichte verzeichnet auch in Kleinasien erste Märtyrer (Antipas in Apk 2,13).
Das Unglück, das dem Johannes-Text widerfuhr, kommt also daher, dass in veränderter Situation nicht ein Einzelner die Überlieferungs- und Denkleistung des Johannes dokumentierte, sondern dass seine gesamte „Schule" sich daran betätigte und dabei vielerlei, und wenig Kohärentes, in diesen Text einbrachte. Man wird gemerkt haben, dass dies die letzte Gelegenheit war, sich mit Autorität in allen Kirchen vernehmen zu lassen. Schon der Brief, zu dem man ja frei war, konnte auf keine solche Rezeption hoffen wie ein *Evangelium.*
Zur Entschuldigung der eingetretenen Pannen, die aber auch Absichten verraten, ist in Anschlag zu bringen, was wir schon sagten, dass das Auditorium des Seniors wohl kaum je die Gelegenheit hatte, sein Evangelium im Ganzen zu hören. Schon dem Mk sieht man seine liturgische Verwendung an, dass es nämlich zum Vortrag in einzelnen, kurzen „Perikopen" gedacht war. Die großen Synoptiker haben diese Struktur beibehalten, höchstens ausgeweitet. Die Vortragseinheiten des Joh sind nun teilweise nochmals größer, und es gibt im überlieferten Text, wenn man ihn etwa memorieren will, etwa zwei Themen pro Kapitel. Bei solcher Grobeinteilung findet das feine Spiel der literarischen Verklammerungen, der Wort- und Motivbeziehungen keine Beachtung mehr. Um es am Beispiel zu sagen: An welchem der beiden Passafeste welche Geschichte spielt, ist nur dann wichtig, wenn man Zeit genug hat, von beiden Jerusalemreisen zu erzählen.
Auf diese Weise blieben sehr wohl die Worte des Johannes erhalten, nicht aber deren Ordnung.

5.6.6 Der „Donnerschlag" der Veröffentlichung. Zur Rezeption des Joh II

Wenn wir im Folgenden von „Veröffentlichung" sprechen, so ist nicht mehr gemeint als das innerkirchliche Kopieren und In-Umlauf-Setzen. Davon hat der antike Buchmarkt vermutlich nichts gemerkt; dennoch konnte es ein Ereignis

---

46 Unter „Kultur" sei hier mehr verstanden als der Einsatz einiger rhetorischer Ausdrucksmittel, wie man sie gerade bei Papias finden kann (s.u. zu Papias' Asianismus). Die unter 5.5 genannte Kritik des Eusebius, Papias sei „von schwachem Verstand" gewesen, ließe sich nur dann abweisen, wenn man das Wenige, das wir von Papias haben, als negative Auswahl nehmen könnte.

von weit reichenden Konsequenzen sein. Zahlreiche Studien führen uns dies vor Augen.[47]

„Johannes schrieb sein Evangelium im 52. Jahr nach der Passion des Herrn, (ein) unbekanntes, unter Donner (vom) Busen des erhabenen Vaters, eine Überraschung in (seiner) Theologie für himmlische wie irdische Ordnungen."

So resümiert der Armenier Vardan Arewelc'i, ein Catenenautor des 13.Jh., das ihm Überlieferte.[48] Er bezieht sich, was den „Donner" angeht, auf die donnerähnliche Gottesstimme von Joh 12,28 f (bei § 61), aber auch auf eine etwas rätselhafte Stelle Mk 3,17, wo die Söhne des Zebedäus, also Jakobus und Johannes, den Beinamen „Donnersöhne" erhalten.[49] Seine Worte geben noch mehr als ein Jahrtausend später den Eindruck wieder, den das Erscheinen des Joh ausgelöst haben muss. Das Joh war, nachdem alles „Körperliche" gesagt war, nunmehr das „geistliche" Evangelium (Clemens v. Al., *Hypotyposen*, bei Eusebius, *H.e.* 6, 14,7). Vardans Datierung freilich ist, wie alle anderen, ein Gemisch aus Geschichte und Legende.[50] Sie beruht auf dem Gerücht einer Christenverfolgung unter Domitian. Davon ist hier nicht weiter zu reden.
So aber, wie hier geschildert, hat man von Beginn an bei der Lektüre des Prologs den göttlichen „Donner" vernommen.[51] Das Joh musste sich nicht erst durchsetzen; es bot von vornherein, was die Christenheit erwartete, u.z. gerade in jener Mischung, die damals gefiel. So wurde dieses Evangelium genau das, was das 2.Jh. brauchte: *clair-obscur*, mystisch-sanft und bei Bedarf aggressiv. Der größten Klarheit und Elementarität der Sprache standen Rätsel gegenüber, die bis heute nicht gelöst sind (weil sie es nicht werden sollten); siehe Anfang. Für jeden Geschmack war etwas dabei, vor allem aber Gegensätze, bis hin zur Aufgabe des jüdischen Monotheismus in einer Art von Gnosis. Nach langen Jahrhunderten stoischer Rationalität lag derlei in „in der Luft", und heidnischerseits konnten Wundertäter und Neo-Schamanen wie Apollonios von Tyana (um 200 durch Philostratos verherrlicht) und danach die Neuplatoniker literarische Triumphe

---

47 Um nur eine zu nennen: T. Nagel: *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert* (Arb. z. Bibel u. ihrer Gesch., 2), 2000. Dort 56 ff zu Theophilos, *Ad Autolycum* 2, 22 (< Joh 1,1.3); Athenagoras, *Suppl.* 10 (<Joh 1,3; 10,30, 14,10), Apollinaris v. Hierapolis, Frg. 2 (< Joh 19,34–37); S. 194 ff auch zu pEgerton 2, S. 216 ff zu Ign., *Eph.* 5,2 und weiteres zu Gnostikern; 487 Liste von Offenbarungsdialogen als Wirkung des Joh.

48 Übers. aus Ms. armén. 42 der Nationalbibliothek Paris, Bl. 39a. Vgl. E. Prud'homme: „Extraits du livre: Solutions ...", *Journal Asiatique* 6/9, 1867, 147–204; hier: 166 (dort freie Übers., mit Varianten in den Anm., wo auch Ephesus bzw. Patmos als Orte erwähnt und die 52 Jahre nach oben gesteigert werden). – Es gibt zu diesem Ereignis zahlreiche Legenden, auch sehr ausführliche, auf die einzugehen hier nicht der Platz ist.

49 Dieser Verweis hat viele Parallelen in der traditionellen „Isagogik". Βοανηργες dürfte verschrieben sein aus *Βανηργες בני רגש, wie jedenfalls die Peschitta schreibt. Das mag einst auf ihr ungestümes Naturell gemünzt gewesen sein (vgl. Lk 9,54), lässt aber größere Dinge erwarten; die versuchte man zu erraten.

50 Neben seiner Datumsangabe gab und gibt viele andere. Die *Chronik* des Eusebius setzt sie ins Jahr 97 n.Chr., unter Nerva, immer noch viel zu früh. Hieronymus, *De viris illustribus* 9, dem „Apostel Johannes" gewidmet, zeigt die Verwirrung der Nachrichten und Personen in voller Blüte.

51 Belege bei G. W. H. Lampe: *A Patristic Greek Lecicon*, 1961 (u. ö.) unter βροντή. Auch der Nag-Hammadi-Traktat *Der Donner, vollkommener Nous* (N.H. VI 2) dürfte von hier seinen Titel haben. Es ist die Rede eines vom Jenseits Gesandten, voll von Ich-bin-Worten.

feiern. In dieser geistigen Lage hatten die Christen fortan den Text, den sie brauchten.
Ein gewisses Geschick hat die Johannesschule bei alledem durchaus bewiesen. Sie hat die nötigsten Angleichungen an die Synoptiker vorgenommen (Erwähnungen des Zwölferkreises; Wiedereinführung apokalyptischer Erwartungen) und hat in dem, was wir hier Anhang II nennen (21,15–23), das Autoritätsverhältnis zur Petrus-Christenheit geklärt. Das Postscriptum schließlich (21,24f) leistet unter erneuter Beanspruchung des „Lieblingsjüngers" ein Übriges: „Das 4. Evangelium ist das einzige, das sich selbst kanonisiert", sagte Franz Overbeck nicht ohne Ironie.[52]
Jedenfalls, mit einem Schlag ist das Joh das verbreitetste aller Evangelien gewesen. Das zeigt die Menge der erhaltenen Papyri, die ja, entgegen der anzunehmenden Evangelien-Chronologie, mit Joh überhaupt einsetzen. Auch in den folgenden Jahrhunderten sind die meisten auf Papyrus erhaltenen Evangelienfragmente Johannestexte (6.5).
Das gleiche Bild ergeben die Zitate aus dem joh. Corpus, die um die Mitte des 2.Jh. mit Justin dem Märtyrer einsetzen. Justins *Apologie* (es gibt nur eine),[53] zwischen 151 und 155 an Antoninus Pius gerichtet, nimmt dann mehrmals (32,10; 46,2 u.ö.)[54] Bezug auf eine Logoslehre, wie wir sie nicht aus Philon, wohl aber aus dem Johannesprolog kennen. Vgl. 61,4f als Aufnahme von Joh 3,3 (aber mit Matthäischem vermischt) und seinen *Dialog mit Tryphon* 63,2 als Aufnahme von Joh 1,13 (hier auf Jesus allein bezogen).
Um dieselbe Zeit benutzt der Gnostiker Valentin, in Rom lehrend, das Joh.[55] Die Rezeption bei den Gnostikern war im Übrigen geteilt; weder Markion noch Marcus Magus übernehmen das Joh. – Die *Acta Johannis* (kurz nach 150 n.Chr.), Dokument eines enkratitischen, gnostisierenden Christentums, zitieren daraus (so 90,16 aus Joh 20,26). V.a. der Prolog wird in der Folgezeit viel herangezogen, u.z. mehr und mehr wörtlich.
Auch außerkirchlich fand das Joh Beachtung, mehr als die Synoptiker. Im *Corpus Hermeticum* benutzt der 1. Traktat, überschrieben *Poemandres*, „Menschenhirt" (vgl. Joh 10, bes. § 49), joh. Sprache zum Entwurf einer halb mythischen, halb schon gnostischen Religionsphilosophie.[56] Die Ähnlichkeiten dieses Trak-

[52] Zit. bei Rese, „Käsemanns Johannesdeutung" 33. Overbeck, ein Kritiker des Kanons, wollte natürlich darauf hinweisen, dass die Mittel der Kanonisierung die allerschäbigsten sind, pure Fiktion. Aber die Absicht der Johannesschule hat er richtig getroffen; es war in deren Tagen bereits abzusehen, dass der Kreis der liturgisch rezipierten Evangelien sich schließen würde. Ja Overbeck meinte sogar, das Joh habe die anderen drei ersetzen sollen; doch das dürfte überzogen sein.

[53] Nur zufällig ist deren letztes Stück separat tradiert worden. Als politischer Bezug findet sich darin (31,6) die Behauptung, Bar-Kochba habe Christen verfolgt. – In *Dial.* 81,4 (geschrieben etwa gleichzeitig, aber wohl über einen längeren Zeitraum hin) bezieht er sich auf die *Apokalypse* (hier: Apk 20,4ff), die „ein Mann namens Johannes, einer der Apostel Christi" geschrieben habe.

[54] Details bei Munier, *L'Apologie* 91 Anm. 45.

[55] Hengel, *Die joh. Frage* 41, mit Belegen in Anm. 94. Die Quellenlage ist freilich prekär. – Als Autor nennt Valentin immer noch „Johannes, den Jünger des Herrn".

[56] Hierzu C. H. Dodd: *The Bible and the Greeks*, 1935 (1954), bes. 99–209. Er schlägt sogar ein Datum noch vor Valentin vor, wenn auch mit berechtigter Vorsicht. Die Formulierungen des *Poemandres* sind doch sehr barock und fern von ihren Quellen, wenn z.B. in Abschn. 6 gesagt wird: „Der aus dem *Nous* kommende Licht-Logos ist Sohn Gottes". Das kann man aus Philon oder aus dem Joh ableiten, am besten aus beiden, muss aber die Annahme eines Welt-*Nous* integrieren, die schon den

tats mit dem Joh haben dazu geführt, ihn neuerdings als ein „paganisiertes Evangelium" zu sehen.[57] Und ähnlich wie „Mose" mit seiner Schöpfungsgeschichte im Heidentum Beachtung fand, macht sich nun auch das Joh über seinen Prolog bei Philosophen vom Fach bemerkbar.[58]
Nehmen wir die Bezeugung des 1Joh zum Vergleich: Papias kennt ihn, wie Eusebius berichtet, Polykarp auch; demnach könnte dieser sogar früher erschienen sein als das Evangelium. Für die Text*entstehung* aber, die nicht identisch ist mit der Veröffentlichung, bleibt folgende Reihenfolge die wahrscheinlichste:

1. Textentstehung von Joh I über längere Zeit; währenddessen 2.3Joh (sofort schriftlich);
2. Niederschrift und Veröffentlichung von Joh II, 1Joh und Apk etwa gleichzeitig.
3. Nachträgliche Veröffentlichung von 2.3Joh.

Nach der Rezeption zu schließen, ist ein engeres Corpus Johanneum, bestehend aus Joh, 1Joh und Apk, um 150 der gesamten christlichen Oekumene bekannt gewesen. Das *fragmentum incertae sedis* (hier § 14) fehlte in dieser Veröffentlichung (s.o. 3.3); auch 2.3Joh kamen später hinzu und sind so bis in den syrischen Orient nicht mehr vorgedrungen.
Franz Overbecks Meinung ist nicht unbegründet, dass gerade das Joh mit seinem nicht mehr zu steigernden Wahrheitsanspruch die Kanonisierung aller vier Evangelien geradezu forderte. Nicht zufällig war es ein Mann der Johannesschule, Irenaeus, der die Schließung des Evangelienkanons zuwege brachte.
Damit ist auch gesagt, dass es eine eigene Rezeption des Joh I nicht gibt. Es gibt sie auch nicht in den Gnostikerschriften und nicht in den johanneisch klingenden Schreibversuchen wie dem Papyrus Egerton (vgl. oben 1.2.3): Immer schon ist das Joh II vorausgesetzt, und überdies wird frei zwischen dessen Sprache und der der Synoptiker hin- und hergesprungen. Solche Fantasie musste künftig ausweichen auf die Produktion von *Johannesakten* u.a.m.

6. Ort und Zeit der Überarbeitung und Veröffentlichung

6.1 Das „Wir" der Herausgeber und das „Ich" von 21,25

Fragen wir nun weiter, was sich über die – in den Handschriften allein überlieferte – Endredaktion des Joh ausmachen lässt. In 21,25 nennen sich die Herausgeber des Evangeliums als ein Wir – dasselbe offenbar, mit dem das Präskript des 1Joh einsetzt (1Joh 1,1–4).[1] Verwirrenderweise kommt im allerletzten Vers

---

Neuplatonismus ankündigt bzw. eine Fusion darstellt wie in Clem. Alex., *Protrepticus* (10) 98,4 (dort ist der göttliche Logos „Sohn des *Nous*").

[57] J. Büchli: *Der Poimandres – ein paganisiertes Evangelium* (WUNT 2/27), 1987.

[58] Texte bei Rinaldi, *Biblia gentium* 528 ff.

[1] Vgl. Joh 3,11 f (bei § 15). – Der Vergleich mit dem Wir in Joh 1,14 (§ 2) wäre weniger passend, da dort nicht die Johannesschule, sondern die ganze Menschheit gemeint ist. Rein formal mag es immerhin der Quellort gewesen sein.

(21,25) noch ein „ich" vor, nämlich in οἶμαι „mir scheint". Beginnen wir mit diesem.
Rein grammatisch ist es möglich, dass solch ein Ich sich auf eine Autorenperson bezieht, die ihrerseits in narrativen Partien desselben Textes als *dritte Person* vorkam: So steht in Josephus, *Bell.* 3, 202 sein eigenes Ich, u.z. das Schriftsteller-Ich, in der Formel ἔμοιγε δοκεῖν neben dem Namen „Josephus" als Subjekt eines Verbums innerhalb der gerade laufenden Erzählung, in welcher er als handelnde Person auftritt. Ähnliche, nicht so auffällige Wechsel finden sich auch in seiner *Vita.* Sie bereiten keine Schwierigkeiten, wo man aus dem Text selbst klar genug weiß, dass ein und derselbe es ist, der damals handelte und heute erzählt, dabei auch von sich erzählt (was einen dementsprechenden, hermeneutisch durchaus interessanten Perspektivenwechsel ankündigt). Das „ich" von Joh 21,25 ist jedoch mit niemandem im Text identifizierbar. Vielmehr machen ein „ich" und ein „wir" sich Konkurrenz, womit die Möglichkeit, dieses Ich mit einer textinternen Person - etwa dem Lieblingsjünger - zu identifizieren, dahinschwindet. Denn nachdem das Wir der Rezeption bereits vom Text Besitz ergriffen hat, wird er sich nicht noch einmal einzeln melden, wird sich nicht am Ende noch desolidarisieren.
Eine Hilfe zur Datierung dieser Schlussnotiz ist daraus zu gewinnen, dass wir sie in Ephesus situieren: Wir werden die Bemerkung über die unzählbaren Bücher (Joh 21,25) als Polemik werten auf die Errichtung der Celsus-Bibliothek in den Jahren 117-125 n.Chr.

6.2 Die Situation gegenüber dem Judentum

6.2.1 Synagogenausschluss und Hass auf die Juden

Kommen wir nun auf den gefürchteten Antijudaismus des kanonischen Joh, der nach dem Bekunden des Textes auf ein Verdrängen aus den Synagogen zurückgeht: Joh 9,22 (bei § 38, s.d.), 12,42 (bei § 62) und 16,2 (bei § 66). Diese Stellen waren alle drei im Joh I nicht unterzubringen und gelten uns deswegen als Indizien einer Situation, die *nach* dem Wirken des Seniors eintrat[2] und von ihm offenbar auch nicht verhindert werden konnte: „synagogenfern" zu sein.
Nun lässt sich zwar auch für den Senior kaum vorstellen, dass er Vorträge von der Art seines Evangeliums in Synagogen gehalten hätte; derlei Versuche hat man schon Paulus verwehrt. Man wird ihm jedoch, wenn er kam, nicht gerade die Tür gewiesen haben - das ist es doch, was in *aposynagōgos* ja wohl zunächst gesagt werden soll. Johannes, der wohl gewohnt war, dass man zu ihm kam, hat jedenfalls noch keinen Anlass zur Klage. Eher machen ihm Parteiungen innerhalb der Christen zu schaffen (2Joh 10f; 3Joh 9f).
Für ein Fernhalten der Christen von den Synagogen scheint seit den Tagen des Paulus nicht der förmliche Bann *(ḥerem)* gedient zu haben, sondern es fand sich alsbald ein feineres Mittel. Um 100, so ist das wahrscheinlichste Datum, ist von Seiten der Rabbinen die *birkat ham-minim,* die Verfluchung der Abweichler, in

[2] So muss, abweichend von der unter 10.6.3 noch zu nennenden Literatur, angenommen werden. Zur bisherigen Auffassung vgl. C. LINGAD, jr.: *The Problems of Jewish Christians in the Johannine Community* (Diss., Pontif. Univ. Gregoriana), Rom 2001.

das synagogale wie auch private Pflichtgebet eingeführt worden.[3] Justin kennt sie (*Dial.* 108,3; 117,3; 120,4; 137,1f). Irgendwann zwischen diesen beiden Daten, also in der 1. Hälfte des 2.Jh., muss sie auch in Kleinasiens Synagogen eingeführt worden sein.

Das lässt uns nun auch die soziale Situation der Johannesschule etwas näher ermessen: Die Stellung der Christen Kleinasiens, sobald sie weder Vollbürger ihrer Gemeinwesen noch Teilhaber spezifisch-jüdischer Sonderrechte waren, muss prekär gewesen sein.[4] Die Trennung von der Synagoge hat geschmerzt. Sie hat den Christen Verluste verursacht, was bürgerliche Sicherheiten betrifft: Das jüdische Recht auf Teilautonomie hatten sie außerhalb der Synagogenverbände nicht mehr.

Umso mehr war ihre Teilnahme am öffentlichen Leben nunmehr aus Glaubensgründen begrenzt. Da tat sich nun abermals eine tiefe Kluft auf: Nach allem, was wir aus Berichten des Josephus und aus den (zeitlich sich anschließenden) Inschriften wissen, war das kleinasiatische Judentum in die jeweiligen Polis-Gesellschaften gut integriert, wo nicht gar assimiliert (wenn sie etwa reservierte Plätze im Theater haben, wie in Milet). Die Initiative Hadrians gegen die Beschneidung hat in Palästina (wie er das Gebiet nunmehr nannte) heldenhaften Widerstand hervorgerufen, etwa von Seiten Rabbi Akibas; aus Kleinasien aber ist dergleichen nicht bekannt, und man hat Grund anzunehmen, dass Konflikte, wie sie den Christen den ersten kleinasiatischen Märtyrer bereiteten (Antipas, Apk 2,13), dort vermieden worden sind. Umso mehr aber, und im Gegenzug, beschimpft nun das joh. Christentum dort die privilegierten Vereine der Judäer als „Satans Synagoge" (Apk 2,9; 3,9)! Das geht sehr wohl gegen das dortige Judentum: Der „Satan", dem dieses die geschuldete Verehrung zollt, ist wieder einmal kein anderer als Hadrian, die *bête noire* des dortigen Christentums.

6.2.2 Die Entzweiung mit den Judenchristen

Der Hass auf die zu keinem Opfer bereiten und nunmehr umso besser gestellten Juden hat in einer noch nicht erklärten Weise auch auf die Judenchristen übergegriffen, die seine neuen Opfer wurden;[5] sie galten den Heidenchristen geradezu als gefährlich.[6] Das kann nicht an Lehrunterschieden gelegen haben, wie sie rings um paulinische Positionen entstanden, und nicht nur aus der Verweigerung der Tischgemeinschaft kommen (Gal 2,11–21), so sehr man davon enttäuscht gewesen sein muss. Tit 1,10–14 warnt vor „Unbotmäßigen, Schwätzern, Verfüh-

---

[3] Aus der reichen Lit. hierzu vgl. P. W. van der Horst: „The birkat ha-minim in recent research", in: ders.: *Judaism – Hellenism – Christianity*, 1998, 113–124. Zur Datierung im Besonderen: Martyn, *History* 61f: zwischen 85 und 115 n.Chr., „mit einer Neigung zum früheren Teil dieses Zeitraums" – versteht sich, für das Mutterland. Wie schnell das griechischsprachige Judentum Kleinasiens nachzog, bleibt Sache der Abschätzung. Auch ist noch ein erheblicher Schritt zu vollziehen zwischen der Ausgrenzung von „Verschiedenheiten" innerhalb des Judentums und der Etablierung des Christentums als eigener, auch von Juden befolgter Religion (so Martyn selbst S.70).

[4] Hengel, *Die joh. Frage* 288–298.

[5] Vgl. L. Gaston: „Judaism of the Uncircumciced in Ignatius and Related Writers", in: Wilson, *Anti-Judaism in Early Christianity* II 33–44 (hier: 40f).

[6] Umgekehrt sind später, v.a. in konstantinischer Zeit, Christen den Juden gefährlich geworden als Denunzianten (*malšinim*, 12. Bitte des Achtzehngebets).

reren, *am meisten denen aus der Beschneidung*" (Terminus für Judenchristen) und wirft ihnen Gewinnsucht und Verlogenheit vor und dass sie „jüdische Mythen und Gebote von Menschen" verbreiteten. In letzterem erkennt man judenchristliche Halacha, wie sie vom Heidenchristentum trotz Apg 15,20 nicht akzeptierte wurde; in anderem mag schon beginnende Gnosis stecken, oder was auch immer: Nichts ist schwerer, als antike Polemik zu interpretieren, wo genauere historische Nachrichten über das Verhalten der Menschen fehlen. In solchen Fällen kann man aber getrost, auch im Neuen Testament, die hermeneutische Regel befolgen: Manche Probleme muss man denen überlassen, die sie hatten. Das gilt selbst für des Paulus gespanntes und quälende Dialektiken erzeugendes Verhältnis zum angestammten Judentum. Nicht umsonst ist von „jüdischem Selbsthass" geredet worden. Das sind alles nicht die Sorgen des Johannes.

Was die Situation nach seiner Zeit erschwert haben muss, ist dies: Das Judenchristentum hat nie eine Instanz entwickelt, die, ähnlich den Rabbinen oder den Bischöfen, Richtlinien erlassen hätte. Seit dem Verschwinden des „Kalifats" der Verwandten Jesu mit der zweiten römischen Eroberung Jerusalems 135 n.Chr. ist nichts dergleichen mehr entstanden, und das Judenchristentum gewann den Charakter des Ungreifbaren. Es war nicht mehr zu fassen (auch das macht aggressiv), am wenigsten durch die Nomenklaturen der Ketzerbestreiter.[7]

6.2.3 Chronologische Schlüsse

Als *terminus ante quem* für das Joh II, der sich gerade aus dem Verhältnis zum Judentum ergibt, wäre die Bar-Kochba-Revolte von 133–135 n.Chr. zu nennen: Nach diesem Datum hätte man den Satz Joh 4,22 („das Heil kommt von den Judäern/Juden") wohl kaum im Text belassen, war er doch von den judäischen Ereignissen der Jahre 66–70 ohnehin schon in Zweifel gerückt worden.[8] Wir riskieren also nichts, wenn wir zusammenfassend sagen: Unter Hadrian, genauer: vor 130 n.Chr. (dazu nächstes), ist das joh. Corpus fertig gewesen und hat in der Kirche zu zirkulieren begonnen. Das wird sich auch aus folgendem bestätigen:

6.3 Die *Apokalypse* als Datierungshilfe

Methodisch wäre es zwar wünschenswert, dass wir uns mit den Problemen der Apk gar nicht erst befassen müssten, die eines völlig anderen Geistes Kind ist. Der Name „Johannes" in Apk 1,1.4.9; 22,8 soll wohl den Zebedaiden suggerieren;[9] sonst wäre ein näherer Zusatz am Platze gewesen. Wer dieser Identifikation nicht zustimmen wollte, ließ den Apk-Autor fortan den Titel *presbyteros* tragen, im Gegensatz zu dem angeblichen Zebedaiden als Verfasser des Evangeli-

---

[7] Epiphanius, *Panarion* 29–30 über diverse Sorten von Nazoräern und Ebioniten.

[8] Das freilich nicht so sehr, wie man denken könnte. Schon in Antiochien hat der Krieg nur begrenzte Auswirkungen gehabt (Josephus, *Bell.* 7, 41–62.108–111). In Rom ist bereits unter Domitian, wie erwähnt, bis in senatorische Kreise hinein der Sympathieerfolg des Judentums festzustellen. Die Wirren in Ägypten und Kyrene blieben weit entfernt, und aus Kleinasien ist kein Konflikt bekannt. Freilich ist auch niemand aufgetreten, der aus dem Fehlschlag der politischen Eschatologie Konsequenzen gezogen hätte.

[9] Dass dieser Johannes einer aus dem Kreis der Apostel (nämlich der Zwölf) gewesen sei, wird dann erstmals von Justin, *Dial.* 81,4 vorausgesetzt, sowie in aller Breite bei Irenaeus.

ums. Seither ist diejenige Lösung der Autorenfrage blockiert gewesen, die wir hier vorlegen.

Der Befund ist also: Nur *einer* aus der sog. Johannesschule gibt sich selbst einen Namen, „Johannes" der Apokalyptiker. Seinen Namen sollte man in Anführungszeichen lassen. Dass dieser „Johannes" nicht beansprucht, mit dem Evangelisten identisch zu sein, erhellt daraus, dass er weder den Titel „Senior" führt noch den Titel „Herrenjünger". Hätte er schon den letzteren aus seinen Visionen ableiten können, so stand ihm mindestens der erstere nicht zu; dabei hätte er ihn an Stellen wie 1,9 gut gebrauchen können. Sein Sprachgebrauch ist übrigens gerade in der Selbstvorstellung 1,1 nichtjohanneisch, wenn er sich – in Septuaginta-Sprache, aber auch im Widerspruch zu Joh 15,15 (§ 60) – einen „Sklaven" Jesu Christi nennt. Das ist ein direkt bis ins Deuteronomistische Geschichtswerk zurückgehender Anspruch, zugleich eine Last (ein Zwang), der Propheten Israels; es hat keine Ähnlichkeit mit der Selbstlegitimation des Seniors.

Es gibt die Vermutung, dass dieser Mann aus Thyatira stammt, einer in Apg 16,14 schon genannten, sonst aber unbedeutenden Stadt: So jedenfalls ließe sich erklären, dass das sonst unbedeutende Thyatira unter den Adressaten der sieben Sendschreiben vorkommt, u.z. mit den meisten Details und dem längsten Text.[10] Demnach wäre dieser Mann als „Repräsentant eines ländlichen, eher bildungsfernen frühen Christentums" anzusehen. – Nichts passt weniger auf Johannes, den Senior.

Was die Chronologie des Johannesschrifttums, unabhängig von den hier angestellten Überlegungen, ins Lot gebracht hat, ist die Loslösung der *Apokalypse des Johannes* von der angeblichen Christenverfolgung unter Domitian und ihre Ansetzung *erst unter Hadrian*, dem Initiator öffentlicher, obligatorischer Verehrung aller beider zumindest im römischen Osten (reg. 117–138). In diesem Zuge betrieb er auch die Vergottung seiner Gattin Sabina und nicht weniger die seines Lieblings Antinoos. Seit Hadrian galt der Johannesschule Rom als die große Hure und ein Mitmachen an Kaiserfesten als Unzucht (Apk 2,14.20 in Anspielung an Num 25,2). Spätestens unter Hadrian waren auch Juden und Christen geschiedenene Leute, nicht zuletzt wohl wegen unterschiedlicher Haltung in dieser leidigen Frage.[11] Man stand nicht zusammen gegen eine gemeinsame Bedrohung, versuchte sich vielmehr einzeln zu behaupten. Dies bei gleichzeitiger – und nie mehr aufzuhebender – Marginalisierung der Judenchristen.

Thomas Witulski hat für diese noch wenig versuchte Datierung alle nur wünschenswerten Argumente geliefert.[12] Sie klärt nicht nur viele Sachbezüge, die bisher rätselhaft waren, sondern gibt sogar den einzigen philologisch funktionie-

---

[10] G. Guttenberger: „Johannes von Thyateira", in: F. W. Horn/M. Wolter (Hg.): *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung*, FS. Otto Böcher, 2005, 160–188, bes. 185.188. In dem Maße freilich, wie diese These einleuchtet, wird es unwahrscheinlich, dass der Gemeinte mit bürgerlichem Namen Johannes hieß, und der Aufsatztitel erweist sich als irreführend.

[11] Wie stark das Judentum Kleinasiens sich an die kulturellen und politischen Gegebenheiten anzupassen verstand, zeigen Inschriften z.B. aus dem Theater in Milet (Ameling, *Inscriptiones Judaicae Orientis* II Nr. 37) oder von einer Synagoge in Akmonia (ebd. Nr. 168), die auf eine Stiftung der Kaiserpriesterin Julia Severa (Mitte 1. Jh. n.Chr.) zurückgeführt wird.

[12] Th. Witulski: *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian* (FRLANT 221), 2007; vgl. dens.: *Kaiserkult in Kleinasien* (NTOA 63), 2007.

renden Schlüssel für die Zahl 666 (Apk 13,18).[13] Viele Anspielungen der Apk passen auf ihn, auf sein menschliches Sprachrohr Aelius Polemon und auf das gigantische, provokante Trajaneum in Pergamon, darum „Thron des Satans" genannt (Apk 2,13).

Innerhalb der Regierungszeit Hadrians kann man noch etwas einschränken: Dass er seinen Liebling Antinoos nach dessen frühem Tod (130 n.Chr.) zum Gott erklären und im Osten seines Reiches offiziell verehren ließ (wie etwa bei Justin, *Apol.* 29,4 erwähnt), hat keinen Niederschlag mehr gefunden in der doch auf Sexuelles gerne eingehenden Polemik der Apk Vollends findet sich vom Bar-Kochba-Aufstand 132–135 n.Chr. keine Spur.

Damit ist der Zeitraum für die nachjohanneische Generation gewonnen, und auch eine Erklärung für deren Abkehr von der „Welt". Ja es wird uns wahrscheinlich werden, dass in dem „Herrscher dieser Welt" des Joh II uns Hadrian begegnet, der einstige Bedränger nicht nur der Juden, sondern auch der Kirche. Die Ankündigung seines Sturzes in Joh 12,31 (bei § 61; s.d.) dürfte denselben konkreten Bezug haben wie die vom Fall des „Drachens" in Apk 12,9. Dessenungeachtet starb Hadrian erst später, 63-jährig, griechische Verse auf den Lippen.

In Hadrians beste Jahre versetzt, geben die Sendschreiben von Apk 2–3 (s. o. 4.7) einige Auskunft über die Lage und die Stimmung in bestimmten, namentlich genannten Gemeinden des joh. Einzugsbereichs. Sie belegen die Situation zunehmenden Konflikts mit dem offziellen, sich erstmals bis zum Kult des amtierenden Kaisers steigernden Heidentum. Dieser Konflikt hat lt. Apk 2,13 seinen ersten Märtyrer gehabt, Antipas, u.z. bezeichnenderweise in Pergamon, dem Sitz des neu erbauten, gigantischen Kaisertempels.

Das Judentum der asiatischen Großstädte hingegen, angepasst wie es war, scheint sich mit den Gegebenheiten arrangiert zu haben. Man ließ sich nicht provozieren, nicht einmal durch Hadrians Versuch, die Beschneidung zu verbieten, und blieb unauffällig. Martyrien sind in der jüdischen Diaspora nie vorgekommen. Umso heftiger erklärt nun aber die Christenheit, gerade die „katholische", über die Märtyrer ihren Einspruch gegen den römischen Staat. Erst die Christen sind es, die den *clash of civilizations* proklamierten. Sie haben eine Mentalität begründet, die bis zum heutigen Tag andauert.

6.4 Der *1.Johannesbrief* als Lehrschreiben der Johannesschule

Der *1.Johannesbrief*[14] ist allem Anschein nach ein Gemeinschaftswerk, u.z. ein abgebrochenes (1Joh 5,21). Als Lehrbrief gehalten, der an mehr als eine Christengemeinde gehen sollte, lässt er Zeitbezüge vermissen. Papias kennt diesen Brief, wie auch den *1.Petrusbrief* – als wessen Zeugnis, das wird uns in dem Frag-

[13] Sie erklärt sich als *gᵉmaṭrᵉjā* (Spiel mit dem Zahlwert der Buchstaben in hebräischen Wörtern) aufgrund der Transkription אדרינוס טרינוס.

[14] Lit. hierzu bei Frey/Schnelle, *Kontexte* 666 Anm. 117. Als Ansatz zur Schichtenscheidung ist bemerkenswert H. Braun: „Literar-Analyse und theologische Schichtung im ersten Johannesbrief" (1951), in: ders.: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 1962, 210–242. Zu warnen ist allerdings auch hier vor der Annahme „gnostischer" Vorlagen; eher sind es die ersten Versatzstücke eines entstehenden Gnostizismus.

ment leider nicht gesagt; es heißt nur, schon er habe „des Johannes ersten Brief" gekannt (Eusebius, *H.e.* 3, 39,17 = Frg. 4 Kürzinger).[15]
Theologisch, insbesondere was den verschärften Dualismus und was Weltablehnung betrifft, ist der 1Joh vergleichbar mit Joh II und mit der *Apokalypse*, welcher er auch zeitlich nahe stehen dürfte: Die in 1Joh 5,21 nur angehängte Warnung vor „Idolen" ist in der Apk eines der Hauptthemen (Apk 9,20; mit εἰκών „Bild" 13,14ff; vgl. 2,13; 3,4.18). Manche Gleichheit besteht im Vokabular zwischen diesem Brief und den Joh-II-Texten des Evangeliums (z.B. τεκνία „Kindlein" im 1Joh öfters, im Joh nur 21,5). Die Verfasser dieses Briefes dürften zugleich die Redaktoren und Herausgeber des Evangeliums gewesen sein.
Wie weit der mündliche Unterricht oder etwa ein Brieffragment des Seniors in den 1Joh eingegangen sein mögen, könnte noch untersucht werden; die Ausbeute wird jedoch vermutlich nicht groß sein und auch nicht viel Wichtiges bringen. Der Senior hat sein langes Leben genutzt, um alles, was er zu sagen hatte, in einen Jesusbericht - seinen Jesusbericht - hineinzukomponieren.
Die zeitliche Ansetzung der Johannesschule unter Hadrian wird durch den *Barnabasbrief* bestärkt, ein bewusstes (primäres) Pseudepigraphon, ca 130/132 datierbar, das noch dezidierter als die Johannesschule jedes jüdische Fundament des Christentums bestreitet. Dieser Brief betreibt eine so extreme Abgrenzungstheologie gegenüber dem Judentum, dass er trotz seines Alters und der Selbstempfehlung unter dem Namen eines Mitapostels des Paulus unkanonisch blieb.
Was aber den 1Joh betrifft, so dürfte er uns, ähnlich wie das sehr durchmischte Kapitel Joh 17, manches aus dem mündlichen Unterricht des Seniors aufbewahrt haben. Man wird es sehen an den Querbezügen unten im Kommentar. Was überwiegt, ist freilich doch die oben skizzierte nachjohanneische Theologie: „Kindlein, es ist letzte Stunde" usw. Leider haben wir im Falle des 1Joh kein formales Kriterium für eine Quellenscheidung, denn einen Aufbau, ob narrativ oder argumentativ, hat er nicht. Jedoch ist die Rhythmisierung des Griechischen,[16] wo sie sich als regelmäßig und damit absichtlich erweist, ein Anzeichen nichtjohanneischer Verfasserschaft. Sie ist durchaus häufig und findet sich an jedem einigermaßen bedeutenden Absatzschluss.[17]
Als Abfassungort ist weiterhin, den Nachrichten zufolge, Ephesus anzunehmen. Das besagte Vorkommen von Prosarhythmen in diesem Brief braucht also niemanden zu wundern: Ephesus liegt, anders als Ägypten oder das Land Israel, im Kerngebiet des hellenistischen Griechisch. Wenn irgendwo, dann hat man hier, zu beiden Seiten der Ägäis, die Unterscheidung kurzer und langer Silben auch in der Kaiserzeit noch gepflegt, insbesondere in der Stilrichtung des sog. Asianismus (s.u. 8.2.2; 10.1). Im tiefsten Phrygien pflegt selbst Papias, so primitiv er vom Inhalt her ist, diesen Stil, was nicht so sehr auf literarische Bildung schließen lässt wie auf kleinasiatische Herkunft. Woraus für das VNT sich folgern lässt: Wer so schrieb, das waren keine zugewanderten Judäer, auch keine Literaten aus dem Orient, die sich vervollkommnet hatten (wie Josephus in Rom), sondern es waren einheimische Christen.

---

15 Da diese Notiz von keinem Zitat begleitet ist, bleibt die Vermutung frei, es könne sich um einen der kleineren (und echten) Johannesbriefe gehandelt haben - dann allerdings aus der Zeit, bevor sie weiterkopiert und dem Corpus Johanneum beigefügt wurden.

16 Hierzu oben 2., ausführlicher 8.2.2.

17 Eine Stelle wie 1Joh 4,16, die nur zwei Längen aufweist, ist die große Ausnahme.

6.5 Die handschriftliche Bezeugung des Joh

Das Joh ist der älteste materiell bezeugte Text des Neuen Testaments. Den Anfang macht der Papyrus 52 (er bietet Joh 18,31–33 und, auf der Rückseite, V. 37f), der lange Zeit „um 125 n.Chr." datiert wurde, was die erste Hälfte des 2.Jh. meinen sollte; inzwischen sagt man eher: „gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts".[18] Warum es so früh und auch so zahlreich Zeugen gerade des Johannesevangeliums gibt, haben wir unter 5.6.6 erwogen.

Abgesehen von dem *fragmentum incertae sedis*, das seinen eigenen Weg ging, gibt es keine separate Bezeugung des Joh I. Zwar könnte man sich für p52 die Frage stellen; denn die dort erhaltenen Verse sind sämtlich dem Joh I zugehörig; erst in der Lücke zwischen *recto* und *verso* lägen Verse aus Joh II. Könnten diese gefehlt haben? Die rechnerische Platzierung der erhaltenen Zeichen auf den möglichen Schriftspiegeln einer Vorder- und Rückseite müsste von einem etwa quadratischen Schriftspiegel ausgehen, wenn die Verse 18,34–35a und 36b (sie gelten uns als dt-joh.) gefehlt haben sollten; da ist es wahrscheinlicher, von einem rechteckigen Schriftspiegel auszugehen und mit dem Vorhandensein dieser Verse zu rechnen. Bezeugt ist also nur die Endgestalt, das edierte *Evangelium nach Johannes.*

Es folgt, noch immer als kleines Fragment, p90 (Joh 18,36–19,1; 19,2–7), dann aber p66 (um 200 datierbar), wieder eine Sensation, denn er ist ab Blatt 1, sogar mit der Überschrift (s.u.), erhalten und wird erst gegen Ende fragmentarisch.[19] Irenaeus schließlich hat um 180 die Kanonisierung des Joh begründet, was die Variantenvielfalt stoppte, die sonst zu erwarten gewesen wäre. Am *fragmentum incertae sedis* (s.o. 3.3) und an der apokryphen Johannesliteratur, mit der dieses zwar nicht seine Herkunft, wohl aber sein Schicksal teilt, lässt sie sich ja noch ermessen.

6.6 Zum Titel des Evangeliums

Handschriftlich bezeugt ist die Überschrift des Evangeliums in dem Wortlaut Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην bereits in p66, ebenso in p75 als Unterschrift. Wir erkennen hierin die synoptisch-angleichende Sprache der Johannesschule und nicht die des Seniors. Titel antiker Bücher sind das letzte, was hinzukam (s.o. 1.3). Dies gilt für das Joh umso mehr, als die Verschriftlichung insgesamt postum erfolgte.

Dieser Umstand schließt die Richtigkeit der Autorennennung keineswegs aus.[20] Man muss in unserem Fall aber fragen, an welchen Johannes die mit ephesinischen Verhältnissen weniger Vertraute Nachwelt wohl denken sollte. Wenn um dieselbe Zeit der Autor der *Apokalypse* sich „Johannes" nennt, will er vielleicht schon als einer der Zwölf gelten. Gleiches ist für die Absichten bei der Benennung des Vierten Evangeliums zu vermuten.

Diese Titulaturen haben, zusätzlich mit der des *Johannesbriefs* (der nachmals als *Erster* gezählt wurde), der um Anerkennung bemühten Johannesschule die Gele-

---

[18] Derlei Angaben werden von der Papyrologie aufgrund der Buchstabenformen gemacht und gelten jeweils für die Lebensarbeitszeit eines Schreibers, also für einen Zeitraum von ca. 50 Jahren.

[19] Weiteres bei Hengel, *Die joh. Frage* 28–30.

[20] Mit M. Hengel: „Die Evangelienüberschriften" (1981), HAW 1984, Bericht 3.

genheit gegeben zu einer Spurenverwischung, die ihnen fast gelungen ist. Der heimatlose Senior wurde zum Galiläer und Zebedaiden.

Der Titel muss bei der Herausgabe des Textes durch die Johannesschule bereits so gelautet haben wie zitiert. Es gibt keine Konkurrenzüberlieferung und auch keine Wahrscheinlichkeit für einen zunächst titellosen Text, nachdem es drei ähnliche von derselben Gattung in kirchlichem Gebrauch bereits gab. Die hundert Jahre nach Theodor Zahn nochmals in Bewegung geratene Kanonforschung konvergiert heute zu dem Ergebnis, dass die Evangelienüberschriften in der eben zitierten Form (und nicht nur, wie in den großen ägyptischen Codices und noch in der Aland-Ausgabe, mit einem Κατά beginnend) in der 1.Hälfte des 2.Jh. ihren jeweiligen Platz fanden, dass der Vier-Evangelien-Kanon aber erst in der 2.Hälfte desselben Jahrhunderts sich durchsetzte, nachdem (und weil) weitere gnostische Evangelien schon im Umlauf waren. Seither definiert sich die frühkatholische Großkirche u.a. über diese vier Evangelien, mit gleicher Konsequenz, wie der Gnostizismus sich nicht daran hält.

Wenn nun die suggerierte Apostolizität des Joh seine Aufnahme in diesen Kanon noch ermöglichte – man sah die Restriktion auf Apostelnamen sicherlich schon kommen, und Irenaeus hatte schließlich alle Mühe der Welt, um zu „beweisen", dass es nicht nur drei, sondern vier kirchliche Evangelien geben müsse –, so hat die Behauptung apostolischer Herkunft doch nicht automatisch als Abwehr gegen jetzt noch Hinzukommendes gewirkt. Man musste Evangelien wie das *des Thomas* oder *des Barnabas* oder *der Maria* mit dem weiteren Argument abweisen, dass niemand sich erinnere, bisher in gottesdienstlichen Lesungen daraus gehört zu haben.[21] Die Öffentlichkeit des kirchlichen Gottesdienstes, die übrigens auch schon für die einstige Lehrtätigkeit des Seniors gegolten haben dürfte, wurde zum nachweisbaren Rechtstatbestand im Kanonisierungsprozess.

7. Die Entstehung des Johannesevangeliums im Gesamten des Neuen Testaments

Die hier vorgeschlagene Lösung des johanneischen Problems gewinnt an Gewicht durch den Nebeneffekt, dass sich nun auch das synoptische Problem vollends lösen lässt. Denn nichts Geringeres als ein *integriertes Modell der Entstehung aller vier Evangelien* kann nunmehr vorgestellt werden, eine Beantwortung der synoptischen und der johanneischen Frage zugleich. Separat waren diese Fragen bisher nicht gänzlich lösbar.

[21] Wenn man gewollt hätte, hätte man mit diesem Argument die *Johannesapokalypse* loswerden können; und tatsächlich hat ja der Codex Sinaiticus an dieser Stelle den fast gleichalten *Hirten* des Hermas. Beide Texte freilich lagen außerhalb des antignostischen Kampfes, und man hat *faute de mieux* diejenige Apokalypse beibehalten, die sich am ehesten kirchlich gebrauchen ließ. Dass der Bedarf da war, zeigt das sehr heftige Revirement der jüdischen Apokalyptik gerade in der Johannesschule (Joh II, Apk, Papias, Irenaeus).

7.0 Von der Zwei- zur Vier-Quellen-Theorie

7.0.1 Ein altes Problem

Was die Rezeption der seit 1838 vorgeschlagenen Zwei-Quellen-Theorie bis heute behindert, v. a. im englischen Sprachraum, sind die sog. *minor agreements*, jene Sätze und Satzteile also, wo Mt mit Lk übereinstimmt, ohne dass es im Mk oder in Q eine Basis dafür gäbe.[1] Man versucht dann doch, einen Mt-Einfluss auf Lk nachzuweisen. selten das Umgekehrte. Mit Martin Hengel, *The Four Gospels* (2000), 186–207 liegt wieder einmal[2] der Vorschlag auf dem Tisch, Lukas als den zweiten Evangelisten zu betrachten und „Matthäus", wer immer das war, als den dritten:[3] Mit ihm beginnt, was Hengel selbst „apostolische Pseudepigraphie" nennt. Ihre Voraussetzung ist u. a. die Etablierung des Apostelbegriffs, so wie v. a. Lukas sie betrieb, der die nach Jesu Tod wirkenden Mitglieder des Zwölferkreises darunter verstand. Der Matthäus-Autor bzw. seine Herausgeber nutzen diese Entwicklung, um zwei bestehenden Evangelien ein drittes folgen zu lassen, das, wie auch des Lk, eher dazu gedacht war, die Vorgänger zu ersetzen, als fortan mit ihnen verglichen zu werden.

Insofern ist es ironisch, dass dann doch alle drei Synoptiker, ja sogar noch ihre – notdürftig angepasste – joh. Konkurrenz Eingang in den Vier-Evangelien-Kanon fand. Da hat sich, entgegen dem, was der Mt-Autor und was die Joh-Herausgeber erwartet haben mögen, eine jüdische Tendenz durchgesetzt, die Würdigung des Nebeneinander – ist doch selbst in der Hebräischen Bibel „die Nebeneinanderstellung verschiedener Versionen derselben Geschichte ein bekanntes Phänomen",[4] um nur an die beiden Schöpfungsgeschichten am Beginn der *Genesis* zu erinnern oder an das Nebeneinander von Büchern *der Königreiche* (1Sam-2Kön) mit den großenteils aus Reprisen bestehenden *Paralipomena* (hebr. unpassend *Chronik)*. Dass es pro Epoche nur *einen* Propheten, zugleich Geschichtsschreiber, gegeben haben soll, ist eine Vereinfachung, die Josephus (*C.Ap.* 1, 37–42) seine römischen Leser glauben machen will. Sie entspricht römischen Gepflogenheiten,[5] hat aber im Endeffekt eher die Christen beeindruckt als das gleichzeitig aufblühende rabbinische Judentum. Und selbst im Christentum entschied man sich, was Jesus-Berichte betrifft, für die Vielheit.

---

1 Monographie: A. Ennulat: *Die Minor Agreements* (WUNT II/62), 1994. Als Detailstudie vgl. N. Walter: „Mk 1,1–8 und die ‚agreements' von Mt 3 und Lk 3. Stand die Predigt Johannes des Täufers in Q?" in: *The Four Gospels 1992.* FS Frans Neirynck, hg. F. van Segbroeck, C. M. Tuckett u. a. (BEThL 100) 1992, 457–478.

2 Nach Ch. G. Wilke (gleichfalls 1838). Vgl. Wade, *The Documents* (Bibliographie: NT). Dort 326 beginnt Mt hinter Lk.

3 Dieser Name aus Mk 3,18 wird in Mt 10,3 mit dem Zusatz „der Zöllner" versehen, Rückverweis auf 9,9, wo dieser Zöllner, unter Änderung seines in Mk 2,14 par. (Lk) genannten Namens „Levi" in „Matthäus", seine Berufungsgeschichte erhält. Sie mag den früheren Beruf des tatsächlichen Autors widerspiegeln; und jedenfalls ist das in Mt 9,13 folgende Lieblingszitat Hos 6,6 das theologische Programm des Autors: Christentum auf der Basis einer nicht als Ritual, sondern als Ethik verstandenen Tora.

4 So Silke Petersen in ihrer noch unveröffentlichten Habilitationsvorlesung, gehalten Hamburg 29.6.2005.

5 D. Mendels: „The formation of an historical canon of the Greco-Roman period", in: J. Sievers/ G. Lembi (Hg.): *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* (JSJ.S 104), 2005, 3–19.

7.0.2 Die *minor agreements:* Eine Erklärung

Die Antwort auf die Frage nach dem Zustandekommen der *minor agreements* ist jetzt, *dass Mt sowohl aus Mk wie aus Lk borgt.* Er folgt teils Mk, teils Lk; in letzterem Falle ergeben sich die kleineren Übereinstimmungen. Der Mt-Autor hatte also auf die Mk-Stoffe doppelten Zugriff;[6] das ist es, was die Analyse bisher erschwerte. Ebenso klar sind aber auch, wenn man nur sehen will, seine Rückgriffe auf Lukas.[7]

Dass der Mt-Autor das Lk kannte, wollten bisher nur wenige glauben angesichts großer Divergenzen, angefangen bei den Genealogien (Mt 1,1–17 Lk 3,23–38).[8] Doch lassen gerade diese sich mit dem konventionellen Charakter *aller* antiken Genealogien erklären. Antike Genealogien, so sahen wir schon, sind Vorschläge, keine Faktenaussagen (oben 5.0; 5.2).

Irritierend bleibt im Lk die Angabe, „viele" hätten schon „einen Bericht verfasst" von gleicher Art (Lk 1,1). Davon kennen wir nur jetzt nur noch das Mk und die Logienquelle, sofern nicht die beiden Joh-Quellen mitgemeint sein sollen. Lukas' Angabe mag übertrieben sein; doch sind solche Hyperbeln in literarischen Vorworten nicht ungewöhnlich.[9] Die mt. Alleingänge hingegen erklären sich aus dem sehr gehobenen Selbstbewusstsein des Mt-Autors bzw. jener Gruppe, die das Buch unter dem Namen „Matthäus" herausgab[10] – in sicherem zeitlichem Abstand vom Tod des damit Gemeinten. Er präsentiert sich (oder wird präsentiert) als christlicher Schriftgelehrter, der „Altes und Neues" aus seinem Schatz hervorzuholen weiß: Mt 13,52. Das Mk und Q gehören fast ganz zu diesem Schatz; Lk immerhin in Auswahl.

Man wird sich also an den Gedanken gewöhnen müssen, dass Matthäus bzw. seine Schule nicht alles gut fand, was Lukas vertrat, insbesondere nicht die Botschaft von der geschenkten Gerechtigkeit, wie sie in vielen seiner Sondergut-Perikopen enthalten ist (s. u.). Die bleibt nunmehr umso klarer das Anliegen des Lukas und mag ihn fürderhin mit Paulus verbinden.

---

[6] Beispiele direkten Zugriffs des Mt auf das Mk hat schon Eusebius in seinem 6. Kanon aufgeführt (*NT Graece*, ed. Aland etc., S. 88*), darunter etwa Mt 4,12.17–22 < Mk 1,14–20 (Lk: –); Mt 13,31–35 < Mk 4,30–34 (Lk: nur 13,18f); Mt 14,22–16,11 < Mk 6,45–8,21 (Lk: nur 11,16.29). – Wie Mt auf Mk und Lk zugleich zugreift, lässt sich etwa an Mt 12,46–50 par. Mk 3,31–35 par. Lk 8,19–21 erkennen, insbesondere an dem *minor agreement* ἑστήκασιν Mt 12,47 par. (Lk): Hier hat Lukas verkürzt; der Mt-Autor folgt ihm bis zu der besagten Stelle, füllt dann aber aus Mk wieder auf.

[7] Nur ein Beispiel, zitiert wegen seiner Ähnlichkeit zu Joh 9,14ff (§ 37f): Jesu Sabbatverletzung (wenn es eine ist) in Mt 12,1–8 ist *nicht* aus Mk 2,23–28 übernommen (dessen V. 27 überhaupt Sondergut bleibt), sondern aus der kürzeren Fassung Lk 6,1–5, und „Matthäus" fügt einen selbst gefundenen Schriftbeweis ein sowie sein Lieblingszitat Hos 6,6. – Man könnte Dutzende weiterer Beispiele anfügen bis hin zur Erwähnung Galiläas in Mt 27,55 (< Lk 23,49); direkt danach springt „Matthäus" zurück zu Markus.

[8] Diese mögen Johannes zu seinem Kommentar herausgefordert haben: „Das Fleisch nützt zu nichts" (6,63 § 25; s.d.).

[9] In Joh 3,2 (§ 15) sagt Nikodemus zu Jesus: „Keiner kann diese Zeichen tun, die du tust", und er hat gerade erst deren zwei (im kanonischen Text sogar nur eines) vollbracht.

[10] Dass ein christlicher Lehrer dieses Namens in der Zeit der Claudier lebte und wirkte, kann gerne angenommen werden; dann ist er aber nicht unmittelbar der Autor.

7.0.3 Das Tissotsche Paradox

Als Anlass zu einer Gegenprobe des soeben Gesagten diene uns eine Beobachtung,[11] die bisher unerklärlich war: Wie kommt es bei den Synoptikern, dass in der Reihenfolge der Perikopen da, wo die Mk-Reihenfolge von Mt verlassen wird, Lk sie aufgreift und umgekehrt? Es ist, als hätten sie sich verabredet: Mk 1,14-20 wird von Mt übernommen, während Lk die Hauptsache verstellt; Mk 1,21-3,6 wird von Lk übernommen, während Mt das Meiste verstellt. Und so oftmals im Weiteren: Mk 4,30-34 wird von Mt übernommen, Mk 4,35-5,43 von Lk, Mk 6,1-6 von Mt, Mk 6,7-13 wieder von Lk. Der jeweils andere Seitenreferent verstellt es oder lässt es aus.

Folgende Antwort wäre nun zu erwägen: „Matthäus" als dritter hat seine beiden Vorgänger vor sich, ist mit Lk theologisch unzufrieden (zu viel Paulinismus) und *korrigiert Lk aus dessen Vorlage, Mk*, bei teilweiser Übernahme dessen, was Lk quantitativ voraus hat; das ist hauptsächlich die Quelle Q. Um deretwillen konnte „Matthäus" das Lk nicht ganz verwerfen.

Wenn diese Erklärung stimmt, dann ist nicht mehr sicher, dass „Matthäus" selbstständigen Zugang zur Quelle Q gehabt hat. Doch bleiben einige Anzeichen;[12] und so kann deren einstige (orale?) Existenz weiterhin angenommen werden.

Setzen wir die Probe anhand von Tissots Liste fort, nunmehr unter Einschaltung von Erklärungen, die sowohl Mk als auch Lk als des „Matthäus" Vorlage ansetzen! Im weiteren Verfolgen der Synopse (bei Aland am besten S. 567 ff) stellt sich – unter Beibehaltung der konventionellen Anordnung – das Weitere so dar:

Mt 7,28 f; 8,1-4.14-16; 9,1-17; 12,1-14	← Mk 1,21-3,6	→ Lk 4,31-6,11
Folgen Zusätze gegenüber Mk; Platzierung im Mt wie im Lk		
Mt 4,25+12,15 f; 5,1; 10,1-4	← Mk 3,7-19	→ Lk 6,17-19.13b-16 (folgt Q-Material)
Auslassungen und Zusätze gegenüber Mk; Platzierung wie im Lk		
Mt 12,24-13,23	← Mk 3,22-4,20(-25)[13]	→ Lk 11,15-23; dann 8,19-21.4-15(-18)
Hier verlässt Lk die Mk-Folge; Mt tut es auch, und noch mehr. -		
Mt 8,18.23-34; 9,19-26	← Mk 4,35-5,43	→ Lk 8,22-56 (folgt Sprung gegenüber Mk)

---

[11] Sie stammt von Pastor Yves Tissot, Nidau b. Biel, bisher unveröffentlicht. Ich bedanke mich bei Herrn Tissot für die Überlassung seiner Liste und für einen über Jahre geführten kritischen Dialog.

[12] So Mt 6,32 gegenüber Lk 12,30. – Eine Besonderheit von Q(Mt), die nur archaisch *wirkt*, ist die Nennung des Patronyms „Berechja" in Mt 23,35 zu dem Sacharja (Zacharias) von Q 11,51. Diese Information entspricht Josephus, *Bell.* 4, 335; dieser freilich schreibt den Namen anders, aramäisch: Βαρεις < בריך (mit gräzisierender Endung). – Q 4,1-13 (die Versuchung Jesu) gehört m.E. *nicht* zu den im Mt ursprünglicheren Perikopen, auch wenn es meist so behandelt wird. Hier hat Mt eine durchaus sinnvolle Steigerung (erst zuletzt zitiert bei Lk der Teufel auch selbst aus der Schrift) und einen sinnvollen geographischen Ablauf (Jordantal/ „Hinaufführen" auf die Höhe, die zwischen dort und Jerusalem liegt/ „Führen" nach Jerusalem) aufgelöst zugunsten des mk. Itinerars, dem er sich ab Mk 1,13b wieder anschließt. – Gleichfalls kann man Q 11,14-23 beisammen lassen, wie es bei Lk steht, und braucht keineswegs 11,16 herauszulösen, um daraus die angeblich fehlende Parallele zu Mt 12,38 zu machen.

[13] Eingeklammert: das von Mt nicht Übernommene.

Auslassungen und Zusätze gegenüber Mk; Platzierung wie im Lk		
Mt 10,1.5-14 und 14,1-21	← Mk 6,7-44	→ Lk 9,1-17 (folgt Sprung gegenüber Mk)
Auslassungen und Zusätze gegenüber Mk; Platzierung wie im Lk		
Mt 16,13-18,5 (ohne 16,17-19)	← Mk 8,27-9,37(-40)	→ Lk 9,18-48(-50) (folgt Q-Material)
Auslassungen und Zusätze gegenüber Mk; Platzierung wie im Lk		
Mt 19,<1-9>13-30; 20,17-19	← Mk 10,<1-12>.[14]12-34	→ Lk 18,15-34[15] (ab 19,1 folgt Sondergut)
Auslassungen und Zusätze gegenüber Mk; Stelle wie im Lk		
Mt 26,1-28,8	← Mk 14,1-16,8	→ Lk 22,1-24,11.

Diese Liste war bisher ein Rätsel. Sie ist es nicht mehr, liest man die Spalten in der Reihenfolge: 3 - 1 - 2. Dann hat nämlich zunächst Lukas in der Weise, wie an den rechten beiden Spalten zu sehen ist, Mk und Q, seine beiden Quellen, miteinander verzahnt. Mt folgt ihm in den meisten Entscheidungen, entfernt sich dabei aber noch weiter von Mk im Umstellen solcher Perikopengruppen, die auch Lk schon zusammengruppiert hatte. Seine Strukturvorbilder sind sowohl Mk als auch Lk - wohingegen klar ist, dass Lk für seine „Reise nach Jerusalem" (Lk 9,51-18,14, auch „große Einschaltung" genannt) kein Vorbild hatte als allenfalls Mk 10. Zusätzlich hat Mt eigenes Sondergut einzubringen.

7.0.4 Zur Entstehung der synoptischen Evangelien

Das bisher Gesagte dürfte endlich der Schlüssel sein zu diesen und all den anderen bisher beobachteten *minor agreements*. Oder auch umgekehrt: Wer nun noch an der Priorität des Matthäusevangeliums gegenüber dem Lk festhalten möchte oder auch nur an seiner Unabhängigkeit vom Lk, möge versuchen, die obige Liste zu deuten! Es wird nicht gehen, ohne dass man zusätzliche Hypothesen aufstellt, etwa über Wandlungen einzelner Evangelien zwischen früheren und späteren Stufen ihrer Entwicklung: Dergleichen brauchen wir hier *für die Synoptiker* nicht. Für das Joh hingegen wird man nie ohne solche Hypothesen auskommen. Tabellarisch dargestellt und bis zum Joh fortgeführt, stellt sich das Gesagte so dar:

		Markus schreibt aufgrund mündlicher Überlieferung;			
	Lukas kennt	Mk	+ Q	+ S(Lk);	
Das Mt kennt	Lk +	Mk	(+ Q?)	+ S(Mt);	
Joh I kennt Mt +	Lk +	Mk	(+ Q??)	+ VNT.	

Die separate Kenntnis von Q durch Johannes ist weder zu erweisen, noch ist das wichtig; immerhin hat Q, zumindest in der Vermittlung durch Lukas, starken Einfluss ausgeübt z. B. auf Joh 17 (hier § 74f). Gedehnt wird der Vergleich erst durch ein anderes Element: Das VNT ist für das Joh bedeutender als das jeweili-

---

[14] Nur von Mt wieder aufgenommene Verse.

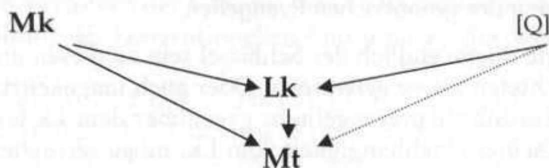
[15] Die folgende Blindenheilung, von Mk 10,46-52 anders erzählt als von Lk 18,35-43, hat bei Mt zu der Doppelung geführt, derethalben die Aland-Synopse (Nr. 264) für Mt zwei Spalten braucht.

ge Sondergut für Lk und Mt, und zwar nicht nur quantitativ, sondern auch, weil es strukturbildend wirkt. Der joh. Erzählfaden stammt ja großenteils aus dem VNT, und nicht etwa aus Mk und seinen Ablegern. Die Überarbeitung (Joh II) hat dann keine eigenen Quellen mehr. Im Gegengeil; bisheriges Wissen verfällt schon wieder.

Zeitlich gesehen, folgen sich also Mk, Lk, Mk und Joh in 10- bis 20-jährigen Abständen - was völlig ausreicht zur Verbreitung jedes dieser Evangelien bis in die wichtigsten christlichen Missionsgebiete. Jeder kennt seine Vorgänger, und es gibt keine Rückkopplungen an bereits formulierte Texte, sodass sich diese etwa ändern würden. Wir brauchen den „größten anzunehmenden Unfall" paralleler Textüberlieferungen, nämlich die *interfluentiality*, nicht vorauszusetzen. Im Sinne einer Ökonomie der Hypothesen ist dies ja wohl die akzeptabelste Lösung. Von jedem Text kann nunmehr gesagt werden, wer ihn von wem hat.

Wenn also je ein Evangelist aus *zwei* Büchern *eines* zusammenschrieb, wie das Umschlagbild dieses Kommentars es darstellt, so ist es, genau besehen, der Mt-Autor gewesen - angenommen, Q war noch mündlich; sonst war es bereits Lukas. Johannes hingegen hatte, außer dem wohl immer noch mündlichen VNT, nicht weniger als drei Evangelien zur Verfügung.

Um nun das Gewonnene als Stemma darzustellen, beziehen wir die Traditionsblöcke ein, die vermutlich noch keine festgelegte Endform hatten: die Quelle Q und das VNT.[16] Das ergibt zunächst für die drei Synoptiker folgendes Schema:



Legende:
[...] aus späterer Verwendung rekonstruierter Text
punktierte Linie: Einfluss weniger sicher bzw. weniger direkt

Die „unabhängige" Benutzung einer Logienquelle durch Lukas und den Mt-Autor ist nun nicht mehr leicht zu beweisen; wir haben sie nur mit einer Strichellinie angegeben. Wenn wir dennoch weiterhin eine Quelle Q annehmen, dann v.a. deswegen, weil sie einen gegenüber dem Lk eigentümlichen Charakter hat, mehr noch als das VNT gegenüber Joh I. Sie ist innerhalb des lk. Sonderguts dessen Hauptanteil und bildet eine in ihrem früheren Zusammenhang noch einigermaßen erkennbare Kette von Perikopen. Q ist also für Lukas das, was das VNT für Johannes wurde, ein Leitfaden, an dem sich sonst Gehörtes oder Selbstformuliertes anknüpfen ließ. Hierbei hat sich Johannes stilistisch stärker an seine Vorlage gehalten. Diese ihrerseits behauptet sich jedoch und bleibt erkennbar durch ihre Strukturierung anhand der zwei Reisen Jesu.

[16] Anderes Vor- und Außerkanonische wie der Papyrus Egerton (oben 1.2) kann ausgeschlossen werden, im Sinne einer Ökonomie der Hypothesen. Einzig das *Thomasevangelium* könnte einige echte Logien Jesu aufbewahrt haben, die freilich ihres eventuellen narrativen Kontextes verlustig gegangen sind.

Soviel zum bleibenden Sinn der Q-Hypothese für das Verständnis des Lk. Sie bleibt auch ohne Bestätigung durch Mt sinnvoll. Was also den Mt-Autor betrifft, so kann man, wenn man will, weiterhin annehmen, dass er selbstständige Kenntnis des Q-Gutes hatte; in welchem Umfang, das bleibe offen. Beispielsweise dürften die beiden großen Gleichnisse „Q" 14,16–24 und „Q" 19,12–27 schlichtweg Lk-Texte sein, die Mt adaptiert hat. – Jedenfalls werden wir uns nicht für eine *schriftliche* Quelle Q verkämpfen und schon gar nicht für ein „Logien-Evangelium".

7.0.5 Der Ehrenplatz des Mt

Ergebnis dieser Vorüberlegungen ist also, dass die Reihenfolge der Entstehung der Evangelien nur unter Verzicht auf eine innersynoptische Mt-Priorität näher bestimmt werden kann. Die Vorteile dieser neuen Chronologie sind zahlreich; sie werden überall da sichtbar werden, wo die Entwicklung einer Auffassung vom Mk über Lk zu Mt verläuft: vgl. unten zu 1,21 (§ 3) u.v.a.m., überhaupt die in diesem Kommentar aufgebotenen Mt-Parallelen. Stets wird sich zeigen, dass das VNT mit Q und mit Mk zeitlich (d.h. entwicklungsmäßig) etwa gleich liegt, wohingegen das Joh I bereits jünger (d.h. elaborierter) ist als alle synoptischen Überlegungen.

Von hier aus hätte es nahe gelegen, das Joh zum kirchlichen Hauptevangelium zu machen. Sollte dies die Hoffnung seiner ephesinischen Herausgeber gewesen sein, so hätten sie freilich die Autorität Roms unterschätzt als Zentrale nicht nur für missionarische, sondern auch für dokumentarische Aktivitäten. Auch orientierte man sich bereits an der Vergangenheit und versuchte, Augenzeugen des Lebens Jesu (und nicht nur Zeugen seiner Auferstehung) dingfest zu machen. Da konnte denn der in diesen Rang rückversetzte Lieblingsjünger nur noch neben dem durch Markus vertretenen Apostelfürsten Platz nehmen, in Gesellschaft jenes Zöllners, der eine Kirche nicht aus Philosophen, sondern aus Büßern symbolisierte. Dessen Zeugnis, rückdatiert durch Eintragung seiner Person in den Zwölferkreis, wurde das kirchliche Hauptevangelium.

Das führt uns zurück auf die Frage, warum der Mt-Autor, wenn er denn bereits zwei Vorlagen hatte, so vieles aus Lk, wenn er es denn gekannt hat, beiseite ließ. Die Antwort besteht in der Umkehrung der Frage. Wie tief sein Tadel an gewissen Lk-Passagen gewesen sein muss, lässt sich an deren Fortbleiben ermessen. *„Matthäus" hat das Lk zensiert.* Prüft man die Auslassungen inhaltlich, findet man die Perikopen von der „billigen Gnade" davon betroffen, z.B. sein Kap. 15 außer V. 4–7, sein Kap. 18 bis V. 14: Die haben dem Evangelisten eines Judenchristentums, das gerechter sein wollte als die Pharisäer, offenbar nicht zugesagt.[17] Es ist eine Ironie der Geschichte, wenn die Kirche aus den Heiden, die ihm darin nicht folgte, ihn dennoch (apologetisch?) zum ersten Evangelisten be-

[17] Anderes entfällt aus anderen Gründen. Das allzu archaische, an Zeitereignissen des Zweiten Tempels anknüpfende Lk 13,1–9 lässt er weg. Auch am Problem des ungerechten Reichtums (Lk 12,13–21) ist „Matthäus" nicht so interessiert wie Lukas. Eine weitere Sabbatheilung nach Lk 6,6–11 (<Mk 3,1–6), die er übernimmt, lässt „Matthäus" gegenüber Lk 14,1–6 weg. Die Mahnung zur Demut Lk 14,7–14 ist kürzer gefasst in Mt 18,3f (S). Das zusätzliche Verhör Jesu Lk 23,4–16, in einer Unschuldserklärung durch Pilatus ausmündend, ist kürzer und wirkungsvoller ersetzt durch das

förderte. Hauptmotiv dafür mag die gelungene, d.h. allseits rezipierte apostolische Pseudepigraphie sein.
Von Seiten der Großkirche aber war es ein geschickter Zug, *alle* Evangelien aufzubewahren und sie, was ihre Besonderheiten betrifft, sich aneinander abscheifen zu lassen. Dem Judenchristentum aber, das sich - nach Markus und Lukas - hier erstmals zu Worte meldet, typischerweise nicht mit einer Autorenmeinung *à la grecque*, sondern mit einer Apostellehre, wird durch Aneignung dieses Evangeliums die Kritikerrolle genommen. Indem die Großkirche das Mt zum Hauptevangelium der kirchlichen Vorlesepraxis erhebt, macht sie das metaphorische Verständnis seiner legalistischen Passagen zur Selbstverständlichkeit, da man die eigene, von mosaischem Ritual unbeeinflusste Lebensweise natürlich fortsetzt. Mit den Worten des „Matthäus" schmückt man ein Leben in der Freiheit eines Paulus.
Und Johannes? - Bei ihm ist wenig mt. Einfluss zu spüren, vertritt er doch seine ganz eigene, unrituelle Art von Judenchristentum. Sicherlich war er von Q beeindruckt, wie das große Gebet in Kap 17 (< Q 10,21f) erweist, ohne dass man daraus folgern müsste, er habe Q je als eigene Tradition gehört oder gar schriftlich in den Händen gehabt. Letzteres nehmen wir nicht an; ersteres hat einige Wahrscheinlichkeit. Für unsere Zwecke aber wird es reichen, eine Q-Kenntnis über die Vermittlung des Lk anzunehmen. Synoptisches hingegen schöpft Johannes v.a. aus Mk und Lk, die er offenbar früh kannte, und in einem geringen, vielleicht noch näher bestimmbaren Maße auch aus Mt.
Der Grund aber, warum er dieses letztere nicht zu ersetzten bekam, ist doppelt: Zum einen war bereits entschieden, dass zum Mt auch dessen beide Vorläufer konserviert werden sollten. Zum anderen aber vermag das Joh viele Gebrauchstexte der Kirche nicht zu ersetzen: weder das Vaterunser und die Bergpredigt überhaupt (Mt 5-7), noch die Gemeinderegel (Mt 18) noch den Taufbefehl (Mt 28,18-20). Einzig die Abendmahlsworte hätte man aus 1Kor 11,23-25 bereits gehabt.

7.1 Die Entstehung des Johannesevangeliums im Gesamten der Evangelien

Auf der gelegten Basis können wir uns nun den Komplexitäten des Vierten Evangeliums zuwenden. Die beste Probe einer Entstehungshypothese ist ein Diagramm in Raum und Zeit. Wir verteilen die Komponenten des Joh und seines literarischen Umfelds auf ein raum-zeitliche Schema. Mk steht hierbei nur an *einer* Stelle, obwohl einzelne Passagen[18] einen elaborierteren Zustand aufweisen als bei Lk und Mt und mithin auf Nacharbeiten schließen lassen, ehe der Text kirchlich fixiert wurde.[19] Geringe Veränderungen bei der kirchlichen Indienstnahme der Texte sind nicht auszuschließen, sind aber selten genug, um das hier gegebene Bild nicht zu stören.

Händewaschen des Pilatus Mt 27,24 (S) - wobei sich wieder einmal zeigt, dass „Matthäus" bei Bedarf Geschichte frei erfindet.

[18] So in Mk 14,58 das Wort ἀχειροποίητος. Vgl. das Schwanken der Zeugen bereits in Mk 1,1c (Gottessohntitel nachgetragen?). Der vorhin genannte Nikolaus Walter vertritt hierzu eine Proto-Mk-Hypothese. Zu dieser s. W. L. Petersen (Hg.): *Gospel Traditions in the Second Century*, 1989; darin bes. die Beiträge von H. Köster und F. Wisse.

[19] Mit ähnlichen Überlegungen könnte man auch späte Texte des Mt, etwa den Missionsbefehl Mt 28,18-20 (den zu kennen der Apg viel Apologetik erspart hätte), als kirchliche Zutat ansehen, würde damit aber stärker in die literarische Struktur eingreifen.

7.1.1 Raum-zeitliches Diagramm

Geben wir also ein Diagramm der urchristlichen Überlieferungen in ihrer Gesamtheit. Andeutungsweise ist die hier gewählte Anordnung sogar eine räumliche, wenn man denn das Mk in Rom (Westen) links lokalisieren darf[20] und das Mt als Beitrag aus östlicher Richtung, nämlich vom halbsemitischen Rand der mediterranen Kultur (man sagt meist: Syrien), rechts. Lukas ist vermutlich Grieche,[21] und die Johannesschule hat ihren Sitz in Ephesus.

30 n. Chr. mündliche Überlieferungen des Urchristentums)[22]

[Q]

[VNT] { [Passionsbericht] [Semeia-Quelle]

um 70 **Mk**

Lk

92–101 Clemens v. Rom **Mt**

unter Trajan (98–117) [Joh I]

unter Hadrian (117–138) **Joh II**

gegen Mitte des 2. Jh. p52

ab Mitte 2. Jh. Erwähnungen bzw. Benutzungen des Joh bei Papias, Polykarp, Theophilus, Irenaeus

später im 2. Jh. p90

um 200 p66

Einfügung von Joh 8,1–11 ins Joh II[23]

3. Jh. p75, p45, p106, p107, p108, p109 u. a.

---

[20] Selbst aber ist er, wie sein bescheidenes Griechisch erweist (bei allen Anzeichen von Intelligenz, ja Raffinesse), nicht griechischsprachig von Geburt, auch nicht lateinsprachig (auch dann hätte er differenziertere Verbformen), sondern eher ein Semit, allerdings sicher kein Judäer und auch kein Galiläer oder sonst „Judäer“ im weiteren Sinne: Für das eine reicht seine Ortskenntnis nicht aus und für das andere nicht seine Kenntnis jüdischer Feste und Gebräuche. Seine Semitismen sind Septuagintismen, und seine Latinismen lassen auf den Wirkungsort Rom (der Tradition entsprechend) schließen. Die Bezeichnung „Syrophönizierin“ in Mk 7,26 S ist jedenfalls nach Meinung der Fachleute aus römischer Sicht gewählt.

[21] Für ihn kommt der heiße Wind aus dem Süden (nicht dem Osten): Lk 12,55.

[22] Darunter Kerygma-Formeln, Vorlage von Mk 13, Abendmahlsparadosis, „Urpassion“ (Mk 15) und Einzellogien (Agrapha; manches in *EvThom.*). Als möglicher Informant des VNT kann der „Bekannte des Hohenpriesters“ (Joh 18,15 f) eigens erwähnt werden.

[23] Der älteste materielle Beleg für diese Perikope, angeschlossen über den (in ff2 fehlenden) Flickvers 7,53, ist Cod. D und die (jedenfalls vorkonstantinische) lateinische Überlieferung. – Der älteste für Joh 21 (schon in seiner Joh-II-Fassung) ist p109 (3. Jh.).

Zu den Datierungen: Im Falle des VNT kann, da wir es eher für mündlich halten, eine Zeit nur sehr ungefähr angegeben werden: Der Passionsbericht (PB) scheint früher textlich (relativ) fixiert worden zu sein als die „Zeichen"-Erzählungen, genannt „Sēmeia-Quelle" (SQ). Was Joh I und II betrifft, so scheint ihr Unterschied auf diesem Schema nicht bedeutend zu sein. Qualitativ ist er jedoch gewaltig, und er belegt die Selbstständigkeit der joh. Überlieferung bis in die Zeit Trajans. Wörtliche Übernahmen aus den Synoptikern finden sich erst im Joh II – und dann natürlich in handschriftlichen Varianten, welche die synoptische Angleichung, ob bewusst oder nicht, fortsetzen.

Hier sind nun – wohl erstmals in der Forschungsgeschichte – die literarischen Beziehungen der vier Evangelien unter sich komplett erfasst. Jeder Vers jedes Evangeliums kann hier platziert werden; auch wird es selten zwei gleichgute Möglichkeiten geben. Die *minor agreements*, die bisher jede synoptische Theorie sprengten, sind kein Problem mehr, sondern einer der Beweisgründe.

7.1.2 Zur Ökonomie der Hypothesen

Dieses Schema mag zunächst kompliziert aussehen, jedoch gibt es kein einfacheres (es sei denn als Teilschema), und es umfasst immerhin gut 100 Jahre innerchristlicher Kommunikation. Ja man muss sich fragen: Können die Verhältnisse überhaupt so einfach liegen? Das Schema ist nämlich weit einfacher, als sich *a priori* vermuten ließe; wir machen die unwahrscheinliche (wenn auch nicht unbeweisbare) Annahme, dass die joh. Traditionslinie sich in all der Zeit *rein rezeptiv* entwickelt: Sie gibt nichts ab an die anderen. Ist das überhaupt glaubhaft? Wahrscheinlicher *a priori* wäre doch die Wechselwirkung, wenigstens durch mündlichen Austausch unter reisenden Christen, und damit die Verwischung der Übermittlungslinien bzw. die Notwendigkeit, die Pfeile auch in Gegenrichtung laufen zu lassen – und dann stets mehrmals, als Rückkopplung (Paul Andersons *interfluentiality*).

Dass dem gerade im Blick auf die joh. Tradition nicht so ist und dass das Schema einfacher ist, als zu erwarten war, muss erklärt werden und kann es auch, sofern wir nur hinzunehmen, was wir über Johannes, den Senior, und seinen Umkreis wissen. Fassen wir es zusammen:

- Johannes hat, nach dem Durchqueren des judäischen (und syrischen) Kulturraumes, sich in Ephesus angesiedelt und dort offenbar eine *stabilitas loci* gewahrt und ist selbst nicht mehr gereist (vgl. 2.3Joh). Erst dort, und *nach* Ignatius, hat er den Rang eines herausragenden Lehrers erlangt.
- Andere Christen Kleinasiens sind sicherlich gereist; doch scheint keine Person von Rang unter ihnen gewesen zu sein. Ignatius konnte Kleinasien durchreisen, ohne auch nur einen einzigen christlichen Lehrer in seinen Briefen grüßen zu müssen. Vielmehr lässt er sich die lokalen Bischöfe und sonstigen Amtsträger kommen (gelegentlich nennt er, nach dem Präskript, auch Namen: *Trall.* 1; *Magn.* 2), und er vermahnt sie wie Schulkinder. Er hält Visitation unter Gemeinden, als deren Oberbischof er sich aufspielt, und die lassen es sich gefallen und bewahren seine Briefe zur Abschrift auf. Dies ist ein höchst merkwürdiger Befund, der auf ein lange Zeit unbemerktes In-sich-Ruhen des Johanneskreises schließen lässt. Die Lebensweise des Seniors, so wie wir sie erschlossen haben, war danach.

7.2 Phasen der Entstehung des Neuen Testaments

7.2.1 Gesamtschema

Etwas vereinfachend können wir von einer Entstehung des Neuen Testaments in drei unterschiedlichen Phasen sprechen:

Phase A: Zeit des Zweiten Tempels
ca. 50 (Entstehungsdatum) **Paulusbriefe** [Q] [PB]
Hebr
um 70 **Mk** [SQ]

Phase B: von der Tempelzerstörung bis Trajan
Lk, Apg
Veröffentlichung des Corpus Paulinum einschl. **Deuteropaulinen**
Mt **1Petr**
(92–101) 1Clem[24]
um 110 **Jak** Ignatiusbriefe
vor 117 (Entstehungsdatum) **2.3Joh; [Joh I]**

Phase C: ab Hadrian
Joh II; 1Joh
vor 130 **Apk**
Mitte 2.Jh. **Jud.; 2Petr.**
Veröffentlichung auch von 2.3Joh.

Das Weitere gehört dann schon der Kanonsbildung an: Bis bzw. durch Irenaeus (ca. 180) erfolgte die Etablierung des Vier-Evangelien-Kanons; auch was man von den vorhandenen Episteln und Apokalypsen fortan gottesdienstlich verwenden wollte, wurde um diese Zeit festgelegt, mit einigen, hier nicht interessierenden Unschärfen.

Der Einschnitt zwischen Phase A und B ist evident. Es ist nicht zuletzt das Ende der Tempelhierarchie, mit welcher, nach joh. Zeugnis, Jesus sich anlegte. Der Einschnitt zwischen Phase B und C besteht im Ausschluss der Christen aus dem synagogalen Judentum.

Das kanonische Joh partizipiert nach diesem Modell an allen drei Phasen; das hat sein historisches Verständnis bisher schwer gemacht. Bisher war ja die gesamte Leben-Jesu-Forschung (zu schweigen von dem noch gewagteren Unternehmen, nach Jesu „messianischem Bewusstsein" o.ä. zu fragen) verhindert durch das missliebige Paradox, dass die älteste überlieferte Quelle - Mk - aus dem weitesten, die jüngste aber - Joh - aus dem geringsten Abstand zu den Orten des Geschehens formuliert ist. Diese förmliche Überkreuzung von Orts- und Zeitkriterium machte jede Zuschreibung dieses oder jenes Details an Jesu eigenen Lebenslauf willkürlich.[25] Nunmehr kann diese Arbeit neu begonnen werden.

---

[24] Er zitiert bereits aus Paulusbriefen und aus dem Hebr, auch aus den synoptischen Evangelien, nicht aus Joh.

[25] Ein illustres Beispiel ist R. BULTMANN: *Jesus* (1926 u.ö.), der im Großen und Ganzen Mk folgt, aber Q-Stellen hineinmischt. Andere Autoren machen es eher umgekehrt, in unterschiedlichen Proportionen, je nach Geschmack. Die Benutzung des Joh ist meist noch viel eklektischer.

7.2.2 Bemerkung zur Frühdatierung des *Hebräerbriefs*

Die hier vorgeschlagene Frühdatierung des Briefs *An die Hebräer* (sc. von Rom), die in 4.9 schon anklang und von Thomas Witulski näher begründet werden wird,[26] ist für das Folgende zwar nicht von tragender Bedeutung, aber doch interessant für die chronologische Ordnung eines Wortfeldes und einer Phraseologie (noch ist es keine Terminologie), die zwischen den Judenchristen Kleinasiens und denen Roms eine über Generationen währende Kontinuität darstellt.[27] V.a. die katholische Forschung früherer Jahrzehnte (Ceslas Spicq, François-Marie Braun) war bereit, diese Kontinuität zu sehen. Akzeptieren wir die hier vorgeschlagene Datierung, so lässt sich eine Verzweigung von paulinischem und „johanneischem" Denken schon von Anfang an feststellen - wie ja auch wahrscheinlich ist, wenn Paulus selbst den Römern ihre angestammte Lehrart (ihren τύπος διδαχῆς, Röm 6,17) zubilligt.

Was nun den Hebr im Besonderen angeht, dieser bereits in *1Clem.* 36,2-5 zitierte[28] Traktat wirkt in seiner rhetorischen Spache „spät", was aber durchaus kein Zeitkriterium ist, so wenig wie seine Stellung im Kanon als Anhang der Paulusbriefe. Nur über den Bildungsgrad seines Autors (oder seiner Autorin) ist damit etwas gesagt. In den ältesten Textzeugen begleitet der Hebr nicht selten den paulinischen *Römerbrief* - Hinweis auf gemeinsame Adressaten - und ist wohl gleichzeitig mit dem Corpus Paulinum veröffentlicht worden.[29] Theologisch ist er erst ein Embryo, ein tastender Versuch, der viele Sprachregeln des nachmaligen Christentums noch nicht kennt.

Sein Zweck scheint zu sein, die römischen Judenchristen *(Hebraioi)* von einer Rückkehr ins Judentum abzuhalten. Die Erschütterung des Krieges v.J. 66-70 n.Chr. ist noch nicht zu merken. Die theologische Überbietung des Tempelkults hat umso mehr Sinn, wenn wir annehmen, dass dieser Kult noch in Gang war und eine Referenz für jüdische Identität darstellte. Insbesondere Hebr 8,13 würde anders lauten, wenn der Tempel nicht mehr stünde.

Mithin wird auch klar, dass das Problem der zweiten Buße, das so vielen Auslegern Mühe bereitet hat, noch nicht das des Hebr selbst ist. Sondern: Man nimmt kein zweites Mal in die Christengemeinschaft auf, wer wieder ins Judentum zurückgekehrt ist.[30] Das ist, wenn es denn stimmt, ein wertvoller Hinweis auf Suchbewegungen im 1.Jh., wie sie zahlreich gewesen sein mögen, ehe die große Trennung kam.

---

[26] In den „Münsteraner Judaistischen Studien" (vorgesehen).

[27] Sollte Apollos auch hier eine Rolle gespielt haben, wäre sogar Alexandrien beteiligt: ein ökumenisches Dreieck.

[28] Man datiert den *1.Clemensbrief* unter Domitian (81-96 n.Chr.), was durchaus passt; doch vorsichtshalber sei die Rückfrage notiert, ob diese Datierung nicht von der angeblichen Christenverfolgung unter Domitian abhängt: Dann lässt man sie lieber offen.

[29] Seine Wirkung beginnt jedenfalls nicht vorher. Auch das verstärkte den (irrigen) späten Eindruck: Er wird im NT nicht zitiert.

[30] Die Möglichkeit, gar nicht mehr zurückzukehren (Warnung vor Apostasie Hebr 3,12), steht am Horizont.

8. Literarische Würdigung des vorjohanneischen nichtsynoptischen Traditionsguts (VNT)

Wir kommen nun auf das Vorjohanneische gesondert zu sprechen und werden ab jetzt jedesmal, wo wir in diese sonst nicht bekannte Vorzeit der joh. Überlieferung eintauchen, eine besondere Schriftart benutzen. So dann auch im Kommentar.

8.0 Das VNT als schriftliche Quelle

Nach Joh 20,30–31a (lt. Fortna ein VNT-Text), wo bereits von einem „Buch" die Rede ist, hätte das mündliche Evangelium des Johannes in der Sēmeia-Quelle eine schriftliche Vorstufe gehabt, ein Dokument, das der Senior in seinem Unterricht zitierte und aus Eigenem anreicherte. Dieser unerwartete Befund – Rückkehr zur Mündlichkeit – erklärt sich aus dem konventionellen Charakter des VNT einerseits und dem unkonventionellen des Joh I andrerseits (oben 5.6.3). Insgesamt ist das VNT natürlich kein Block; es hat eine längere Entstehungszeit hinter sich als die übrigen joh. Schichten. Gelegentliche Spuren davon, wie es sich in seiner Entstehung noch gewandelt hat, werden wir aufgreifen, wo sich die Möglichkeit anbietet.[1] Ein erster Teil des VNT mag zu Papier gekommen sein als Reaktion auf Mk, nämlich als Zusammenstellung derjenigen fünf „Zeichen", die nicht bei Mk stehen (nämlich 1, 3, 5, 6 und 7 in der joh. Reihenfolge).

8.1 Gesamteindruck vom VNT

8.1.1 Der judenchristliche Charakter

Fortna zählte das VNT unter die frühesten Selbstdarstellungen des Judenchristentums. Allerdings hat man den Grad der Hellenisierung seither zu Recht höher eingeschätzt. So scheint die Auseinandersetzung mit Täuferjüngern – doch wohl in Ephesus – den Text bereits mitgeprägt zu haben.[2] Eine etwaige Binnendifferenzierung innerhalb des VNT ändert den Eindruck eines bereits „akkulturierten" Textes kaum. Die beiden Hauptbestandteile, die „Sēmeia-Quelle" (SQ) einerseits und der „Passionsbericht" (PB) andererseits, enthalten nichts, was uns zur Annahme verschiedener Trägergruppen oder Entstehungszeiten veranlassen würde. Höchstens könnte man den Eindruck haben, dass die SQ stärker stilisiert und individual-historischer Züge beraubt ist als der PB.

Gemeinsam ist dem ganzen VNT die Unabhängigkeit vom Text der Synoptiker[3] und auch von Denken und Vokabular der Paulusschule. Letzteres ist freilich auch gattungs-

---

[1] Unten zu 1,27 (§ 5); 1,41 (§ 6) und Rückblick, Thema 4.2.

[2] So, Bultmann folgend, Moody Smith: „The milieu of the Johannine miracle source: A proposal", in: R. Hamerton-Kelly/ R. Scroggs (Hg.): *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity.* FS William David Davies (SJLA 21), 1976, 151–163. Unsere Beobachtung, dass das VNT von *native speakers* des Griechischen kommen muss (8.2.2), verstärkt die These einer ephesinischen Entstehung.

[3] Wir schätzen diese höher ein als Fortna selbst, der immer wieder mit synoptischen Quereinflüssen rechnet. Wir lassen Lektüre der Synoptiker für Johannes und Eintragungen aus den Synoptikern für das Joh II gelten.

bedingt: Paulus erzählt fast nicht von Jesus (das tat er nur mündlich: Gal 3,1). Wo er es schriftlich tut, nämlich in der Abendmahlstradition 1Kor 11,23–26 oder der Ostertradition ebd. 15,3–7, sind Unterschiede zu verzeichnen, auf die unser Kommentar wird eingehen müssen.

Versuchen wir eine Bestimmung der religiös-kulturellen Herkunft des VNT und möglichst auch eine Aussage über die Zielsetzung seines frühesten, mündlichen Gebrauchs! Hier ist, was die Sēmeia-Quelle im Besonderen angeht, schon von Bultmann auf die Frontstellung gegen eine etwaige Täufersekte hingewiesen worden, verbunden mit der Vermutung von Bekehrungsabsichten dieser gegenüber. Moody Smith[4] antwortet, dies aufgreifend, vorsichtiger: Es ist noch ein judenchristliches Milieu, und dieses steht in Auseinandersetzung mit den Täuferjüngern. Ihnen gegenüber war von Bedeutung, dass man auf „Zeichen" Jesu hinweisen konnte, die ja auch Zeichen seiner Messianität waren; damit ließ sich der Täufer nicht vergleichen. – Der Passionsbericht, was ihn betrifft, könnte von denselben Leuten, aber mit anderer, mehr interner, Absicht formuliert sein.

Sprachlich gesehen, verbleiben die Aussagen über Christus noch im Rahmen der jüdischen Messiaserwartung – was sich mit dem Joh-Prolog dann schlagartig ändern wird; dieser zieht die Folgerungen aus allem seit der Quelle Q Gedachten. Auch fehlt im VNT noch der Ansatz zu einer Rechtfertigung des Heidenchristentums, und die Tora wirft noch kein Problem auf. Weder der *Nomos* noch Mose sind im VNT genannt.[5] Man bedarf ihrer weder im aneignenden Sinne (Mt) noch in ablehnendem (Joh II). Selbst die Sabbatfrage, so bemerkt Fortna (223), ist in 5,9 und 9,14 nachträglich hinzugefügt.

Jedenfalls ist die Wichtigkeit von „Zeichen" (sichtbaren Gottestaten) nach der Meinung nicht nur des Paulus (1Kor 1,22; vgl. Mk 8,11f) ein jüdischer Zug; er gehört zur Tradition seit dem an „Zeichen und Wunder" gebundenen Exodus-Bekenntnis. Griechisch dachte man eher, dass die Gottheit sich in etwas Schönem darstellt, etwa im Kosmos selbst - Ausgangspunkt des Joh-Prologs.

> Noch ist die Trennung vom synagogalen Judentum nicht vollzogen, die erst im Joh II in den *aposynagōgos*-Stellen beklagt wird.

Was die „Judäer" betrifft, aus denen erst das Joh II die Gegner Jesu machte (s. u. zu § 19), so ist im VNT sogar der einzige andeutungsweise genannte Informant, der „Bekannte des Hohenpriesters" (18,15f § 77f), einer der ihren. Eine Front gegen sie insgesamt oder gegen die Pharisäer (Rabbinen) unter ihnen ist noch nicht errichtet.

Der Jesus des VNT ist selber Jude; das wird gegenüber der Samaritanerin (§ 32) ebenso klar wie gegenüber Pilatus (§ 81f). Dies auch kulturell: Sowohl sein eigener Sprachgebrauch ist jüdisch wie auch die Sprache über ihn. Der Gebrauch von Hoheitstiteln für Jesus ist im VNT sparsam, wenn auch nicht so zurückhaltend wie in der Quelle Q. Die nachmaligen oder vielleicht sogar gleichzeitigen Ebioniten hätten mehr über ihn auch nicht gesagt. Am deutlichsten wird für Jesus der Rang des „Messias" (Wort in Umschrift) bzw. „Christus" (Äquivalent nach der Septuaginta) beansprucht, was einem Teil des urchristlichen Kerygmas entspricht, und immerhin kommt auch schon der Kyrios-Titel vor (ab § 97; vgl. Rückblick, Thema 5).

---

[4] M. Smith, „The Milieu of the Johannine Miracle source" (oben Anm. 2).

[5] Und wenn sie je vorkamen, dann vermutlich ähnlich marginal wie in der Quelle Q.

8.1.2 Erzähltechnisches

An den „Zeichen"-Perikopen ist eine gewisse Überraschungstechnik beobachtet worden:[6] Alle sieben Mal verhält sich Jesus unerwartet – sei es, dass er erst nein sagt und dann doch handelt, sei es, dass er beim Anblick eines Kranken von sich aus die Heilung anbietet. Johannes hat diese Züge verstärkt. Er hat sie nicht erfunden, weiß sie aber wohl auszunützen, wenn er etwa die Wartezeit auf die Heilung des Lazarus durch Dialoge ausdehnt, bis eine Totenerweckung fällig wird.
Ein Vergleich der sieben „Zeichen"-Geschichten mit synoptischen Parallelen (Rückblick, Thema 4.2) wird erweisen: Die „Zeichen"-Perikopen können späte Züge tragen und mehrere auslösende Ereignisse – Handlungen, aber auch Worte Jesu – zu *einem* Erzählzusammenhang verdichten.
Umgekehrt verhält es sich mit dem vorjohanneischen Passionsbericht (PB). Dort ist einfach erzählt, was Johannes sekundär verdoppelt (s.u. zu § 81). Hinsichtlich seiner textlichen Fixierung ist der PB mithin älter als die *sēmeia*-Quelle, soweit wir diese überhaupt als Block betrachten wollen.
Relevant für die literarkritische Rekonstruktion des VNT ist die Frage, in welchem Maße Erzähldetails, die zunächst überraschen, dann aber noch erklärt werden, in dieser Form ursprünglich sind. Wenn uns ein Name begegnet wie der des Barabbas (Joh 18,40) und uns dann erst erklärt wird, wer das ist (anders verfahren Mk 15,7 parr.), fragt sich: Können wir das für original halten? In der Tat ist der Nachtrag von Erzähldetails schon in der Hebräischen Bibel (nebst ihren Übersetzungen) häufig (z.B. Gen 2,10–14;[7] 41,19.21f; Ex 17,7; Num 25,14f; Jos 2,15; 2Sam 15,8; 1Kön 1,6 usw.)[8] und zählt wohl mit zu den Folgen der schlichten hebräischen Syntax, die Satzkonstruktionen mit mehreren Graden von Abhängigkeiten nicht kennt, also ein gedehnteres Nacheinander erzwingt. Auch Lukas, obwohl er zugleich griechischer Literat ist, pflegt diesen Stil.[9] Johannes hingegen ist derjenige, der lieber zu Prolepsen greift, als sich etwas für später übrig zu lassen.
Gültig bleibt die alte Erzählregel, dass Dialoge, auch wenn mehr als zwei Teilnehmer dabei sind, in eine Folge von Zwiegesprächen aufgegliedert werden. In einer Situation wie 18,28–19,16, dem Dreieck Judäer-Pilatus-Jesus, muss jeweils einer schweigen – was Johannes durch wiederholte Ortsangaben (Praetorium vs. Öffentlichkeit) in eine Pendelbewegung des Pilatus ausgestaltet hat, nicht ohne psychologischen Effekt (der Ruhepunkt ist Jesus).

---

[6] Reinhartz, „Expectations" 63–67.

[7] Hier zugleich als Homogenitätsfrage an den Text. Nachträge können, zumal wenn sie von anderer Hand stammen, nachträgliche Deutungen sein: So wird die unwahrscheinliche Geschichte von Jakobs Verfahren, gefleckte Lämmer zu erhalten (Gen 30,37–43), zur Vision umerzählt in Gen 31,10–12, eine halbe Entmythisierung.

[8] Im NT vergleichbar: Lk 8,29b; 24,10.18; Apg 17,7 u.a.m. Vgl. nächste Anm.

[9] Siehe A. Dauer: *Beobachtungen zur literarischen Arbeitstechnik des Lukas* (Athenäum Monografien, Theologie, 79), 1990. Seine Beispiele sind Lk 1,13; 4,23; 7,24.33.44b–46; 9,9.40.49 u.a.

8.2 Die Sprache des VNT. Grundlagen „johanneischen" Stils

8.2.0 Allgemeines

Die Sprache des VNT ist schlicht, sowohl grammatisch wie auch in der Begrenzung ihres Wortschatzes; hierin ist es der Quelle Q vergleichbar. Der Semitismus hält sich jedoch in Grenzen; es ist eher gemein-hellenistische Volkssprache. An der Syntax fallen gelegentliche Vulgärformen auf wie 1,39 εἶδαν.
Einige kleinere Besonderheiten seien vorweg vermerkt. Direkte Frage kann begegnen statt indirekter (z.B. 1,39 ποῦ; 13,12 τί; korrekt hingegen 2,5 das ὅ τι ἄν).[10] Die Partikel ἵνα dient nicht nur finalen, sondern auch konsekutiven und sonstigen Anschlüssen (6,7; 9,2),[11] denen anscheinend – in „johanneischem" Vorausblick – ein gewisser Finalsinn unterstellt wird. Es kann sich aber auch ein Semitismus darin verbergen (s. u.). Eigentümlich ist ferner, dass Sätze mit mehreren Subjekten, deren eines wichtiger ist als die übrigen, das Verbum im Singular haben (Joh 1,35; 2,2.45 u.ö., betont in 18,1). Das macht es besonders schwer, etwaiges Hinzufügen von Personen in solchen Sätzen auszumachen – etwa in 18,15, wo der Lieblingsjünger dem Petrus folgt, unter Weiterverwendung des singularischen Verbums.

8.2.1 Der begrenzte Semitismus

Die Semitismen des VNT[12] beruhen noch auf Kenntnis des Hebräischen bzw. Aramäischen, auch auf einer gewissen passiven Kenntnis beim Auditorium, reichen aber nicht aus, um das Ganze etwa als Übersetzung zu erweisen. Das VNT pflegt den Semitismus zunächst in der Form sprachlichen Lokalkolorits – etwa in der häufigen Anrede „Rabbi" für Jesus (1,49; 6,5; 9,2; 11,8; joh. imitiert in 3,2; 4,31). Die Steigerung ist in 20,16 *rabbuni*.
Als Semitismus syntaktischer Art sind Dinge zu werten wie Joh 1,6 (wörtlich): „Name ihm Johannes". Auch die überflüssige Partikel vor ἐν ὕδατι Joh 1,26 ist, wie Hunderte anderer Fälle in Septuaginta und Neuem Testament, eingeführter Semitismus. Häufig ist der Umschlag in historisches Präsens (1,39.41.43 usw.), griechischer Ersatz für *hinnē* (LXX: ἰδού). Dies ist ein klarer Stilunterschied zu den Synoptikern;

> es ist auch ein Stilunterschied zum Joh II; denn erst dieses bringt in 4,35 und 16,32 ein ἰδού wieder hinein.

Joh 12,15 VNT hingegen ist Septuaginta-Zitat. Überall herrscht der Hebraismus kurzer Sätze und wenig verzweigter Konstruktionen, die aber nicht so plump sind wie vieles

---

[10] Zitiert wird Gen 41,55, wo es aber heißt: ὃ ἐάν... Der Sprachgebrauch im Joh I ist gleich: 13,12 (§ 63); 13,18 (§ 64); 15,15 (§ 66).

[11] Wellhausen 137 rechnet auch Stellen wie 5,20 hierher; paulinisch vgl. 1Kor 4,2f. Im Joh I kommen explikative Verwendungen hinzu, wie Joh 4,34 (§ 34), 12,23 (§ 61) und 17,3 (§ 74; evtl. Joh II); 2Joh 6; 3Joh 4. Klar dt-joh. sind Joh 6,29.39f (bei § 23); 16,2 (bei § 66); 1Joh 3,1; 5,3. Lit. und Diskussion bei Siegert, *Argumentation* 208. Solch unterschiedsloser Sprachgebrauch erklärt sich u.a. als Semitismus, zurückgehend auf aram. *d-* (ähnlich hebr. *še-*; vgl. kopt. *e-*); vgl. Odeberg 278 Anm. 1. Daneben begegnet in 2Makk 1,9; 1Kor 7,29; Eph 4,30; 5,33; *2Clem.* 17,1 usw. ἵνα als Modalpartikel, als bloße Verstärkung des Konjunktivs, wie im Neugriechischen.

[12] Eine sehr scharfsichtige, freilich auf das ganze Joh bezogene und nicht Semitismen allein behandelnde Darstellung findet sich bei Wellhausen 133–146. Sie liefert seitenweise Beispiele für das hier unter 8.2.1 sowie 9.0 und 9.4.1–2 zu Sagende.

in der Septuaginta mit ihrem ständigem Übersetzen von Possessiv- oder Objektsuffixen durch αὐτοῦ, αὐτῷ usw., sondern eher idiomatisch-griechisch, womit die Qualität des Feierlich-Lapidaren erreicht wird – so schwer es im Griechischen auch immer sein mag, einen lapidaren Stil zustande zu bringen.
Verben (als Satzprädikat) stehen war oft voran, doch kann das zugehörige Subjekt sehr viel später kommen. Das typische, satzeinleitende „und es geschah" (*wajj^{e}hi)* begegnet nicht, und substantivierte Infinitive, wie sie in der Septuaginta häufig statt Nebensätzen stehen, sind selten. Die Eintönigkeit ständig imitierter Personalsuffixe (durch nachgestelltes αὐτοῦ, αὐτῷ, αὐτόν usw.) wird mit auffallendem Geschick gemindert durch Voranstellen des Pronomens (z.B. αὐτοῦ τὸν ἱμάντα 1,27), mitunter sogar bei weiter Spreizung: αὐτοῦ ... τοὺς ὀφθαλμούς 9,6.[13] Das kehrt durch alle Schichten wieder.
Semitismus ist auch die Umfunktionierung einer Nominalgruppe vom Objekt eines übergeordneten Satzes zum Subjekt des untergeordneten: „... seine Nachbarn, die *ihn* vorher gesehen hatten, wie (wörtl.: *dass*, ὅτι) er ein Bettler war". Johanneisch: 11,31; dt-joh. besonders häufig: 4,35; 5,42; 8,54.

8.2.2 Gut Griechisches. Rhythmen

Gut griechisch ist die gelegentliche Verwendung von τε, das, im Sinne einer besonders engen (auch einer formelhaften) Verbindung willkommene Abwechslung sein kann zu καί. Wir finden es im VNT in 2,15 und 6,18, ohne deswegen sicher zu wissen, ob es ursprünglich ist. Gut griechisch ist auch ein *participium conjunctum* in anderem Casus als dem (auch der LXX möglichen) Nominativ: „Ich sah dich ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν" (Joh 1,48).[14] Ebenda fällt freilich auch der Vulgarismus eines Akkusativs des Ortes auf – eine merkwürdig gemischte Sprache, weder eindeutig populär noch eindeutig literarisch.
Das VNT hat seinen eigenen Erzählstil auch im Wortgebrauch. Das narrative οὖν („daraufhin"), häufig gebraucht, ist für ihn typisch. Auch viele Eigenheiten des Wortschatzes finden sich hier schon: πιστεύειν begegnet nur als Verbum, ebenso ἁμαρτάνειν „sündigen".

Das Substantiv ἁμαρτία kommt erst dt-joh. hinzu.

Sollte, was möglich wäre, schon im VNT spezifisch paulinischer Sprachgebrauch gemieden werden, so hätten wir hierin - oder spätestens in einer entsprechenden Redaktionstätigkeit des Johannes - die Erklärung für solch reduzierten Sprachgebrauch. Wörter wie „Glaube" und „Evangelium" waren ja von Paulus sozusagen gepachtet worden (s. u. 9.4.3). Das machte aber die übrige Christenheit nicht sprachlos.
Der Sprachgebrauch des VNT wird jedenfalls im Joh I weitergepflegt,[15] mit Konsequenzen, die die Literarkritik stark erschwert haben. Die intensiven Stil-

---

[13] Was ganz und gar fehlt, ist die Plumpheit eines durch αὐτοῦ usw. verstärkten Relativpronomens wie in Q 3,17: οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρί αὐτοῦ oder Apk 12,6 ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον.

[14] Wir finden auch sonst den Gebrauch von erweiterten Partizipien, u.z. nicht nur als im Genitiv erstarrte *participia absoluta*, wie auch die Septuaginta sie kennt. Eine Reihe von Fällen hat Wead (45) aufgeführt, wo Personen mit partizipial ausgedrückten Geschichtenresten gekennzeichnet werden (7,50 = 19,39; 11,2; 18,14; 21,20), deren Auffinden eine Aufgabe der Literarkritik wird.

[15] Spätestens für literarische Werke in griechischer Sprache gilt ja, dass Quellen möglichst nicht

untersuchungen am kanonischen Joh, die von Eugen Ruckstuhl und Peter Dschulnigg vorgenommen worden sind,[16] werden insbesondere von Integristen des Joh gern zitiert als Beweis für die literarische Einheitlichkeit des Vierten Evangeliums. Sie beweisen aber nur die Einheitlichkeit einer Gruppensprache. Diese Einheitlichkeit mag sogar größer sein als diejenige, die wir in den Erzeugnissen der – vermutlich nur literarischen, nicht als Gruppe konstituierten – Paulus-Schule wahrnehmen; doch ist sie nicht ohne Analogien bis in die Neuzeit hinein.[17]

Hinzu kommt eine Beobachtung, die man nur machen kann, wenn man den Text *hört*, u.z. in seiner antiken Aussprache. Das VNT ist ein Text, der noch immer die klassische Unterscheidung kurzer von langen Silben voraussetzt unabhängig davon, ob und welchen Akzent sie tragen.[18] Das war im Umgangsgriechisch des damaligen Judäa oder Ägypten sicherlich ebenso wenig zu hören wie in heutigem Griechischunterricht; doch bei *native speakers* in Griechenland wie in Kleinasien kann man es noch lange voraussetzen. Das für uns nächstliegende Beispiel ist Papias. Der bei Eusebius, *H.e.* 3, 39,34 mitgeteilte Ausschnitt aus dessen Prolog ist in der jetzt zu beschreibenden Weise rhythmisch.

Prosarhythmen bestehen nach hellenistischer Konvention in der Verwendung des *versus Creticus* (– v –) an den Satzenden, insbesondere an den Absatzenden, also vor den Sprechpausen. Solches zu suchen, ist Bestandteil des sog. Asianismus, einer im griechischsprachigen Kleinasien aufgekommenen rhetorischen Ausdrucksweise, die vom 3.Jh. v.Chr. bis zu Autoren wie Libanios (4.Jh.) im Schwange war.[19] Die Quantitätenfolge – v – war beliebig iterierbar (– v – | – v – usw.), auch an beliebiger Stelle abbrechbar. Hierbei kann Kürze grundsätzlich durch Länge ersetzt werden, aber nicht umgekehrt, geht es doch um Gravität durch ein Ansammeln langer Silben. Dies hilft auch dem Tragen der Stimme in großen Auditorien, wie sie gerade der Hellenismus kannte.

Dieses Stilmittel wird im VNT mit einiger Konstanz verwendet, woraus sich erweist, dass hier kein bloßes Übersetzungsgriechisch vorliegt.[20] Wir können alle überhaupt erhaltenen Perikopenenden bei Fortna (235–245) durchprüfen:

---

zu zitieren, sondern stilistisch einzuschmelzen sind. Johannes gehorcht dieser Regel durch eigene Anpassung.

[16] Ruckstuhl/ Dschulnigg, *Stilkritik*; dort 10f über frühere Arbeiten (auch eigene); über diese siehe ferner Nicol, *Semeia* 11–14 und, aus Eigenem, 16–27. Ein sehr umständliches *Johannine Vocabulary*, begleitet von einer *Johannine Grammar*, hat Edwin A. Abbot vorgelegt (London 1905.1906); davon wird hier kein Gebrauch gemacht.

[17] Wer eine altpietistische „Stunde" miterlebt hat, etwa gar in Hülben selber auf der Schwäbischen Alb, wo die bebrillten Senioren, ihre Bibeln in der Hand, einer nach dem anderen in exakt gleicher Mischung aus Luthers Psalmen und breitestem Schwäbisch ihr Zeugnis ablegen, wird auch die erlebnismäßige Grundlage dieses Phänomens einschätzen können.

[18] Das Wort ὁμιλία z.B. klang damals nicht v v – v, sondern v – v –, mit Sprechtonhebung auf der vorletzten, aber doch kurzen Silbe. Näheres hierzu sagt, von den Wörterbüchern abgesehen, jede griechische Grammatik auf den Anfangsseiten.

[19] Siegert, *Predigten* II 31–34, mit Textbeispiel (Apg 24,18–35; die Verse 24,c.27.35b sind dort zu streichen), nach E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jh. v.Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 Bd. (1909, 1915), 1974.

[20] Zwar gibt es quantitierende Rhythmen auch in übersetzten Texten, etwa der Septuaginta (Siegert, *Septuaginta* 181–185 zu gewissen Psalmen und Reden ans Volk), doch ist es dort die Textgattung, die den Aufwand nahelegt. Für einen verhältnismäßig schlichten Erzähltext wie das VNT ist

1,6 ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ (... - - | - - - | - v - | -)
1,34 ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (... - - | - v -); Fortna möchte sogar bevorzugen ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ Θεοῦ (... - - - | - v -)
1,50 τῆς συκῆς πιστεύεις; μείζω τούτων ὄψῃ (12 Längen)
2,11 μαθηταὶ αὐτοῦ (... - v - | -)[21]
6,14 ὁ προφήτης (- v - | -)[22]
11,15 ἄγωμεν πρὸς αὐτόν (... - | - v - | x)[23]
4,42 ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (... - - - - - -)
11,45 ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν (... - | - v - | - x)
9,8 καθήμενος καὶ προσαιτῶν (... - v - | - x - | -)
5,14 χεῖρόν τί σοι γένηται (... - v - | -)[24]
11,53 ἀποκτείνωσιν αὐτόν (... - - | - v - | x)
12,7 ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό (... - | - - - | - v - | x)
18,12 ἔδησαν αὐτόν (... - v - | x)
18,28 ἦν δὲ πρωΐ (- v - | x)[25]
19,16 αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ (- v - | - v - | - - -)
19,42 und 20,20 sind die einzigen Fortna-Perikopen ohne rhythmischen Abschluss; die eine trägt aber den Jesus-Namen, die andere den Kyrios-Titel am Ende.

Machen wir noch die Probe mit dem Textschluss, 20,30–31a:
20,30a ἐνώπιον τῶν μαθητῶν (... - | - v - | -)
20,30a ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ (... - - | - v - | -)[26]
20,31a ἐστιν ὁ Χριστός (... - - x), ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (... - - | - v -).
Hingegen der folgende V. 31b, der dem Evangelisten zugeschrieben wird, bringt keine drei Schlusssilben mehr auf, die metrisch wären.

Ergebnis: Dies ist keine Übersetzung aus dem Aramäischen, sondern es ist ein griechisch formulierter Text, gedacht zum öffentlichen Vortrag (denn in privater Kommunikation macht man sich die Mühe nicht, auch die Quantitäten zu ordnen). Auf die Herkunftsfrage zugespitzt, heißt dies: Was wir im VNT vor uns haben, sind nicht die Worte palästinischer Missionare, sondern es ist eine genuin-griechische Paraphrase davon. Der Text ist stilisiert; *ipsissima verba Jesu* sind nicht zu erwarten. Das schließt nicht aus, dass der historische Gehalt und die Faktengenauigkeit, wo wir sie einigermaßen überprüfen können (im Prozess vor Pilatus), dem der synoptischen Berichte nicht nachsteht.

---

die Annahme von *natives speakers* näherliegend, denen rhythmisches Sprechen keine Anstrengung, sondern Gewohnheit ist.

[21] Die αι-Endung gilt wegen des folgenden Vokals, mit dem sie zur Hiatvermeidung verschliffen wird, nur als kurze Silbe.

[22] Ein Kurzvokal vor πρ- u.dgl. (*muta cum liquida*) kann für lang gelten. Kurz wird er durch Koartikulation der beiden Konsonanten.

[23] x stehe für eine nicht gemessene Schlusssilbe.

[24] Hier ist aus metrischen Gründen die Lesart τί σοι vor σοί τι (beides gut bezeugt) zu bevorzugen.

[25] Dieser Satzteil ist, wie das Metrum erweist, zum Vorherigen zu nehmen, als Abschluss.

[26] Man kann das Wort βιβλίῳ auf zwei Arten artikulieren, βι-βλίῳ (v v -). oder βιβ-λίῳ (- v -). Bis heute divergiert deutsche und englische Silbentrennung an diesem Punkt (Koartikulation oder Trennung von *muta cum liquida*). Alles schon codifiziert in den metrischen Traktaten des Hellenismus.

Vergleichen wir jedoch mit den eben gezeigten Messungen den Stil des Seniors, wofür dessen Prolog das sicherste Zeugnis ist, so konstatieren wir einen *geringeren* Grad an griechischer Stilisierung. Wir finden in Joh 1,1–18 an den Satzenden zahlreiche Doppelkürzen, unausgleichbar durch ihre Position, gerade an den feierlichsten Stellen (1,1–3 usw.; 1,18). Johannes also sucht die Längenhäufungen nicht; sie müssten schon durch Zufall entstehen. Das mag unerwartet kommen, ist jedoch höchst erklärlich. Schließlich ist der Senior ein Judäer, und Griechisch ist – nach Aramäisch und Hebräisch – erst seine zweite oder dritte Sprache, je nachdem, wie man zählen will. Vermutlich hat er, wie schon Josephus von sich zugibt (*Ant.* 20, 263) und wie für heutige Griechischkurse immer noch wahr ist, die Feinheiten der klassisch-griechischen Aussprache nie gelernt.

8.2.3 Zur Frage ursprünglicher Glossen

Eine der Auffälligkeiten des Joh ist, dass es zahlreiche Worterklärungen bietet, „Glossen" im ursprünglichen Sinn des Wortes. Das uns heute geläufige Wort „Messias" z. B. begegnet in dieser Form, als Transkription aus dem Aramäischen (משיחא > Μεσσίας), erstmals in aller jüdisch-christlichen Literatur in Joh 1,41 (§ 6, Joh I?),[27] einer Vorwegnahme von 4,25 (§ 33 VNT), beide Male begleitet von der Glosse „d. h. Gesalbter" bzw. „der sog. Gesalbte". Hier sagen zu wollen, welche dieser Erklärungen bereits im VNT gegeben waren und welche im Laufe von dessen Weitergabe und Anreicherung hinzukamen, würde die Schichtenscheidung überfordern.

Glossen dieser Art, also Übersetzungen von Einzelwörtern, können von mehreren Arten sein:

- Aramäisch-griechisch: Zu dem eben genannten Beispiel kommt hinzu: „Sie aber sprachen zu ihm: Rabbi – das heißt übersetzt: Lehrer – ..." (1,38; vgl. dann ohne Glosse 1,49; 3,2.26; 4,31; 6,25; 9,2); „Siloam, was übersetzt wird: Abgesandter" (9,7). Vgl. 1,42: „du wirst Kephas genannt werden, das heißt: Fels".
- Hebräisch-griechisch: Nur im Joh wird der Name des Thomas auch mit „Zwilling" übersetzt (20,2; 11,16; 20,24, was aber mindestens zweimal unauthentisch sein dürfte).
- Griechisch-aramäisch: „Pilatus (...) saß auf der Tribüne an einem Ort namens ‚Steinpflaster', hebräisch[28] aber ‚Gabbatha'" (9,13).

Der manchmal störende Charakter solcher Erklärungen hat zu kritischer Ausscheidung geführt, ja auch zu der These, sie seien sämtlich Zutaten des Evangelisten oder der Bearbeiter. In 1,41 (§ 6) scheint uns ein solcher Fall gegeben zu sein, wo allerdings auch das zu glossierende Wort ausgetauscht wurde. Doch nichts zwingt uns, sie alle gleich zu behandeln. Wenn der Name „Kephas" mit einem „das heißt: Fels" erklärt wird (1,42), an syntaktisch *nicht* störender Stelle (nämlich am Perikopenschluss), so liegt darin eine Aussage, die sich zumindest

---

[27] In dem Falle, wo statt „Messias" hier in einer mündlichen Vorstufe des VNT der Name „Elia" genannt war, wie Fortna u. a. erwägen, hat die Glosse „Christus" ihren originären Sitz in 4,25, wo wir sie denn auch belassen, obwohl sie schon im Joh-I-Text redundant wird.

[28] Was sich hier „Hebräisch" nennt, heißt man heute „Aramäisch". So auch im vorigen Beispiel: Μεσσίας.

auf der Ebene des Joh I ansetzen lässt. Nicht jeder in dem - damals wohl noch wachsenden - Auditorium des Seniors wird die Übersetzung gekannt haben, und sie ist ja doch der Schlusspunkt der ersten Berufungsperikope, sollte also kein Fragezeichen sein.

Die meisten der fraglichen Passagen sind ursprüngliche VNT-Perikopen. Nun dürften aramäische Wörter mit zu jenem Lokalkolorit gehören, das schon dort durch die Nennung judäischer und galiläischer Ortsnamen entsteht. Diese Namen - und auch Personennamen - zu übersetzen und damit zu sprechenden Namen zu machen, bedarf freilich eines zusätzlichen Entschlusses, und dieser ist prinzipiell auf jeder Entstehungsstufe denkbar. Manche Information, die nicht schon in der Sprache des ersten Kerygmas verankert war, dürfte beim Verpflanzen des VNT nach Kleinasien nötig geworden sein. Auch das Umgekehrte ist denkbar, dass etwa Johannes einem im VNT bereits übersetzten Ausdruck sein aramäisches Äquivalent nachträglich erst beifügte, das Lokalkolorit also verstärkte. Dies wäre eine Alternativerklärung für 1,42,[29] auch für 9,13. Im Übrigen hängt an dieser Frage wenig, und wir begnügen uns beim Übersetzen mit einer Aussonderung weniger, eher störender Glossen als Zutaten des Joh II.

8.3 Die joh. Aufnahme des VNT

Johannes steht in einer bereits generationenlangen Lehrtradition, und er hat das Überlieferte ohne nennenswerte Abstriche (so scheint es, legt man Fortna zugrunde) brauchen können.[30] Der souverän-heitere Jesus des VNT hat ihn angesprochen, ja auch die ironisch-überlegene Art, in der mit den Worten gespielt wird. Dieser „johanneische" Zug des Vierten Evangeliums kommt nicht erst von ihm; es ist eher ein Zug großstädtischer Kultiviertheit (ἀστεϊσμός), zu bemerken etwa an 4,16 (s.u. zu § 32).

Soweit zum Stil. Inhaltlich besteht gelegentlich eine leichte Spannung. Der Keim zur Sprengung der ursprünglichen „Zeichen"-Theologie wird im Joh I früh gelegt: Das Tempelwort Jesu (Joh 2,18-22, § 12 VNT), nunmehr nach vorn gerückt, dient als theologische Antwort auf die Frage nach einem „Zeichen" - und als prophetische Ankündigung eines Geschehens, an dem nichts zu beobachten sein würde als Jesu physischer Tod: ein Anti-Zeichen also. Dies ist das johanneische Pendant zum „Messiasgeheimnis", das seit William Wredes Analysen so überzeugend am Mk festgestellt wird. Auch manche mk. Ironie und mancher mk. Missverständnisdialog ist von Johannes aufgegriffen worden und hat seine Wiedergabe des VNT mitgeprägt.

Johanneisch ist nach Fortna die Platzierung der Auferweckung des Lazarus als siebtes und letztes „Zeichen". Sie ergibt im Joh I das Bindeglied zum Bericht über Jesu eigenen Tod und seine Auferstehung. Im Übrigen hat er an der überlieferten Erzählung nicht viel geändert, hat wohl auch ihren zeitlichen Ablauf bei-

---

29 Dann würde man in 1,41 z.B. schreiben: *Wir haben* den Messias *gefunden*, das heißt übersetzt: *Gesalbte(r)* - und voraussetzen, dass es im VNT zunächst geheißen habe: *Wir haben den Gesalbten gefunden.* Das Wort Χριστός „Gesalbter", befremdlich wie es im Griechischen klingt, konnte doch als bekannt vorausgesetzt werden, diente es doch bereits zur Bezeichnung der Christen.

30 Siehe nächsten Punkt. Die Textlücken, die wir noch vermuten werden, mit <...> markiert, sind eher dem Joh II zuzuschreiben.

behalten. Markus hingegen scheint für den Stoff seiner Kap. 1–13 keine Anhaltspunkte einer zeitlichen Ordnung vorgefunden zu haben; mehr als Joh ordnet er aufgrund von thematischen Anschlüssen.

Einige Perikopen des VNT dürften vom Evangelisten leicht erweitert worden sein, andere mehr, jeweils nicht ohne Zweck. Die Rolle Johannes des Täufers wird eingeschränkt, so schon in 1,8, einem Interpretament zu 1,6f VNT, oder in 3,22–30 (um 23f VNT herum gelegt). Vgl. ferner 4,1–3; 5,33–36; 10,40f (§ 16.48.50). Wirkungsvoll erweitert, u.z. durch Dialoge, sind die Begegnungen mit der Samaritanerin (§ 32–35), die Auferweckung des Lazarus (§ 51–56) und der Prozess Jesu (§ 81–87).

8.4 Verluste? Die Frage der Vollständigkeit

Wenn wir von Erweiterungen sprachen, ist, rein methodisch zumindest, auch die Frage der Kürzungen zu erwägen. Dt-joh. Kürzungen werden wir noch diskutieren (10.4). Hat vielleicht Johannes selbst schon in erkennbarer Weise seinen Traditionsstoff verkürzt? Sicherlich gekürzt wurde das VNT am Anfang: Wenn auch 1,6f in 1,19 ihre direkte Fortsetzung finden mögen, so müsste doch vor 1,6 im VNT ein eigener Textanfang gewesen sein.

Andere Frage: Ist es wahrscheinlich, dass Gleichnisse, jenes Urgestein der synoptischen Jesusüberlieferung, im VNT gefehlt haben sollten? – Fortnas Rekonstruktion bietet keine. Doch auch die Quelle Q ist darin sparsam;[31] ausgeführte Gleichnisse in einer Länge von 10 Versen oder mehr sind gesichert nur für Mk, Lk und Mt als literarische Schöpfungen. Der in Q üblichen Schlichtheit bei seinen wenigen echten Gleichnissen (Q 6,46–49; 12,54–56; 15,4–7) entsprechen im Joh die drei kleinen Gleichnisse, die dem Joh I eigen sind, wieder, nämlich im Gleichnis vom Freund des Bräutigams (3,29 § 4), vom Weizenkorn (12,24 § 61) und von der Geburt (16,22 § 73). Im Übrigen hat auch Q Bildworte, allerdings nicht in der Ich-bin-Form: Q 12,49f (das Feuer auf Erden) 13,24 (das enge Tor).[32] So bleibt also zu erwägen, ob in den besagten Kurzgleichnissen des Joh I nicht alte VNT-Gleichnisse aufgegangen sind.

9. Literarische Würdigung des johanneischen Entwurfs (Joh I)

Auf dem Hintergrund des Gesagten mag nun das Joh I „literarische“ Konturen gewinnen, auch als mündlicher Text, als den wir es betrachten (d.h. hören). Die Wahrnehmung seiner darstellerischen Qualitäten ist Teil einer zur Theologie hinführenden Ästhetik, die hier, als Annäherung an die eigentliche Kommentararbeit, vorweg getrieben werden soll. Dieser Abschnitt wird ausführlich werden; denn wir würdigen hier das Evangelium *des* Johannes, einen Text von verblüffenden Qualitäten, und nicht jenes in mancher Hinsicht beklagenswerte *Evangelium nach Johannes* (offizieller Titel), von dessen Brüchen die Betrachtung ausging.

---

[31] S. o. 7.0.4 mit Anmerkungen.

[32] Zur Frage der Gleichnisse und des von ihnen vermittelten Jesus-Bildes vgl. noch Rückblick, Thema 6.0.

9.0 Johannes und Sokrates

Der joh. Erstentwurf macht uns mehr als das VNT mit einem souveränen, heiteren Jesus bekannt, wie er nur in einer hellenistischen Umwelt voll erklärlich ist; denn die Autorität und die Gesprächskultur der Rabbinen waren anders beschaffen.[1] Für Leser/innen mit griechischer Kultur ist dieser Jesus in seiner Einfachheit, sich zu äußern, ein neuer Sokrates. Dieser war einst jeder Fachgelehrsamkeit und jedem technischen Vokabular abhold, verfügte aber über die Kunst des Fragens.[2] Wer die Rolle des Sokrates in Platons Dialogen auch nur ein bisschen kennt, der weiß: Sowohl in Fragen wie in Antworten entwaffnet dieser Athener durch Einfachheit.[3] Polemik hat er nicht nötig; bis zur Ironie kann er allerdings gehen.

Wenn Johannes sein Evangelium dialogisiert, ist er sich dieses Vorbilds höchstwahrscheinlich bewusst gewesen.[4] Das lässt sich jedenfalls mit größerer Gewissheit annehmen, als dass er von dem ihm zeitgenössischen Platoniker und Dialogautor Plutarch gehört oder gelesen hätte.[5] Nicht einmal Philon, der ihm ja inhaltlich in manchem vorangeht, kann verglichen werden: Wo dieser die Dialogform wählt (*Anim.; Prov. II)*, ist es der Schüler, der den Lehrer ausfragt nach dessen Wissen, nicht der Lehrer. Das Beispiel des Sokrates hingegen ist vom 2.Jh. an im Christentum positiv memoriert worden: Justin, der das Joh noch nicht wörtlich kennt, jedenfalls nicht zitiert, würdigt doch Sokrates ohne alle Scheu als einen vom Logos Erfüllten, der Christus auf seine Weise bereits gekannt habe (*Apol.* 42,2; 78[10],8).

Wir sind nun auch aus den Synoptikern nicht ganz unvorbereitet auf diese heiter-ernste Lehrart Jesu. Die Quelle Q kennt schon seine Rückfrage an die Täuferjünger (Q 7,18–23), anspielungsreich (zitiert wird Jesaja) und voller Deu-

---

[1] Aus dieser sind bezeichnenderweise am ehesten vergleichbar die Dialoge „Rabbis" (meint Rabbi Juda I., den Herausgeber der Mischna) mit einem „Philosophen" oder mit Kaiser Antoninus (Caracalla). Beispiele bei Bill. I 560; IV 1110. Ganz ohne halachische Technik, drückt der Rabbi sich gewitzt und allgemeinverständlich aus, bildhaft und mit Hintersinn.

[2] Unter allen Schriften des NT hat das Joh für das Verbum ἐρωτᾶν, sei es für „fragen", sei es für „bitten", die größte Häufigkeit.

[3] Aristoteles lobt das „Ethos" der sokratischen Ausdrucksweise (*Rhet.* 1417a 20), das darin bestehe, dass ihre Absichten stets klar seien. Zugunsten der Schlichtheit und Direktheit des Ausdrucks sagt er (*Poetik* 1458 a 18): λέξεως δὲ ἀρετὴ σαφῆ καὶ μὴ ταπεινὴν εἶναι, „Die Qualität der Wortwahl ist die Klarheit, und nicht etwa primitiv zu sein". Was letzterer Ausdruck (wörtl.: „niedrig") meint, erläutert er uns im Folgesatz: immer nur die κύρια ὀνόματα, die eigentlichen Benennungen, zu wählen, und keine Metaphern. – Daneben hat keiner besser als er die Wirkung von Metaphern, wo sie denn helfen, zu würdigen gewusst. An der Ironie des Sokrates weiß er zu schätzen, dass sie auf das Understatement hinauslaufe (*EN* 1127b 22–32), nicht auf ein Sich-Rühmen.

[4] In Frey/Schnelle, *Kontexte* ist diese These noch minoritär. Immerhin wird auf S. 391 an die *imitatio Socratis* eines Seneca erinnert und diese, wenn auch etwas forciert, mit Joh 14–16 verglichen (ebd. 396 f; M. Lang). Sokrates war ein „Heiliger" der gesamten Antike. Philon, *Somn.* 1, 58 möchte ihn mit Terach, dem Vater Abrahams, identifizieren, dem er auch eine Innenschau zutraut im Sinne des delphischen Γνῶθι σαυτόν.

[5] Über die geistige Nähe zwischen Philosophie und Christentum gerade zur Zeit Plutarchs s. Whittaker, „Plutarch", wo allerdings nicht auf die Form des Dialogs abgehoben wird. Inhaltlich aber wurde Philosophie damals Theologie, und die christliche Lehre ihrerseits näherte sich der Philosophie an (bes. S. 53, mit Bezug auf Johannes). Theodoret, *Graecorum affectuum curatio* 2, 87 glaubt, Plutarch kenne die Evangelien.

tungsmöglichkeiten auf das, „was ihr seht und hört".[6] Mk 11,27-33 parr. lässt ihn eine verfängliche Anfrage nach seiner Vollmacht (ἐξουσία) mit einer nicht weniger verfänglichen Rückfrage (nach der Legitimität der Taufe des Johannes) überlegen abschlagen, und in Mk 12,35-37 bringt er die Bibelgelehrten mit einer Frage nach der Schriftgemäßheit ihrer Messiaserwartung zum Schweigen. Hierin liegt offenbar etwas genuin Jesuanisches, das im neutestamentlichen Schrifttum niemand besser erfasst hat als jener Jünger, der „an Jesu Brust lag".
Sind dies Züge des historischen Jesus, so kommt ab dem Prolog der große systematisch-theologische Entwurf zum Zug. Er durchdringt und prägt das ganze Evangelium. Insbesondere die Abschiedsdialoge, sprachliche Leistungen des Evangelisten nicht minder als der Prolog, zehren von nachösterlichem Glanz (Joh 13,31 ff: νῦν ἐδοξάσθη ...). Dieser hat nichts gemeinsam mit dem Glanz irdischer (messianischer) Herrschaft. Insgesamt betreibt das Joh eine Theologie des Glaubens (20,29.31) und des Geistes (so 3,6; 8,15; 14,26) gegenüber der „Gottesfinsternis" des Kosmos (um 1,5.11.18 einmal so zu paraphrasieren). Ihr gegenüber befinden sich die Jünger von Anfang an (durch Einbezug von 1,37 ff VNT) auf der Lichtseite. Das, und nicht mehr, ist der ursprüngliche joh. Dualismus. Das Licht strahlt bis in die Finsternis hinein; eine Abwehr gegen diese ist nicht nötig, ist man doch auf der überlegenen Seite.

9.1 Ein Evangelium in Dialogen

Zuallererst gilt es nun, etwas Verkanntes zum Vorschein zu bringen. Es scheinen die mt. Jesusreden zu sein (Mt 5-7; 10; 18; 23; 24; 25), die, von deuterojohanneischer Redaktion imitiert, die Forschung bis zum heutigen Tage von „Jesusreden" auch im Joh sprechen lassen. Zu Unrecht; denn eine nicht geringe formale Besonderheit des Joh I ist dessen *Dialogcharakter.*[7] Wenn Hebr 2,3 f die Worte Jesu zur Grundlage christlichen Unterrichts macht, in Parallele zu seinen (und Gottes) Machttaten, so bietet uns das Joh I mit seinen Dialogen Jesu „Lehre" (sie ist es nur in einem paradoxen Sinn) und sein Verhalten in vollkommenem Gleichgewicht. Die „Zeichen", auch sie, sind Auslöser von Gesprächen, und in diesen geschieht die eigentliche Offenbarung. „Es gibt kein objektives Wissen über die Offenbarung; das einzige authentische Wissen entsteht aus einer Begegnung mit dem Offenbarer."[8]
Die wenigen, schlichten Dialogpartien des VNT werden vom Evangelisten zu einer Folge von Dialogen erweitert, denen mitunter die überlieferten Ortsbewegungen angepasst werden im Sinne einer drastischen Verlangsamung: § 32-35; 51-56; 95-97. Hierin liegt nicht nur eine Technik der „Expansion" und didaktischen Vergegenwärtigung, sondern auch eine ganze Philosophie, nämlich eine geradezu sokratische „Mäeutik" (Geburtshilfe der Gedanken). Der Begegnung-

---

[6] Mt 11,4 hat uns hier die präsentische Formulierung überliefert (oder wiederhergestellt).
[7] Vgl. D. Marguerat: „L'Evangile de Jean et son lecteur", in: L. Panier (Hg.): *Le temps de la lecture*, FS Jean Delorme (LeDiv 155), 1993, 305-324. Marguerat stützt sich auf rezeptionsästhetische Arbeiten wie Culpepper: *Anatomy* (dort bes. 145-148). All diese Arbeiten, die dazu gedacht sind, der historisch-kritischen Exegese aus ihren Sackgassen zu helfen, könnten mit weit größerem Erfolg am Joh I wiederholt werden.
[8] Cuvillier, „La figure des disciples" 258 (übers.).

scharakter der Offenbarung des Logos wird dargestellt, ja erzählerisch zustande gebracht.
Für die Auslegung ergibt sich hieraus eine Rechtfertigung der Phantasie gegenüber doktrinärer Festlegung: Ein Dialog hat nie nur *ein* Ergebnis, sondern er hat viele – so viele, wie er Teilnehmer hat. Wenn nicht noch mehr; denn auch die Teilnehmer sind nicht auf *ein* Ergebnis festgelegt, sondern schreiten fort vom Vorläufigen zum Endgültigen. Eine Stufe auf diesem Weg sind die sinnhaltigen Missverständnisse (9.6.2), etwas spezifisch Sokratisches. Platon selbst hat in seinen Dialogen das Missverständnis wenig kultiviert.[9] Bei Johannes dient es zur Vertiefung der sokratischen Dialogtechnik, oder besser -pädagogik. Die Entdeckung des nicht-alltäglichen Sinns der Worte ist ein Schritt in Richtung auf Transzendenz und „Erkenntnis".
Zeitgenössisch zu Plutarch sowie in gut herakliteischer Tradition, die aenigmatisch zugespitzt sein konnte, erneuert also unser Ephesier die Kunst, Gedanken dialogisch zu entwickeln mit allen dem Dialog innewohnenden Unwägbarkeiten. Der joh. Jesus redet mehr als der markinische und weniger als der matthäische; vor allem tut er es stets in Dialogen. So beginnt er nicht, wie in Mk 1,15 parr., mit einer Proklamation (die inhaltlich doch dieselbe ist wie die des Täufers); sondern seine erste Äußerung ist eine Rückfrage im kleinen Kreise: „Was sucht ihr?" (1,38 § 6). Solches Anknüpfen eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses durch Fragen ist sokratisch. Das Verbum „suchen" seinerseits gehört dem mystischen Vokabular des Joh an; ζητεῖν ist der Alltagsausdruck für das platonische γλίχεσθαι.
Hier mag nun eine Liste der joh. Dialoge folgen, als ein weiteres Mittel zur Gliederung des ganzen Evangeliums. Kleinere Dialoge (z.B. innerhalb von Wundergeschichten) sind übergangen. Anteile an VNT sind durch Blockschrift markiert, Hinweise auf Bildworte Jesu **fett** gesetzt. Die drei Gebete Jesu sind berücksichtigt. Eingeklammert sind Dialoge ohne Beteiligung Jesu.

	Dialogpartner	Thema;
§ 3	(Judäer/der Täufer)	„Bist du Elia?"
§ 4	(Pharisäer/der Täufer)	Berechtigung der Taufe
§ 6–8	Jesus/Johannesjünger	„bleiben", „sehen"
§ 12	Jesus/Judäer	die Vollmacht Jesu, Zeichen zu wirken
§ 13	Jesus/Judäer	die Vollmacht Jesu, zu lehren
§ 14	Jesus/Schreiber, Phariäser	Sünde und Todesstrafe
§ 15	Nikodemus/Jesus	die Vollmacht Jesu
§ 16	(Jünger/der Täufer)	die Vollmacht Jesu
§ 22–21	Jesus/die Menge	**das Brot des Lebens**
§ 25f	Jesus/die Jünger	Irrewerden; Verrat des Judas
§ 18	Jesus/seine Brüder	Nichtteilnahme am Laubhüttenfest

[9] Gerade dass er von der sophistischen Kunst weiß, mit Bedeutungsmöglichkeiten der Worte zu spielen, sie gegebenenfalls sogar gegeneinander zu setzen (*Euthyd.* 275 C-277 C). Ein gelegentliches „ich verstehe nicht" (*Lysis* 217 D) führt zu sofortiger Erklärung (Hinweise von Prof. Dr. H. Görgemanns.)

§ 29 f	(alle jüdischen Gruppen)	wie mit Jesus zu verfahren sei
§ 32 f	Jesus/die Samaritanerin	„lebendes Wasser"; der Messias
§ 34	Jesus/die Jünger	die wahre Speise
§ 37	(die Menge/der geheilte Blinde)	wie die Heilung geschah, wo der Heiler ist
§ 38 f	(die Pharisäer/der geheilte Blinde)	Sünde und Blindheit
§ 40 f	Jesus/der geheilte Blinde	Glaube an den Menschensohn
ab § 41	vermutlich[10] mit weiteren Partnern	**das Licht der Welt**
§ 42	die Pharisäer/Jesus	die Identität Jesu
§ 43–45	Jesus/gläubige Judäer	Abrahamskindschaft
§ 47–49	Jesus/die Judäer	Vollmacht, Totenauferweckung;
	der gute Hirte	
§ 52	Jesus/die Jünger	der „Schlaf" des Lazarus
§ 53	Martha/Jesus	**die Auferstehung und das Leben**
§ 56	Martha/Jesus	Sehen der Herrlichkeit Gottes
eingebettet: ein Gebet Jesu (11,41)		
§ 58	Judas/Jesus	Verschwendung des Salböls
§ 61	Griechen/Jesus (indirekt)	die „Stunde" Jesu
eingebettet: Gebet Jesu (12,27–28a)		
§ 63 f	Petrus/Jesus	Fußwaschung, Reinheit
	Jesus/Jünger	Fußwaschung, Liebe
	der Lieblingsjünger/Jesus	wer der Verräter sei
§ 65–74	Jesus/Jünger (Abschiedsdialog, gegliedert durch Zwischenfragen:)	
darin:	§ 67 Petrus	**Der Weg, die Wahrheit, das Leben**
„	§ 69 Philippus	der Paraklet
„	§ 74 (zurückgehaltene Frage der Jünger)	Friede
„	§ 74 f Gebet Jesu (Kap. 17)	
§ 76	Jesus/die Soldaten	„Ich bin es"
	Jesus/Petrus	kein Schwert nötig
§ 78	(Petrus/die Türhüterin)	Verleugnung
§ 79	Hannas/Jesus	Jesu Lehre
§ 80	(Diener d. Hohenpr./Petrus)	Verleugnung
§ 81–88	Prozess Jesu in sieben Dialogszenen; Pendelbewegung des Pilatus:	
darin	§ 81 Öffentlichkeit / § 82 Praetorium	
„	§ 83 Öffentlichkeit / § 84 Praetorium	
„	§ 85 Öffentlichkeit / § 86 Praetorium	
„	§ 87 Öffentlichkeit	
§ 89	die Hohenpriester/Pilatus	die Kreuzesaufschrift
§ 91	Jesus/Mutter, Lieblingsjünger)	gegenseitige Aufnahme
§ 95	(Maria v. Magdala/Petrus)	Grab leer
§ 97	(Engel/Maria v. Magdala)	Grab leer
	Jesus/Maria v. Magdala	„Ich steige auf"
§ 98	Jesus/Jünger	Sendung, Geistgabe
§ 99	(die Jünger/Thomas)	Unglaube
	Jesus/Thomas	Glaube.

[10] Der Satzanfang von 8,12 (und Paragraphenanfang von § 41) ist nicht original.

Hier zeigt sich: Das Joh, von seinen Übermalungen befreit, ist ein Evangelium in Dialogen. Man sieht auch leicht, in welch überwiegendem Maße die Dialoge joh. Kompositionen sind. Sie sind ureigenstes Stilmerkmal des Evangelisten, insbesondere was diejenigen Dialoge betrifft, die von Jesus, dem neuen Sokrates, selber ausgelöst werden.
Eine Gegenprobe hierzu ist das stumme Ausscheiden des Judas in 13,26–30 (§ 64): Es liegt wohl in der Dia-Logik des johanneischen Denkens, dass mit Judas, anders als in Mt 26,25, *kein* Dialog mehr stattfindet.
Auch zeigt sich in dieser Liste, dass sämtliche Bildworte Jesu in Dialoge eingebettet sind. Sie haben überhaupt eine innere Ordnung und Steigerung, die in der Überarbeitung verloren ging; hierzu s. Rückblick, Thema 6.
Das Joh I ist bei alledem auch ein Evangelium der Konflikte, der geistigen und der handgreiflichen. Unbeantwortete Fragen (vgl. unten 9.6.3) markieren hermeneutische Schlüsselstellen.

> Erst der dt-joh. Jesus versucht, schreiend (wenn man es denn wörtlich übersetzt) auf die Menge Einfluss zu nehmen (Merkmal t) - ein Einfluss, von dem zugleich berichtet werden muss, wie sehr er blockiert ist. Der Inhalt der Kommunikation an solchen Stellen ist von einer Art, dass sich fragen lässt, was hier Ursache ist und was Wirkung.

9.2 Die Zugehörigkeit des Prologs zum Joh I

Der Johannesprolog (1,1–18; § 1–2) ist nicht bloß ein Vorwort, das irgendwann zum Zwecke der Veröffentlichung des Ganzen hinzugefügt worden wäre (wie etwa der sog. *Sirach*-Prolog), sondern ein Prolog im vollen Sinne: gedankliche und sprachliche Grundlage des ganzen Werkes. Das umso mehr, als sein Übergang in die Erzählung gleitend ist: Ein Stück von dieser, nämlich das Auftreten des Johannes (des Täufers), nimmt er voraus, und dieser setzt in § 3 den im Prolog angefangenen Diskurs fort: nicht er sei der Erwartete, sondern der nach ihm kommt.
In einem Anfangsstadium der hier vorgelegten Arbeit war die Arbeitshypothese, der Prolog gehöre der Endredaktion an oder unter vielen Phasen einer sehr späten, z. B. einer solchen, die bis 21,23 geht. (Allerletzte Zusätze musste man schon immer wegdenken.) Diese Voraussetzung hat sich in der konkreten Rekonstruktionsarbeit nicht halten lassen. Joh 1,1–18 ist kein Kommentar zu einem bestehenden Text, sondern sehr wohl dessen Grundlage. Das zeigt sich u. a. an denjenigen Stellen, wo Jesus die Auskunft verweigert (unten 9.6.3): Der Prolog enthielt diese Auskunft bereits. Überhaupt, das Vokabular der Dialoge wird im Prolog bereitgestellt, und von den sichtbaren „Zeichen" des VNT wird das Interesse umgeleitet auf ein hörbares, sich „bezeugendes", dann aber auf vielerlei Arten seinerseits zu bezeugendes Wort. Der korrespondierende Schlusssatz ist mithin 20,31b (§ 100).
Wir betrachten also den Prolog als Glaubensbekenntnis und schriftstellerische Absichtserklärung des Hauptverfassers, Johannes, und wir sehen in 20,29 (Seligpreisung derer, die nicht sehen und doch glauben) den Zielsatz.[11] Hauptgrund

---

[11] Wir können uns in dieser Hinsicht der Analyse von M. THEOBALD: *Die Fleischwerdung des Logos.*

ist, dass von keinem der anderen Geister, die sich an diesem Evangelium versucht haben, eine solche Fähigkeit zu systematischem Denken und integrierender Ausdrucksweise feststellen lässt – wobei das Zusammenführen semitisch- und hellenistisch-jüdischen Denkens im Logos-Begriff nicht die geringste Leistung ist.

Gleiche Überlegungen gelten dem Schluss. Die Seligpreisung Joh 20,29 sagt die ganze Absicht des Joh I. Der einbezogene Sēmeia-Zielsatz (20,30f) stört darum trotz seiner Rückgriff auf „Zeichen" keineswegs; ja er liefert erneut das in V. 29 bereits verwendete, hier nun abermals zu verdoppelnde Stichwort πιστεύειν. Johannes setzt diesem nur noch sein ganz besonderes Lieblingswort hinzu, ζωή: Dies ist die bei ihm übliche Bezeichnung jenes Heilsguts, das bei den Synoptikern noch „Königreich Gottes" geheißen hatte.

Danach ist die Ungeschicklichkeit eines zweiten Epilogs erst durch Joh II zustande gekommen, durch jene Bearbeitung nämlich, die auch das dritte „Zeichen" in die nachösterliche Zeit verstellt und den „Berichtszeitraum" um ein Stück dehnt sowie einen Anschluss an die Aktualität herstellt.

Wie weit ist der Logos-Prolog im übrigen Evangelium verankert? – Die wichtigste Entsprechung zur Vorstellung des Logos im Prolog ist jenes Wort in Jesu letztem Gebet (17,17 § 74f): „Heilige sie durch die Wahrheit: Dein Logos ist Wahrheit" – vorbereitet durch 17,6.14. Diejenige Frage, die dem Pilatus nicht beantwortet werden wird (18,38), ist hier schon beantwortet durch einen Verweis auf Gottes Logos. Eben dieser spricht – diese paradoxe Situation ist nicht leicht herzustellen, und sie ist die narrative Aufnahme der Logos-Lehre gegen Ende des Evangeliums.

Dazwischen aber liegt in § 25 eine Besinnung über die Anstößigkeit dieses Logos (Joh 6,60). Und in 12,48 (§ 41) finden wir: Dem Logos der Schöpfung entspricht der Logos des Gerichts, gleichfalls von Jesus gesprochen.[12] Hinzu kommen weitere Verweise auf Jesu Logos: Joh 8,31 (§ 43): Bleiben in seinem Wort; 8,51 f (§ 44); Verheißung ewigen Lebens; Joh 5,24 (§ 47, dito). Ein Rätsel war Jesu Logos zunächst in 7,36 (§ 27). In 18,32 (dt-joh. auch 18,9) geht ein Logos Jesu in Erfüllung. All das ist Logos-Lehre in narrativer Gestalt.

Zum „Halten" seines Logos fordert der dt-joh. Jesus auf in 14,23 (bei § 70; vgl. als Begründung 14,24). Auffällig negativ ist, was sich im Joh II zusätzlich findet: Joh 5,38; 8,37.43; vgl. auch 15,20 in seinem abgrenzenden Kontext. In Joh 8,55 hält Jesus selbst Gottes Wort – eine doch wohl unjohanneische Art, die Treue zu seinem Auftrag auszudrücken.

Manche Stelle, wo λόγος zusätzlich im Plural auftritt, könnte mit verglichen werden; doch ist der Singular λόγος vom Prolog her der gefülltere.

Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh (NTA.NF 20), 1988 (insbes. 398) nicht anschließen, sondern eher einer Vermutung des von ihm unnötig abgelehnten François-Marie Braun. – Eine bis 1988 reichende Bibliographie der Lit. zum Joh-Prolog bei Theobald 494–522.

[12] Hierzu – und zu dem perfektischen Ausdruck – s. Rückblick, Thema 9.

9.3 Strukturelle Klammern

Zusätzlich zur Wiederherstellung der raum-zeitlichen Folge und zur Würdigung der Dialogstrukturen sind nun die übrigen Strukturmerkmale der joh. Komposition zu erheben. Hierbei gilt für die Gattung „Evangelium" eine konventionelle Vorgabe: Seit dem Mk, das aus Kurzerzählungen zusammengefügt wurde, ist eine gewisse Perikopenstruktur in den Erzählungen von Jesus üblich, im Lk und Mt meist schon erweitert. So auch hier, in manchmal noch größerer Erweiterung. In der Paragrapheneinteilung, die aus praktischen Gründen, nämlich der Zitierbarkeit zuliebe, dem neu geordneten Text hier beigegeben wird, fallen oft mehrere Nummern auf das, was man der inhaltlichen Einheit wegen als „Perikope", also als selbstständig erzählbare oder vorlesbare Einheit, ansehen würde.

9.3.1 Interne Zählungen

Eine Zählung der ersten drei „Zeichen" war vorgegeben und wird übernommen (§ 9.10.17).

Die dritte davon ist dt-joh. umfunktioniert worden zu einer nachträglichen Zählung von Erscheinungen des Auferstandenen. In Imitation des verbliebenen „erstens, zweitens" gibt es nun auch auch einen ersten und einen zweiten Versuch, Jesus zu steinigen (8,59; 10,31 πάλιν).

9.3.2 Interne Neuschreibungen, *Relecture*

Jean Zumsteins literaturwissenschaftlich inspirierte These eines *relecture*-Charakters gewisser joh. Passagen, von Andreas Dettwiler u. a.[13] derzeit erprobt, vermag - in gewisser Reduktion - die Verhältnisse zwischen folgenden Passagen treffend wiederzugeben. Wir meinen damit nicht das Verhältnis der „zweiten" zur „ersten Abschiedsrede" des Joh II (das komplizierter ist), sondern Beobachtungen wie die folgenden: § 48 wiederholt § 47 in Ausdrücken, die teils noch joh. sind, teils nicht mehr; so insbesondere die Auferweckung „aus den Grabmalen". Hier bleibt nach Ausscheidung des Deuterojohanneischen nur eine Wiederholung übrig, die auch ganz wegfallen könnte. Ebenso wiederholt § 72 den § 71 in eher zweifelhaften Ausdrücken. Inhaltlich stört er aber nicht, und formal sichert er die Dreiheit der Nennungen des Titels „Paraklet" (9.3.3). § 79f wiederholt thematisch § 77f, und § 85–88 wird sich als Verdoppelung von § 81–84 erweisen, wiederum ohne Zweifel an der joh. Autorschaft.
Das „Hohepriesterliche Gebet" (§ 74f) ist besonders schwer zu beurteilen. Es dürfte in sich allerlei Neuschreibungen enthalten, ohne dass man genaue Grenzen angeben könnte, wo diese einsetzen oder enden. Wie groß sein joh. Kern sein könnte, ist nicht mehr zu bestimmen, da die Kriterienliste hier kaum greift.
Wir lassen diese Fragen zu künftiger Erörterung, wohl wissend, dass sich eine gewisse Repetitions- und Variationstechnik auch anderswo finden lässt, mithin literaturwissenschaftlich begründbar ist.[14] Die *Apokalypse des Johannes* als Gan-

---

[13] Lit. s. Frey/Schnelle, *Kontexte* 334f, 365, 435.

[14] Th. Propp in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 569–572 bietet auf: Ps 73, die *Weisheit Salomos* und Philon, *Agr.* 41–66. Damit vergleicht er insbesondere 6,66–71 (hier § 26).

ze variiert unzählige Prophetentexte. Die Johannesschule hat im Großen und Ganzen nichts Neues erfunden, sondern ist in solche Lehrarten eingeschwenkt, die weniger anspruchsvoll waren als die sokratische des Dialogs.

9.3.3 Triaden: Der „Johannes-Code"

Ein auffälliges Stilmittel, Mittel der Memorisierung und auch des pädagogischen Nachdrucks, sind Wiederholungen bereits gemachter Aussagen unter Verwendung derselben Stichworte, und häufig so, dass sich insgesamt eine Dreiheit ergibt. Solche Triaden lassen sich über die griechische Wortkonkordanz auffinden, vorausgesetzt, man lässt das Deuterojohanneische außer Betracht. In diesem Fall muss nur darauf Acht gegeben werden, dass Verdoppelungen des Stichworts innerhalb ein und desselben Kontextes (z. B. in derselben Gesprächssequenz) als 1 Vorkommen zählen, da kein Themawechsel dazwischen liegt. Es sind also Triaden *identisch benannter Themen.* Sie sind die eigentliche Signatur des Verfassers: In dieser Häufigkeit sind sie gewollt, aber auch verborgen, eine Art Code und Zusatzmitteilung an die, sie sie zu finden vermögen.
Das Auftreten solcher Triaden, die sich infolge des Abhebens der dt-joh. Übermalungen überraschenderweise nahezu vierzig Mal ergeben haben, ist kein geringes Indiz für die Authentizität und Planmäßigkeit des Wiederhergestellten. Hier werden Stellen „vernetzt", die man sonst nicht ohne weiteres aufeinander bezogen hätte. Thematische Längsfäden werden sichtbar, und für die Exegese wird in einem methodisch kontrollierbaren Sinne *Sacra Scriptura sui ipsius interpres.* Zusätzlich gibt uns diese Besonderheit einen Einblick in die Mnemotechnik des Autors.
Wir notieren bei Gelegenheit der folgenden Liste auch einige Prolepsen, etwas gerade bei Johannes Häufiges,[15] und Steigerungen („Klimax" der Rhetorik), die in den Triaden liegen können. Es sei ferner vorausgeschickt, dass – wie nicht zu verwundern – gewisse Themen, etwa das des Logos-Thema, dem Evangelisten zu wichtig sind, um nur dreimal angeschlagen zu werden (oben 9.2; gleiches gilt für das Gegenteil „Finsternis"). Andere hingegen, die sich nur zweimal finden – etwa „Engel" in 1,51 (§ 9) und dann erst wieder in 20,12 (§ 97)[16] –, mögen zu einer Rahmung *(inclusio)* taugen, sind aber ohne tragende Bedeutung.

> Darum muss es Fragen wecken, wenn im ganzen Joh nur zwei Seligpreisungen begegnen: 13,17 (§ 63) und 20,29 (§ 99), jeweils Perikopenschlüsse. Ob eine dritte entfallen ist? Die wäre an der ohnehin lückenhaften Stelle nach 1,51 (§ 8) zu vermuten.

[15] G. van Belle: „Prolepsis in the Gospel of John", *NovTest* 43, 2001, 334–347, mit detaillierter Forschungsgeschichte. – Prolepsen sind ein Stilmittel des Joh, womit im Moment des Eintreffens ein Kommentar sich dann erübrigt. Vgl. 17,17 im Verhältnis zu 18,38 (zum Thema „Wahrheit") u. a. m.

[16] Die verbleibenden Belege (5,4; 12,29) sind dt-joh. oder überhaupt apokryph.

Hier eine erste, vermutlich noch nicht vollständige Liste der joh. Triaden, wie sie nach dem Ausscheiden des Deuterojohanneischen sich erweisen:

- Dreimal begegnet *doxa* „Herrlichkeit" als Objekt eines Verbums für „schauen": 1,14 (§ 2, s.d.); 11,40 (§ 56) und 17,24 (§ 75).

  Hinzu kommt dt-joh. 12,41 (bei § 62).[17]
- Dreimal begegnet Jesu Mutter: 2,1–12 (§ 9), flüchtig in 6,42 (§ 24) und schließlich in der Szene unter dem Kreuz, 19,25–27 (§ 91).
- Dreimal begegnet der Terminus, ja der (verkürzte) Name ὁ λαός in 8,2 (§ 14),[18] 11,50 (§ 57) und 18,14 (§ 77). Er ist äquivalent zu „Israel" in 1,31.49 (VNT); 3,10 und 12,13 (VNT).
- Nikodemus tritt dreimal auf: 3,1 ff (§ 15); 7,50 ff (§ 30) und 19,39 (§ 94). Dass er dabei die Nähe der Pharisäer zu Jesus – und nicht etwa ihr feindliches Auflauern ihm gegenüber – zu vertreten hat, ist in dieser Rekonstruktion das inhaltlich Gemeinsame.
- Dreimal ist von Erwählung die Rede (Verbum ἐκλέγεσθαι), immer in Bezug auf die Jünger: 6,70 (§ 26), 13,18 (§ 64) und 15,16 (§ 66) –

  mit dt-joh. Verlängerung in 15,19 (bei § 66).
- „Judas, (Sohn) des Simon Iskariot": Diese geradezu feierliche Nennung, mit seinem den Synoptikern nicht bekannten Vatersnamen, finden wir in 6,71 (§ 26); 13,2 (§ 63) und 13,26 (§ 64 VNT; Quellort). Wir werden sie deuten als Hinweis auf Marginalität dieses Judas; Kariot liegt randlich zu Judäa.
- Das Thema „Fleisch" kommt nach dem Prolog (1,13 f § 1) noch zweimal wieder: 3,5 (§ 15) und 6,63 (§ 25), immer in der gleichen Ambivalenz von etwas Wirklichem, Lebendigem, aber Schwachem.

  6,51–56 ist demgegenüber ein dt-joh. Exkurs, 8,15 desgleichen, und 17,2 ist auch nicht joh. Sprache.
- Dreimal wird eine „Erhöhung" des Menschensohnes angekündigt: 3,14 (§ 15); 8,28 (§ 42); 12,32 (§ 61).

  Zu letzterer Stelle gesellt sich die dt-joh. Erklärung 12,34.
- Dreimal und nur dreimal begegnen die Verben ποιεῖν „tun" und λαλεῖν „reden"[19] im selben Satz, wobei jeweils das eine das andere zu bestätigen bekommt: 7,17 (§ 13, das Wahrheitskriterium); 8,28 (§ 42) und 14,10 (§ 69).
- Dreimal wird gesagt, Glaubende gingen „nicht verloren" (μὴ ἀπολλύναι): 3,16 (§ 15); 17,12 (§ 74) und 18,9 (§ 76).

  6,39 (bei § 23) fügt ein 4. Mal hinzu.
- Dreimal erfolgt durch Jesus die Einladung an die Stelle, „wo ich bin": 7,34.36 (§ 27); 12,26 (§ 61); 14,3 (§ 68),

---

[17] Diese Stelle liegt sowieso auf einer anderen Ebene; sie spricht von der Jesaja-Vision, aber nicht von einem „Schauen" der Jünger.

[18] Dies ist ein Hinweis mehr auf die Zugehörigkeit der *pericopa adulterae* zum Joh I.

[19] Mithin scheint λαλεῖν (Septuaginta-Wort für *d-b-r* Pi'el) das eigentliche Verbum zu λόγος zu sein, nicht etwa λέγειν (in der Septuaginta für *'-m-r)*, und das Grundwort zu λόγος ist *dāvār*. Unsere Übersetzung folgt diesen Vokabelgleichungen nicht, was künstlich klänge; sie ergeben sich nur am Griechischen.

wohingegen 17,24 (§ 75) eine dt-joh. Erweiterung sein dürfte.

- Dreimal wird auf Reinheitsfragen Bezug genommen, zweimal davon auf jüdisches Ritual (καθαρισμός in 2,6 § 9 und 3,25 § 16) und einmal metaphorisch, die Jünger betreffend (καθαροί in 13,10 § 63)

  Zu letzterer, in 13,11 verstärkter Stelle findet sich ein Echo in 15,3 (bei § 71).

- Dreimal wiederholt Jesus sein erstes Ich-bin-Wort: 6,35 (von der Menge ungefähr wiederholt in V. 41); 6,48 und 6,51 (§ 23f). Sein letztes Ich-bin-Wort ist in sich dreifach (14,6 § 68).
- Über dreimalige Verwendung von παιδίον „kleines (liebes) Kind" s. zu 21,5 (§ 17); sonst 4,50 (§ 10) und 16,21 (§ 73).

  Dt-joh. hingegen ist τεκνία „Kindlein" (13,33 bei § 65 und sonst siebenmal im 1Joh).

- Drei Gleichnisse enthält das Joh I: das vom Freund des Bräutigams (3,29 § 4), das vom Weizenkorn (12,24 § 61) und das von der gebärenden Frau (16,21f § 73). Alle drei bestehen nur aus einem Satz, im Präsens, und alle drei verarbeiten eschatologische Vorstellungen.
- Von einem „Vollenden" des „Werkes Gottes" ist dreimal die Rede: 4,34 (§ 34); 5,36 (§ 48, Objekt im Plural) und 17,4 (§ 74).
- Parallel dazu laufen drei Verhaftungsversuche, alle drei in der Phase zwischen den beiden Jerusalem-Reisen: 7,30 (§ 20); 7,32–48 (§ 27–29, mit ausführlich berichtetem Scheitern) und nochmals 11,57 (§ 31; dort aber vielleicht nicht echt).
- Ein „Gemurmel" unter den Judäern erhebt sich in 7,12f (§ 19); in 6,41.43 (§ 24) „murmeln" sie wieder und erneut dann in 7,32 (§ 27), immer über Jesus.
- Stärker ist der Ausdruck *schisma* „Spaltung" in 7,43 (§ 28), in 9,16 (§ 38) und schließlich in 10,19–21 (§ 49).
- Dreimal wird das Problem der Sünde am konkreten Fall angesprochen, erkennbar am Verbum ἁμαρτάνειν: in 8,7 (§ 14, die Ehebrecherin), in 9,2ff (§ 36–39, der Blindgeborene) und in 5,14 (§ 46 VNT, Rat an den am Teich Bethzatha Geheilten).

  Was die übrigen Ableitungen des Wortstamms für „Sünde" betrifft, also ἁμαρτία und ἁμαρτωλός betrifft,[20] so ist das Wortfeld dt-joh. bis zur Unkenntlichkeit des eben genannten Sachverhalts aufgebläht worden. Vgl. Exkurs zu § 14.

- Dreimal werden über φίλος Freundschaftsverhältnisse Jesu ausgesagt: In 3,29 (§ 4) gebraucht der Täufer das Gleichnis vom Freund des Bräutigams; in 11,11 (§ 51 VNT) wird Lazarus so bezeichnet, und in 15,14f (§ 66) ernennt Jesus seine Jünger zu seinen Freunden.[21]

---

[20] Das Wort ἀναμάρτητος 8,7 § 14 käme noch hinzu; es ist an den ersten der drei genannten Fälle gebunden.

[21] Dass über das Verbum φιλεῖν der Lieblingsjünger nachösterlich noch hinzukommt (20,2 § 95),

- Dreimal wird betont: „Der Sohn kann von sich aus nichts tun": 8,28b (§ 42); 5,19 (§ 47); 5,30 (§ 48).
- Das Thema „Anbetung" (προσκυνεῖν): 4,20–24 (§ 33); 9,38 (§ 40); 12,20 (§ 60).
- Drei Todesankündigungen[22] gibt Jesus mit der Formel ἔτι μικρόν „noch eine kleine (Zeit)": 7,33 (§ 27 – nur hier die volle Formel); 14,19 (§ 70); 16,16 (§ 73);

  letzteres mit folgender dt-joh. Diskussion; auch 12,35 ist dt-joh.

- Dasselbe anhand des Verbums „Weggehen": 13,33b (§ 65); 13,36 (§ 67) und 14,4 f (§ 68, mündend in das Wort „Ich bin der Weg ... "): Hier folgt freilich noch ein Rückbezug: 14,28 (§ 71); weiteres wie 16,5–7 (echt? § 72) und 16,17 f (wohl Joh II) bleibt fraglich.
- Die Andeutung der Todesart „Erhobenwerden" begegnet in 3,14 (§ 15), 10,11–18 (§ 49) und 12,32 f (§ 61, mit ausdrücklichem Hinweis, dass dies ein andeutendes, also allegorisches Wort sei; Verbum σημαίνειν). Als Erfüllungszitat entspricht dem 18,32 (§ 81).
- Es gibt ein dreimaliges „Erregtwerden" (ταράσσεσθαι) Jesu: 11,33 (§ 55 [VNT?], vor der Auferweckung des Lazarus, dort noch als Aktiv ausgedrückt), 12,27 (§ 61, bei Anbruch der „Stunde" Jesu, dort Psalmenzitat) und 13,21 (§ 64, passivisch, bei der Ankündigung der Tat des Judas).
- Dreimal ist die Situation so dramatisch, dass Jesus betet:[23] § 56 (11,42, nur ein Satz), § 61 (12,27–28, vier Kurzsätze) und, als längste Perikope von allen, das lange (freilich wohl auch dt-joh. gelängte) Gebet von § 74 f, jedenfalls eine wirkungsvolle Steigerung sowohl an Länge wie auch an Intensität.
- Jedes dieser drei Gebete, und nur diese, beginnen mit der Anrede πάτερ.
- Drei Gesprächspartner melden sich in dem mit § 65 beginnenden Abschiedsdialog: Petrus (11,36 § 67), Thomas (14,5 § 68) und Philippus (14,8 § 69).

  Das Joh II stört dies durch eine – inhaltlich unverständliche – Intervention des sonst nicht genannten anderen Judas.

- Dreimal meldet sich Thomas zu Wort, jeweils im skeptischen Sinne: 11,16 (§ 52 Ende; Sarkasmus des Ungläubigen), 14,5 (§ 68, eben genannt) und § 99 (der Ungläubige kommt zum Glauben).
- Dreimal wird anschließend der „Fürsprecher" angekündigt: 14,16 (§ 70); 14,26 (§ 71); 16,7 (§ 72).[24]
- Dreimal wird der Ort von Jesu letzten Begegnungen ein „Garten" genannt: 18,1 (§ 76); 18,26 (§ 80); 19,41 (§ 94), Ansatzpunkt zu johanneischer Symbolik in § 95–97.

---

ist, bei allem Anspruch, eine Bescheidenheitsfigur. Es ist die Übernahme von 11,3 (§ 51, von Lazarus) auf den Evangelisten und seine Gemeinde.

[22] Wir nennen sie so als Pendant zu den drei Leidensankündigungen Mk 8,31–33; 9,30–32; 10,32–34 parr.

[23] Der Tischsegen von 6,11 (§ 21,1 VNT) zählt hier nicht mit: Dies ist ein Ritus, eine *b^erāchā* nach jüdischer Sitte, und bedient sich auch nicht der Anrede πάτερ, wie die drei förmlichen Gebete.

[24] Hier liegen die drei Stellen verhältnismäßig dicht beieinander, inhaltlich bedingt: Jesus kündigt seine „Ablösung" an. – Man sieht hier, wie auch vorher und nachher, die Mnemotechnik: Es ergibt sich 1 Stichwort pro Perikope.

- Dreimal konstatiert Pilatus die Unschuld Jesu (αἰτία verneint): 18,38 (§ 82); 19,4 (§ 85); 19,6 (§ 85; erstes und drittes: VNT).
- Dreimal wird sein Leichnam (σῶμα) erwähnt: 19,31 (§ 93); 19,38.40 (§ 94); 20,12 (§ 97).
- Dreimal erscheint der Auferstandene: vor Maria v. Magdala (§ 97), vor den Jüngern (§ 98) und vor Thomas (§ 99). Bedeutsamerweise liegt der Glaube des Lieblingsjüngers (20,8 § 96) noch vor der ersten Erscheinung.

Anderes sind bloße motivliche Triaden: Eine Trias bildhafter Todesankündigungen, zusätzlich zu der oben benannten ἔτι μικρόν-Trias, kann gesehen werden in der Anspielung an Archimedes 8,6b.8 (§ 14), dem Wort über die Todesgefahr des Guten Hirten 10,11–13.17f (§ 49) und dem Gleichnis vom Weizenkorn 12,24 (§ 61). Und ferner: Dreimal ist Thomas Wortführer der Skepsis: 11,16 (§ 52), 14,5 (§ 68) und 20,25 (§ 99).

Über gelegentliche Triaden des Joh II s. u. 10.3.

Triaden können sich überkreuzen: Der § 70 enthält die erste Paraklet-Verheißung, aber auch die mittlere der drei Todesankündigungen Jesu. Thomas ist einer der drei Gesprächspartner in § 67–69; dies ist auch die mittlere seiner drei Interventionen im Verlauf des Evangeliums.[25] Stets sind diese Triaden über den größten verfügbaren Raum verteilt; nie kommt es vor, dass eine isoliert ist und die beiden anderen nebeneinander stehen.[26] Auch hierin bestätigt sich der Sinn des Johannes für Formen.

Eine mit Vorsicht noch zu erwägende Trias ist derzeit nicht vorhanden und müsste konjiziert werden. Eine dreifache Nennung der Zwölf (οἱ δώδεκα) wäre möglicherweise in 1,51 (zu § 8 Ende zu ergänzen, da in dem „ihr" vorausgesetzt); 6,67–71 (§ 26; dort ausdrücklich: „die Zwölf") und 20,24 (§ 99). Will man hingegen § 26 für Johannes in Zweifel ziehen und in § 99 statt „Zwölf" ursprüngliches „seine Jünger" vermuten, wird die Erwähnung einer Zwölfergruppe überhaupt deutero-johanneisch. Oder aber man vermutet eine dreifache Nennung der eigentlich johanneischen Siebenergruppe, deren Namen wir uns im gegenwärtigen Textbestand aus Stellen wie § 6f und § 17 erst zusammensuchen müssen: Die volle Liste müsste an der ersten Stelle, um § 8, gestanden haben.

Oder aber (als dritte Möglichkeit), der Evangelist empfand Zeugenlisten als solche problematisch – sei es, dass die begrenzen (und ihn selbst dann ausschließen), sei es, dass bestimmte Personen, die dieser Liste angehören, sich nicht so verhalten haben, wie er es gut findet. Dann könnte gerade die Zweiheit Absicht sein. Denn:

9.3.4 Gegenprobe: Zweiheiten (Dyaden)

Zweifachnennungen bezeichnen im Joh I das, was der Interpretation bedarf, und nicht das, was interpretierende Kraft hat. Das dürfte gelten für die bereits erwähnten Engel in § 9 und § 97, ebenso für das nur zweimal gebrauchte *diabolos* (§ 26; § 63) und das nur zweimal begegnende Substantiv „Sünde" (§ 3; §

---

[25] 21,2 (§ 17) steht beiseite; dort ist er nur als Teilnehmer genannt, sagt aber nichts.

[26] Allenfalls die drei Todesankündigungen mit ἔτι μικρόν sind zwischen § 27, 70 und 73 ungleich verteilt.

98).[27] Gleiches gilt für das Thema „Königreich" (βασιλεία) : nur § 15 und § 82. Das sind Ausdrücke, die nunmehr interpretiert werden.

9.4 Der johanneische Stil: Semitismus und affektierte Einfachheit

Wir kommen nunmehr auf das zu sprechen, was den Eindruck des Persönlichen an diesem Evangelium ausmacht, sobald man, nach erfolgter Literarkritik, den Eigenbeitrag des Evangelisten genauer erkennt. Der Senior hat seinen Personalstil, kaum weniger als Paulus, nur dass wir im Falle des Seniors auch den seiner Vorläufer kennen, von dem er sich nur in Details abhebt. Auch kann sich dieser Stil gattungsbedingt nicht in der Ich-Ihr-Form äußern,[28] und er ist von der Johannesschule noch intensiver nachgeahmt worden als in den Deuteropaulinen der paulinische. Dazu gehören Einzelheiten wie das οὖν *narrativum* („daraufhin"), die Finalpartikel ἵνα, wo wir explikatives ὅτι erwarten würden (etwa 4,57 § 45), und vieles andere, unter 8.2 schon Erwähnte; dazu gehört aber vor allem eine affektierte (gewollte, aber doch nur scheinbare) Einfachheit und ein seinerseits begrenzter Semitismus.
Die folgende Charakterisierung des joh. Stils, von Wellhausen (146) stammend, passt am besten auf das Joh I:

„Positiv zeichnet sich die johanneische Sprache durch ihre gravitätische Getragenheit aus; dadurch entfernt sie sich ebenso weit von der volkstümlichen des Markus wie von der etwas literatenhaften des Lukas und nähert sich der des Priesterkodex im Pentateuch. Der Feierlichkeit wegen wird der biblische Stil in der Parataxe nachgeahmt, mit verräterisch unbiblischer Freiheit der Wortstellung. (...) Nach Deissmann (...) schließt sie das Ländlich-Synoptische und das Städtisch-Paulinische zum Interkulturell-Christlichen zusammen."

9.4.1 Semitismus und „sokratische" Einfachheit

Die zwei in dieser Überschrift benannten Tendenzen ergänzen sich auf das Vollkommenste. Johannes, der Lehrer, verlässt nirgends jene verblüffende Einfachheit, die ein erstes, wenn auch vorläufiges, Verstehen überaus leicht macht. Er spricht in Worten, die auch ein Kind gebrauchen könnte; und er drückt dabei Tiefen aus, die auch dieser Kommentar nicht wird ausloten können.
Die milden Semitismen des VNT (8.2.1) werden weiter gepflegt, angefangen vom Prolog, hinter dem sogar Hebräisches steckt (Rückblick, Thema 2.3). Notieren wir noch einige allgemein-semitische Kleinigkeiten, die gerade im Joh I auftreten. Ein πρῶτός τινος Joh 1,15.30; 15,18 vermeidet, wie auch sonst im NT, den Komparativ als eigene Form (das wäre hier πρότερος). Mit einer an Lukas erinnernden Fähigkeit zur Stilimitation gebraucht Johannes gerade da, wo die Pharisäer Rat halten, Septuagintismen: so in 11,19 das (sonst nur vulgäre) εἶπαν sowie das Verb ἀπελθεῖν ὀπίσω τινός (für *h-l-k ăḥarē*, „nachfolgen"). Composita, das beobachtet Wellhausen (138), werden nur verwendet, wo die Vorsilbe semantisch wichtig ist (entgegen damals griechischer Mode). Und auch dann kann

---

[27] Vgl. Exkurs zu 15,22 (bei § 66).

[28] Diese ist es, worin die Diatriben des Paulus ja so lebendig und persönlich wirken: Siegert, *Argumentation* 232–237.

ein Simplex mit präpositionalem Objekt vorgezogen werden, also ἔρχεσθαι πρός τινα (6,35 ff § 23) statt προσέρχεσθαί τινι. In 16,20 (§ 73) lesen wir γίνεσθαι εἰς „werden zu", wie *h-j-h l^e-* ...[29]
In der hier abgedruckten Übersetzung sind die auffälligsten Abweichungen von griechischem Sprachgebrauch hervorgehoben, insbesondere da, wo die Übersetzung sie glätten musste und eine optische Hervorhebung nötig ist, damit sie noch bemerkt werden. Eine kurzes Glossar solcher Semitismen gibt *Erstentwurf* 146 f, ein sehr langes, am griechischen Vokabular entlanggehendes, Schlatter 378–384. Merkwürdig sind öfters hervorgehobene Personalpronomina, wo der Textsinn es eigentlich nicht erforderlich macht (z. B. ἐγώ 1,30 f § 4; 13,25 § 64; ὑμεῖς 9,30 § 39; 15,14.16 § 66; 14,20 § 70). Das dürfte – hier wie auch häufig im Joh II – Nachahmung semitischer Nominalsätze mit *ăni* bzw. *atem* sein.

9.4.2 Gut Griechisches

Doch wie zum VNT, so gilt auch hier: Trotz seiner Nähe zur Volkssprache drückt sich der Senior auf seine Weise „gewählt" aus und vermeidet die gröberen Septuagintismen. Sein Text liegt zwischen Alltag und Literatur. Ausdrücke wie ἐπ' αὐτοφώρῳ „auf frischer Tat" (8,4 § 14), ἀναμάρτητος „sündlos" (8,7, ebd.), συμμαθητής „Mitjünger" (11,16 § 52)[30] oder τεταρταῖος „seit vier Tagen tot" (11,39 § 56)[31] sind gut griechisch, ebenso πάντα ὅσα „alles, was" (17,7 § 74).[32] Allein stehendes μέν kann man finden in 11,6 (§ 52), μὲν οὖν in 19,24 (§ 90). In 13,24 (§ 64) verwendet Petrus sogar einen Optativ mit ἄν, einer der wenigen Fälle im Neuen Testament.[33] Eine sehr korrekte Casusattraktion ist 17,5 τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον; ähnlich V. 11 f (§ 74). Der *dativus ethicus* kann eintreten als verstärkter possessiver Genitiv: 13,35 (§ 65).[34] Einen korrekten *genitivus comparationis* finden wir in 7,31 (§ 27); Semitismus wie auch Volkssprache wäre hier etwas der Partikel *min* Entsprechendes. Eine *a.c.i.*-Konstruktion begegnet in 12,18 (§ 60); vgl. 18,14 (§ 77). Das im Übersetzungsgriechisch der Septuaginta gänzlich gemiedene *participium conjunctum*[35] kann in einfachen Formen vorkommen: 1,38 (§ 6): θεασάμενος αὐτοὺς ἀκολουθοῦντας; 9,25 (§ 38): τυφλὸς ὢν ἄρτι βλέπω. Letzteres Beispiel ist instruktiv: Das Tempus in ὤν ist bei alledem nicht gut gewählt, drückt nämlich die Vorzeitigkeit nicht aus (griechisch würde man eher sagen γεγενημένος, γεννηθείς o.ä.). Der Codex D korrigiert dies in τυφλὸς ἤμην καὶ ..., und wäre es nur zur Verstärkung des Semitismus (Wellhausen 139).

---

[29] Als ein nur dem Johannes eigener „milder" Semitismus sei die Redewendung στόμα πρὸς στόμα erwähnt („von Angesicht zu Angesicht", 2Joh 12; 3Joh 14): Das gibt offensichtlich das atl. *pe el pe* wieder, aber nicht mit der umständlichen LXX-Übersetzung πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.

[30] Vgl. Platon, *Euthydemos* 272 C im Munde des Sokrates.

[31] Vgl. Herodot 2, 89, wo gesagt wird, dass besonders vornehme oder schöne Frauen bei den Ägyptern erst als „drei- oder viertägige" Leichname mumifiziert würden.

[32] Dort eher schon dt-joh., wie auch πάντες ὅσοι in 10,8 (bei § 49).

[33] Eine stark bezeugte Variante ist freilich die direkte Frage im Indikativ.

[34] Noch Jahrhunderte später kann Libanios dem Patriarchen Juda in sehr geschraubtem Stil die Nachricht schicken (*Ep.* 1098): Ὁ παῖς σοι ἧκε... ; hier ist es nur noch Manier, oder Emphase: „Dein Sohn ist (wahrhaftig) angekommen".

[35] Siegert, *Septuaginta* 159 § 49. Die Septuaginta bietet stattdessen substantivierte Infinitive im gen. abs.

9.4.3 Ein kleiner, aber gewählter Wortschatz

Der Wortschatz des Joh, selbst wenn man all seine Schichten zusammennimmt, ist klein – nur die Hälfte des paulinischen, nur ein Viertel des lukanischen –, was sich allerdings relativiert, sieht man auf die Menge des Erhaltenen: Von Lukas haben wir zweieinhalbmal so viel Text, und Paulus liegt dazwischen. Doch wirkt der joh. Wortschatz dadurch besonders klein, dass die Hauptbegriffe repetitiv eingesetzt werden. Johannes empfiehlt sich als Lehrer nicht in seinem Wortreichtum (auch hierin ist er Semit), sondern in seinem Bestreben nach Einprägsamkeit, darüber hinaus aber auch in den Nuancen seiner Aussagen und in deren stets wohlkalkulierter, systematischer Mehrdeutigkeit. Sein genauestens ausgewählter Wortschatz ist nicht zu verwechseln mit dem *restricted code* derer, die über mehr nicht verfügen. Das beweist nicht nur der selbst in den Mehrdeutigkeiten wohlüberlegte Sprachgebrauch, sondern auch das gelegentliche Vorkommen solch „gewählter" Ausdrücke wie ἀναμάρτητος 8,7 (§ 14) und σκηνοπηγία 7,2 (§ 18); dazu vgl. φιλοπρωτεύειν 3Joh 9. Auffälligstes ist natürlich der philosophisch gefüllte *logos*-Begriff, hier religionsphilosophisch zur Qualifikation, aber auch zum Eigennamen des Schöpfungs- und Offenbarungsmittlers genommen. Seltenheiten des Vokabulars sind βασιλικός als Substantiv 4,46b (§ 10) oder οἱ ἀρχιερεῖς als Plural (sonst nur bei Josephus). Sie gehören zum *griechischen* Lokalkolorit; sie spiegeln judäische Verhältnisse wieder über die Art, wie man sie dort auf Griechisch benannte.

Lexikalische Fehlanzeigen lassen unter solchen Umständen auf Absichten schließen, die freilich eine sehr genaue Kenntnis der damaligen Gesprächslage voraussetzen, wie wir sie nicht immer haben. Viele damals heiß debattierte Begriffe vermeidet Johannes wohl mit Absicht. Fehlten bereits dem VNT die Wortfelder um „Sünde" und „Gerechtigkeit", um „Dämonen" und „Reinheit", um „Opfer" und um „Fasten", so muss jetzt erwähnt werden, dass von δικαιοσύνη „Gerechtigkeit" im VNT wie auch noch im Joh I noch nicht einmal der Wortstamm vorkommt.[36] Der Senior hält die diesbezügliche Debatte, in der Paulus sich verkämpft hatte (Röm 9,30f etc.; auch viel in Lk/Apg) und wo „Matthäus" Ansprüche erhob, die dem Judentum unerreichbar sein sollten (Mt 3,20), offenbar für verfehlt oder gar für erledigt, ebenso wie alle Fragen um den Ritus. Was er abseits der damit zusammenhängenden Debatten sagen kann, sagt er mit anderen Worten (vgl. Rückblick, Thema 5.4.0; 10.3).

> In 1Joh 3,4–12 sieht sich die Johannesschule genötigt, auf das Thema zurückzukommen und es – nach einigen gewundenen Definitionen, die aussehen wie ein erneuter Versuch, das Judentum rechts zu überholen – an die Nächstenliebe rückzubinden (V. 10f).

Ein anderes Streitwort zwischen Juden und Christen fehlt gleichfalls: „Bund". Dabei kennt Johannes die zugehörige Theologie, wie zu 1,17 (§ 2) zu vermerken sein wird. Ebenfalls fehlt „Erwählung": Nur das Verbum ist da (ἐκλέγεσθαι), dreimal, und das Objekt sind jeweils die Jünger (s. o. 9.3.3). In 1,34 (§ 5) dürfte

---

[36] Mit der Ausnahme von ἀδικία „ Ungerechtigkeit" in 7,18 § 13, wo man nach der Motivierung im Kontext und damit auch nach der Echtheit fragen kann. 1Joh 5,17 bemüht sich sodann um eine Definition; man sieht auch da nicht ganz, mit welchem Nutzen.

das VNT usprünglich gesagt haben: „Dieser [Jesus] ist der Erwählte Gottes", mit dem Verbaladjektiv ἐκλεκτός. Das kann man als die Voraussetzung ansehen. In jedem Falle beginnt mit Jesus die Erwählung neu. Zu der vorangegangenen, kollektiven Erwählung wird nur implizit Stellung genommen in einem Gespräch über Abraham (8,33 f.56–58 § 44 f). Dieses weckt Zweifel, ob ein Abstammen von Abraham schon eine Erwählung ist. Aber so sagen wir es; Johannes ist vorsichtiger.
Innerchristlich auffällig ist das Fehlen von εὐαγγέλιον, einem durch Paulus für die Missionspraxis und durch Markus (Mk 1,1) für die Literatur definierten christlichen Terminus, der aber von Paulus selbst wie auch von seiner Schule in besonderer Weise besetzt gehalten wurde.[37] Es fehlt sogar das in Q immerhin zu findende, letzlich aus dem Septuaginta-Jesaja kommende Verbum εὐαγγελίζεσθαι. Nun war Paulus derjenige, der beanspruchte, sagen zu dürfen, was Evangelium sei (Gal 1,6–9) und was nicht. Johannes, der auf keine andere Weise als er, jedoch erst später, „Jünger des Herrn" wurde, vermeidet das Stichwort dann wohl mit Absicht. Er nämlich kommt immer aus der Mitte; er denkt nie von der Grenze her.[38]

Jedenfalls, der Abstand des Johannes von theologischer Fachsprache und insbesondere von allen Streitvokabeln lässt ihn das, was er zu sagen hat, auf ganz neue Weise in Ich-bin-Aussagen Jesu bündeln. Auch Wörter wie „Heil" (σωτηρία) und „Heiland" (σωτήρ), belastet sowohl von den Heilserwartungen der jüdischen Apokalyptik wie auch von den Heilsversprechen des Herrscherkults, bleiben selten; sie begegnen je einmal. Ganz fehlen die Stichworte antiker Bußpredigt, μετάνοια und μετανοεῖν, woraus nicht etwa zu schließen ist, dass dem Senior die Grenze zum Heidentum nicht bewusst gewesen wäre – sein ausführlichstes Ich-bin-Wort (14,6 § 68) ist durchaus eine solche Grenzziehung –, sondern dass sein Jesus, ja auch sein Johannes der Täufer, sich in der Regel *nicht* in Imperativen äußert.[39] Vielmehr „bezeugt" er seine Botschaft; μαρτυρεῖν, μαρτυρία ist ein joh. Lieblingswort, jeweils ungefähr so häufig wie im übrigen Neuen Testament zusammen. Die Botschaft gilt dem Kosmos – auch das ein Lieblingswort des Johannes, u.z. ein positiv besetztes.
Dass Johannes schon in seiner Vermeidung von Streitvokabeln ein Ireniker sei (vgl. zu § 23 u. ö.), ist bisher noch nicht behauptet worden. Sollte dieser Befund sich bewahrheiten, so bliebe er auch nicht ohne Parallele. Philon v. Alexandrien, professioneller Gesetzeslehrer, berührt doch nirgends die Streitigkeiten um die Halacha (also die konkrete Tora-Praxis), die das Judentum gerade in der Spätzeit des Zweiten Tempels durchzogen. –

---

[37] Ein bisher unbeachteter Aufsatz von Steve Mason gibt zu bedenken, dass εὐαγγέλιον zunächst ein Wort des Paulus war für die ihm – von Christus direkt – verliehene Botschaft im Gegensatz zu jedem anderen „Typ von Lehre" (Röm 6,17): S. Mason: „For I am not ashamed of the Gospel (Rom. 1.16): The Gospel and the first readers of Romans", in: A. Jervis/P. Richardson (Hg.): *Gospel in Paul.* FS Richard Longenecker (JSNT.S 108), 1994, 254–287; ders.: „Pauls's Announcement (τὸ εὐαγγέλιον) : Good News and its Detractors in Earliest Christianity" (noch unveröffentlicht).

[38] Die Abgrenzungen gegen die Täuferjünger in 1,7 f (§ 1) usw. sind von anderer Art; diese Gruppe erhob keinen Anspruch, ein Evangelium zu haben. Es ist für Johannes schon viel, überhaupt eine Verneinung zu gebrauchen und sie zu betonen.

[39] Es sei denn, μετάνοια wäre in einem gewissen zeitlichen Abstand vom Jüdischen Krieg – sagen wir, unter Trajan – das Wort des Tages gewesen für die Rückkehr von Judenchristen ins Judentum: Problem schon von Hebr 6,1–6.

Unter vielen anderen Fehlanzeigen des Joh ist bemerkenswert das Nichtvorkommen von Ausdrücken für „Hades" oder „Hölle". Das Joh sagt einfach nur „Tod" oder spricht vom „Gericht". – Wir notieren ferner das Nichtvorkommen kultischer Ausdrücke wie ἱλασμός (plus Ableitungen) „Entsühnung" oder ἀπολύτρωσις „Erlösung": Diese konnten in urchristlichen Kerygma-Formeln durchaus tragend sein, treten aber nun mitsamt der Sühnopfer-Metaphorik zurück. Die viele religionsgeschichtliche und hermeneutische Mühe, die man mit dem angeblichen Fundamentalbegriff „Opfer" heute hat und die gerade wieder einen Schub an religionskritischer bzw. apologetischer Literatur auslöst, bleibt einem im Joh erspart. Der Kult des Jerusalemer Tempels, bisheriger Bildspender, verschwindet zugunsten der himmlischen „Bleiben", und aus der heidnischen Umwelt will der Evangelist sich den Ersatz offenbar nicht holen. Das wurde einer seiner vielen „modernen" Züge seit einer Zeit, wo in den meisten Ländern der Erde Opfer überhaupt aufgehört haben.

Manches fehlt im Joh als Substantiv, was anderswo betont Substantiv ist. So geht es mit dem paulinisch-markinischen Lieblingswort πίστις; wir finden dafür nur das Verbum πιστεύειν bzw. im Aorist: πιστεῦσαι (mit ingressivem Aspekt: „zum Glauben kommen"). Hier zeigt sich doch wohl eine Absicht, nicht wie die Paulusschule zu reden.[40] Gleiches dürfte gelten von dem Verbum bzw. Adjektiv ἐλευθεροῦν, ἐλεύθερος „befreien, frei", aber nicht „Freiheit". Doch gibt es, was πιστεύειν betrifft, auch einen positiven Grund, das Verbum zu bevorzugen: Das Nomen ist von Hause aus für zweierlei geeignet, für den Glauben als subjektive Haltung und für den Glaubensgegenstand als objektiv Gegebenes. Im *Hebräerbrief* ist es sogar vorzugsweise letzteres. Der Glaubensgegenstand im Joh ist aber ausschließlich Jesus; das Objektive am Glauben trägt dort ausschließlich diesen Namen. Was für die subjektive Seite übrigbleibt, ist Verbum als Bezeichnung derjenigen Haltung, die Jesus sich gegenüber verlangt.

Überhaupt ist der Senior sparsam in der Verwendung abstrakter Substantive, ζωή „Leben" ausgenommen. Wenn schon abstrakt, dann redet er lieber in Verben – oder bildhaft. Bei alledem ist und bleibt er aber der Philosoph unter allen urchristlichen Lehrern: Eines der Dinge, die er dem Ex-Pharisäer aus Tarsus und seinen Schülern nicht nachmacht, ist die Verdächtigung des Klugseins (1Kor 1,18–21), ja der Philosophie als solcher, als wäre sie ein „leerer Betrug" (Kol 2,8). Dem Verlangen der Juden nach Zeichen und der Griechen nach Weisheit geht der Senior in einer für letztere durchaus positiven Weise nach.

Weitere joh. Lieblingswörter sind darum θεωρεῖν „schauen", dem Ganzen als einer mystischen „Schau" entsprechend; besonders aber δοξάζειν „verherrlichen" (wohingegen er δόξα „Herrlichkeit" sich v. a. mit Paulus und seiner Schule teilen muss). Im Gebrauch von τελειοῦν „vollenden" kommt ihm der Hebr ein Stück zuvor: Dieser wiederum ist typisch für judenchristliche, nicht paulinische Lehre[41].

---

[40] Auch ἁλιεύειν „fischen" gibt es nur verbal, nicht als Substantiv ἁλιεύς, was nun wieder an Petrus und die Fischer aus Galiläa denken lässt, in deren Zwölfzahl der Lieblingsjünger noch lange nicht zählte. Wie der Apostolat, so fehlt auch das „Menschenfischer"-Wort Mk 1,17 par.

[41] Nur das sinnverwandte τελεῖν begegnet bei Paulus zweimal, einmal davon in der Bedeutung „zahlen".

9.4.4 Bildliches; Metaphern

Ist die joh. Sprache auch wortarm, so ist sie doch reich an Bildhaftem. So wird der Glaube im Vorstellungsrepertoire der Himmelsreise ausgeführt, als „Weg" (ὁδός) und „Leben" bzw. „ewiges Leben" (ζωή, ζωὴ αἰώνιος).[42] Dieser Begriff ζωή ist, wie zu 3,15 (§ 15) gesagt werden wird, eher aramäisch zu verstehen, als Synonym für das, was bei Lukas mit Formen oder Ableitungen von σῴζειν ausgesagt wird: „Rettung". Nur denkt man bei letzterem Begriff oft nur noch an eine Rettung *von* etwas, nämlich Sünde, wohingegen „Leben" ein positiv gefüllter Begriff ist, der das kreatürliche und ewige Leben zugleich umfasst. Hierin liegt zugleich einer der mystischen Züge des Joh: Der (die) Glaubende erreicht schon im gegenwärtigen Leben das Ziel des Ruhens in Gott.
Die Stärke der joh. Sprache besteht in ihrer Einfachheit, auch was die Metaphern betrifft. Von wenigen Wendungen bzw. deren Missbrauch abgesehen (das „Lamm" wird zum „Lämmlein", die Jünger zu „Kindlein"), ist sie bis heute unverbraucht. Im Gegensatz zur paulinischen, die unmittelbar Dogmatik wurde, ist die johanneische von Anfang an keine spezifisch theologische Sprache gewesen, sondern ganz elementar die des Menschenlebens. Ihre Raffinessen liegen nicht in der Begriffsbildung, sondern in den Metaphern, den Ironien, den gezielten Mehrdeutigkeiten und sonstigen Einladungen zum Weiterdenken. Damit sind wir wieder bei unserem Hauptgegenstand.

9.4.5 Wiederholungen

Ein weiteres, sehr simples Stilmittel des Joh I ist die schlichte Wiederholung. Im Prolog, 1,7, wird „Zeugnis" sowohl nominal wie verbal ausgedrückt (mit einem aus der Septuaginta kommenden Lieblingswort, das in allen Schichten der joh. Komposition Verwendung findet). „Ich aber kannte ihn nicht", sagt der Täufer zweimal über Jesus (1,31.33); usw.
Dies ist die Unterrichtsmethode eines urchristlichen Lehrers. Das Charisma der διδασκαλία (Röm 12,7) ist unrhetorisch; das gibt Paulus selbst zu (1Kor 2,4). Es trifft bei aller bewussten Wortgewalt nicht mit dem zusammen, was wir über den alexandrinisch-ephesinischen Judenchristen Apollos zu lesen bekommen: Ein ἀνὴρ λόγιος (wie Apollos Apg 18,24 qualifiziert wird) wäre eher einer, der *viele* Worte zur Verfügung hat, und der sie nach Regeln der Kunstprosa zu setzen versteht.[43]

9.5 Wortspiele (semitisch wie griechisch) und Doppelsinn

Wir nähern uns jetzt einer vielbeachteten joh. Besonderheit, die in eine hermeneutische Regel münden wird: Für den vierten Evangelisten ist die Wahrheit nie „das und nichts anderes"; sie ist „das *und* etwas anderes".[44]

---

[42] Rein syntaktisch ist die Redewendung ζωὴ αἰώνιος (Joh 3,15f; 4,14.36 usw.) ein Semitismus (חיי עולם), denn aus der *nismāch*-Konstruktion ergibt sich, was im Griechischen eigentlich ein Artikel ausdrücken müsste: „das ewige Leben".

[43] Beispiele für letzteres liefern der *Jakobus*- und *Hebräerbrief*, teilweise (wo Griechen reden) auch das Doppelwerk des Lukas: So seine eigenen Prologe und der Epilog, nicht die Rede des Stephanus Apg 7, wohl aber die des Tertullus Apg 24,2–8.

[44] Als Charakteristikum östlich-orthodoxer Theologie genannt bei P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*

Dass der Senior sich oftmals doppeldeutig ausdrückt, hat viele Gründe. Wir sprachen schon von seinem sicherlich schwierigen Auditorium (oben 5.6.3). Nicht alles konnte er offen sagen. Positiv gesehen, sind gerade in rabbinischer Lehrweise Wortspiele als Mittel der Verlebendigung und der Stimulierung des Verstandes beliebt.[45] Überdies gehört Doppeldeutigkeit zur sokratischen Pädagogik des Selbst-Entdecken-Lassens. In des Johannes semitischer Kultur ist Rätselrede ja in der Weisheit angelegt, und sie ist es nicht minder in der Apokalyptik, die seit den *Henoch-* und *Daniel-*Büchern Vorgänge vergangener Zeiten beschreibt, um die Gegenwart zu kommentieren.

In einer ähnlichen Situation befindet sich Johannes. Inhaltlich hat er zwar die Apokalyptik ganz hinter sich gelassen, und παροιμίαι als Rätselrede werden erst wieder die Bearbeiter hineinbringen. Doch hat er als Evangelist die Aufgabe, von einer vergangenen Zeit[46] zu sprechen, und doch Gültiges für seine Gegenwart, wenn nicht auch für die Zukunft, zu formulieren.

9.5.0 Die Zweisprachigkeit des Autors

Der Evangelist präsentiert sich als zweisprachig, sagten wir schon, und dass dies ein ein Qualifikationsmerkmal ist. Es ist mehr als das: Wer lernt, in mehreren Sprachen zu denken und sich auszudrücken, macht unweigerlich seine Entdekkungen und wird sich mancher Eigenheit gegebener, „natürlicher" Sprachen bewusst. Das Spiel mit Worten und mit syntaktischen Strukturen wird von daher stimuliert.

Nun gewöhnt die hebräische Sprache allein schon an das Spiel mit Möglichkeiten, solange sie nämlich unpunktiert geschrieben wird. Hinzu kommt zur damaligen Zeit die Diskrepanz zwischen geschriebenem Hebräisch und gesprochenem Aramäisch. Johannes aber kennt nicht nur diese beiden Sprachen, sondern auch das sehr viel wortreichere, einer anderen Schrift sich bedienende Griechisch. Dass Mehrdeutigkeit einen systematischen Zusammenhang (linguistisch gesprochen, einen paradigmatischen Zusammenhang zwischen Texten) vermuten lässt, ist Annahme der hebräischsprachigen Bibelauslegung, seit wir von ihr wissen. Man experimentierte mit verschiedenen Vokalisierungen und vermutete eine grundsätzliche Intertextualität.[47] Hinzu kommt im Judenchristentum des Ostens die Verfügbarkeit zweier Bibeln: Unter 5.4.1 verwiesen wir auf Stellen in der *Apokalypse des Mose*, die erst dann Plausibilität gewinnen, wenn man die angezogenen *Genesis*-Stellen nicht nur aus der Septuaginta, sondern auch aus dem Hebräischen im Kopf hat.

Zweisprachigkeit ist im Joh I innertextlich reflektiert in § 61 und im *titulus crucis*

(1959) 1965, 13. Daran erweist sich, dass diese so sehr von Johannes inspiriert ist wie der Protestantismus von Paulus. Dem Katholizismus bleibt als Stammheiliger der matthäische Petrus.

[45] Eine ausführliche Liste, die auch zahlreiche Beispiele des Hin- und Hergehens zwischen Hebräisch und Griechisch, Hebräisch und Aramäisch enthält, s. W. Braude/I. Kapstein (Übers. u. Hg.): *Pesikta de-rab Kahana*, 1975, 585–593: „Plays on words and letters".

[46] Schon Lk 1,1–4 beginnt, über den Zeitabstand zu reflektieren und christliche Tradition als Brücke zu benennen. Als Grieche (wenn nicht von Nation, dann von Kultur) verfügt er eher über historisches Bewusstsein als der Mt-Autor.

[47] Beispiele bei Siegert, *Septuaginta* 124 f (zu Punktierungsvarianten) und 166 f (zu analogischen Angleichungen späterer Schriften an die Tora).

(19,20, § 89). Sein Auditorium gewinnt den Eindruck, als wäre Griechisch seine zweite Sprache; und wenn wir uns in seiner Person nicht ganz täuschen, ist dem auch so. Die nunmehr zu besprechende Bereitschaft, Doppeldeutigkeiten am Griechischen zu entdecken und produktiv auszunutzen, kommt offenbar von hier.

Saul Lieberman, der die Fachwelt überraschte mit dem Nachweis, wie sehr die Rabbinen auch Griechisch konnten (*Greek in Jewish Palestine*, 1941, u. a.), hat unter der Frage „How much Greek in Jewish Palestine?"[48] manches Treffende beigesteuert, hat dabei jedoch die Erwartungen, was Philosophie und überhaupt klassische Lektüre bei den Judäern betrifft, nahezu auf Null gedrückt: Die Griechischkenntnisse der Rabbinen kommen nur vom Hörensagen und aus dem Alltagsgebrauch. Gleiches für Johannes anzunehmen, wäre jedoch bei weitem zu wenig: Spätestens das, was er als Bewohner (wenn auch wohl nicht Bürger) von Ephesus aus dem griechischen kulturellen Erbe bezieht, ist, wie wir sehen werden, weit mehr als eine bereits jüdisch gewordene Logos-Spekulation. Er formuliert sein Evangelium in einer bewussten und ganz unangestrengten Konkurrenz zum Griechentum.

> Wiederum verkennen die dt-joh. Polemiken gegen Judäer oder gegen ungenannt ganz und gar die Souveränität, mit der die joh. Schreibweise Kontraste zieht, auch Kontraste überbrückt.

Also: Um den Talmud zu verstehen, braucht man auch ein griechisches Wörterbuch; um jedoch Johannes zu verstehen und auszulegen, ist nichts Geringeres nötig, als eine interkulturelle Theologie des 2. Jh. wenigstens aspektweise mitzuliefern. Allein der verdeckte Vergleich Jesu mit Sokrates macht sie nötig, aber auch die vielen Platonismen, die freilich - im Unterschied zu denen der Gnostiker, die mit Worten prunken - so dezent gehalten sind, dass nur ein gebildetes Publikum sie wahrnehmen wird.

Wir werden also ein Wort wie χάρις 1,14.16.17 (§ 2) je nach Auslegungsinteresse einmal als Septuaginta-Äquivalent zu *ḥesed* „Bundestreue" übersetzen (zumal im Verbund mit ἀλήθεια, wohinter *emet* steckt), gleich daneben aber (1,16) auch das singularische Pendant zu pagan-antikem χάριτες ansetzen können, einem Wort für Herrschergeschenke (noch im Französischen als *largesses* bekannt). In jeder dieser beiden Sprachen, Griechisch oder Hebräisch/Aramäisch, weiß der Senior mit Bedeutungen zu spielen, und manchmal müssen wir sogar zwischen den Sprachen hin- und hergehen, um die möglichen Assoziationen auszuschöpfen.

9.5.1 Doppeldeutigkeiten auf rein-griechischer Basis

Sich in Andeutungen und Rätseln auszudrücken, ist eine besonders bei den Semiten beliebte Art von Denksport.[49] Wead (*Literary Devices* 30) zitiert das Beispiel von Am 6,13, Anspielung an die Namen der nördlichsten und der südlichsten Grenzstadt des damaligen Königreiches Israel. In politisch brisanter Lage war es

---

[48] (1962); wieder abgedr. in: ders.: *Texts and Studies*, 1974, 216–234.

[49] Josephus, *C.Ap.* 1:114 f.120 berichtet aus zwei verschiedenen Traditionen ein Wettraten zwischen König Salomo und einem Partner in Tyrus. Als biblisches Pendant vgl. 1Kön 5,9–14 u. a. m.

gut, sich der geistigen Mitarbeit der Hörerschaft zu vergewissern; im Falle der Verweigerung konnte diese gerne dumm bleiben. Wie die *Ironie*, so ist auch die *Andeutung* die Waffe des Schwachen, aber geistig Überlegenen.

Im Folgenden soll auf einige nur in Details bestehenden Doppeldeutigkeiten aufmerksam gemacht werden. Sie sind ein Merkmal johanneischen Stils, wobei dieser in 2,19 (§ 12), dem Tempelwort Jesu, und in 11,11b (§ 52, über Lazarus) vorjohanneisch angelegt ist. Sie sind von einer Subtilität, die der gröberen Denkweise des Joh II dann nicht mehr zu Gebote steht.
Wieder mag eine kleine Liste am Platze sein. Wir geben sie, stark verkürzt, nach David Weads eben zitierter Dissertation. Was er – der zu den johanneischen Integristen zählt – uns als joh. Stilmittel darstellt, liegt fast alles im Bereich unseres Joh I.

- Das ἄνωθεν in 3,3 (§ 15), womit Jesus seine Antwort an Nikodemus eröffnet, wird erst verstanden, wenn man beide griechischen Bedeutungen, „von neuem" und „von oben", ansetzt. Nikodemus scheint das nicht zu tun; doch auf seine Rückfrage hin erfolgt der auf andre Weise rätselhafte Hinweis auf „Wasser und Pneuma" (s. nächstes).
- In 3,8 (ebd.) ist der Doppelsinn von πνεῦμα „Wind(hauch)" /„Pneuma" Teil des Verwirrspiels, das Jesus mit seinem Gesprächspartner treibt. Die Etymologie über das Verbum πνεῖν „wehen" ist eine falsche und eine richtige Spur zugleich: eine falsche, weil es nicht ums Wetter gehen soll, eine richtige jedoch, weil ὅπου θέλει auf Gottes souveränen Willen hindeutet.
- In 11,11 (§ 52 VNT) spielt κεκοίμηται zwischen den Bedeutungen „er ist eingeschlafen" und „er ist entschlafen."
- Entsprechend weckt in 11,23 (§ 53) die Ankündigung Jesu an Martha: „Dein Bruder wird aufstehen/auferstehen (ἀναστήσεται)" ein mildes Missverständnis: Sie bezieht es auf die am Jüngsten Tage zu erwartende Auferstehung; Jesus aber will sagen, Lazarus werde sofort aufstehen.
- In 14,2 (§ 68) wäre μοναί mit „Wohnungen" zu konkret übersetzt; es bleibt zugleich Abstractum: „Bleiben", „Möglichkeiten zu bleiben". Das Verbum μένειν meint öfters das „Bleiben" der Glaubenden „in" Jesus.
- Der Titel παράκλητος, in § 70.71.72 verschiedentlich erklärt, scheint alle Bedeutungsmöglichkeiten seiner griechischen Wortwurzel, auch die von der Septuaginta hinzu gebrachten, in sich aufzunehmen.
- In 19,30 (§ 92) soll τετέλεσται nicht nur sagen: „(alles) ist vorbei", sondern auch und vor allem: „(mein Werk) ist vollendet", und überdies: „(die Offenbarung) ist erfüllt".

Soweit Wortspiele auf dem Gebiet der Lexik oder Semantik. Ferner gibt es syntaktische Mehrdeutigkeiten (Wead 42f), insbesondere als Spiel mit solchen griechischen Verbformen, die sowohl Indikativ als auch Infinitiv sein können:

- 5,39 „(Ihr) sucht in der Schrift (!)" – wer es nicht schon tat, wird hiermit dazu aufgefordert. (In 7,52 ist das eindeutig.) Und wer es schon tat, kann den Satz so hören: Ihr erforscht ja die Schrift; ihr solltet sie aber gründlicher erforschen.

- 8,38 Ende: ποιεῖτε „ihr tut" / „tut!"
- 14,1: „(Ihr) glaubt an Gott, (dann) glaubt auch an mich (!)". Jede denkbare Übersetzung ist richtig. Das Nähere hängt von den Angeredeten ab.

9.5.2 Doppeldeutigkeiten zweisprachiger Art: griechisch-hebräisch

Dass der Evangelist zweisprachig ist, erweisen mehr als die schon besprochenen Glossen (die übernommen sein können) eine Reihe besonders subtiler Wortspiele. Wead (36) betont zu Recht, dass dies keine allegorische Redeweise ist; der Wortsinn in der Zielsprache gilt genauso wie der in der Ausgangssprache.[50] Solche Spiele mit der Zweisprachigkeit sind in der Antike äußerst selten, wo Mehrsprachigkeit die Angelegenheit von Händlern und von Sklaven war.[51]

- Das wichtigste Wortspiel dieser Art ist gleich in Joh 1,14 (§ 2) die Verwendung von σκηνοῦν im Sinne von *š-k-n* „wohnen" und dem zugehörigen Substantiv שכינה „Wohnen (Gottes)".[52] Hier ist es gerade das *griechische* Wort, das zugleich an das Bundes-„Zelt" denken lässt.
- In 3,16 (§ 15) „... dass er seinen einziggeborenen Sohn gab (ἔδωκεν)" ist das Verbum in gefülltem Sinn zu verstehen, als Übersetzung des *n-t-n* von Jes 53,12 (i. S. v. „ausliefern"; LXX: παρεδόθη).
- In 4,10 (§ 32; dazu dt-joh. 7,38 bei § 27) ist „lebendes Wasser" zunächst hebräisch-alltagssprachlicher Ausdruck für fließendes Wasser (Gen 26,19; Lev 14,5; Jer 2,13; vgl. jeweils LXX) im Gegensatz zu dem im Lande Israel weit häufigeren Zisternenwasser. Der Bezug auf die joh. ζωή „Leben", in welchem Wort wieder ein halber Semitismus steckt (s. § 32), kommt hinzu.
- In 7,8 (§ 18) ist ἀναβαίνειν doppeldeutig i.S.v. „hinaufgehen" (zum Fest nach Jerusalem, hebr. עלה) - das ist der vordergründige Sinn - einerseits und „aufsteigen" (zum Vater - Vorankündigung der Passion) andererseits (Odeberg 281). Jesus selbst wird die עולה, das Opfer, für eine Versöhnung mit Gott.
- Ein Bibelhebraismus, durch die Septuaginta vermittelt, ist εἰς τέλος 13,1 (§ 63) im Sinne von „vollkommen". Besonders die Psalmenüberschriften tragen diesen Ausdruck häufig als eschatologische Andeutung.[53]
- Stets mit Doppelsinn begegnet das Verbum ὑψοῦσθαι „erhoben werden" in seinem Bezug auf Jesu Kreuzigung (3,14 § 15; 8,28b § 42; 12,32 § 61). Als atl. Hintergrund zitiert der Evangelist gleich an der ersten Stelle die „Erhöhung"

---

[50] Theoretisch könnte dem VNT derlei auch eigen sein. Wead 37 führt Joh 5,6 (§ 45 VNT) an, die Frage „willst du gesund (ὑγιής) werden?", als im Sinne von *šālēm* zu verstehen: „gesund, ganz, heil". Die hebräischen NT-Übersetzungen von Delitzsch und Ginzburg bringen das jedoch nicht heraus. Die Peschitta verwendet die Wurzel *ḥ-l-m*.

[51] Siegert, *Septuaginta* 24 f (Lit.). Eine Ausnahme macht seit der späten Republik die lateinisch-griechische Zweisprachigkeit der römischen Oberschicht, gerade angesichts ihrer Aufgaben in den Provinzen. Eine griechisch-semitische Zweisprachigkeit aber galt nichts. Eine Seltenheit sind die mehrsprachigen Grüße, die Meleager v. Gadara in *Anthologia Palatina* 7,419 anreiht. Apulejus v. Madaura soll auch Punisch gekonnt haben.

[52] Als semitisches Wort ist dieses erst später bezeugt, aber doch wohl unabhängig vom Joh.

[53] Siegert, *Septuaginta* 14* (die Berichtigungen zu S. 319.321), nach Gilles Dorival. Rabbinische Interpretation, der auch Luther folgte und viele andere, hat dies in *lam-mᵉnaççēaḥ* wieder ausgeblendet: dieser „Siegende" (so wörtlich) wird zum „Kapellmeister" der Masoreten (neuhebräisch dann: „Dirigent"). Gemeint war aber der Messias.

= Aufstellung des *n^eḥuštān* in Num 21,8f. Eine Anspielung geht ferner an Gen 40,20–22, wo der Pharao das Haupt seines Mundschenks „erhebt" (so im Hebräischen), wohingegen er seinen Hofbäcker aufhängt (*t-l-h*). Beides, Gericht und Rettung, wird in der vom Joh gemeinten „Erhöhung" verdichtet. Dahinter steht darum zusätzlich das ὑψωθήσεται von Jes 52,13 LXX, dort begleitet von einem δοξασθήσεται. Ja, Johannes scheint sogar eine Einheit von Kreuzigung und Auferstehung zu meinen – wenn denn das Erhobenwerden ἐκ τῆς γῆς („von der Erde"; ἐκ scheint *min* zu übersetzen, meint aber griechisch das Entrücktwerden aus der irdischen Welt) Anspielung ist an den griechischen Sprachgebrauch, den wir in den Himmelfahrtsaussagen Apg 2,33 und 5,31 finden. – Schlatter z. St. weist ferner darauf hin, dass aram. *z-q-p* „erheben" auch die Bedeutung „hängen" haben kann.[54] Damit haben wir eine Fülle von möglichen Anspielungen an z. T. nur semitisch Überliefertes. Andrerseits funktioniert der Doppelsinn auch schon innergriechisch (Wead 35). Die Regel ist: Jede Lesemöglichkeit führt auf etwas Richtiges.

- Wichtigstes von allen: In dem „ich bin", insbesondere wo es ohne Komplement steht, steckt ein Bezug auf das ἐγώ εἰμι von Ex 3,14 LXX und damit auf den hebräischen Gottesnamen JHWH. Vgl. Rückblick, Thema 6.2.

9.5.3 Doppeldeutigkeiten innerhalb des Hebräischen bzw. Aramäischen

In 1,29 „siehe, das Lamm Gottes" (vgl. 1,36 VNT) hat man die Doppeldeutigkeit von aram. *ṭaljā'* „Knabe" / „Lamm"[55] veranschlagt (gr. παῖς/ἀμνός), die sich zu den Anspielungen an Jes 52,13–53,12 hinzuaddieren würde. Viel näherliegend ist die Ansetzung von aram. אמרא *imm^erā'* „Lamm" das, ohne Verdoppelung des *m* ausgesprochen, gleichlautend wird mit hebr. *imrā* „Wort" (vgl. Rückblick, Thema 5.4.4). Man hat sich zu 1,29 mit Recht gefragt, ob wohl Johannes der Täufer derart anspielungsreich gesprochen haben kann. Die Worte sind aber höchstwahrscheinlich die des Evangelisten; es fehlt für „Lamm" ja auch die synoptische Bestätigung.

Das ist aber noch nicht alles. Ein früher Christ, der vermutlich mehrsprachig war und der jedenfalls selbst getauft hat, ist der „Hellenist" Philippus (Apg 6,5; 8,5–40 u. ö.), jener, dem der erste christliche Midrasch über Jes 52-13-53,12 in den Mund gelegt wird. Dieser hat die letzten Jahre oder Jahrzehnte seines Lebens und seiner Lehrtätigkeit in Kleinasien verbracht.[56] Sowohl er wie auch Johannes können leicht auf derlei Gedanken gekommen sein und sie in ihrer Lehrweise verfestigt haben.

Zweites Beispiel: Dass „beleben" und „retten" derselbe Begriff sein kann (aram. *ḥ-j-h*), hat die Semitistik zu 3,15 (§ 15) ermittelt. In solchen Sprachspielereien liegt eine Raffinesse, die sich erst denjenigen erschließt, die mit jüdisch-esoteri-

---

[54] Dass dies eher im syrischen als im judäischen Dialekt so sei, mindert den Wert der Beobachtung nicht sehr. Johannes ist ein weit gereister Judäer.

[55] Wead 38, J. Jeremias folgend (*ThWNT* I 342–344). – Das zugehörige Fem. *ṭalj^etā'* „Mädchen" ist aus Mk 5,41 bekannt.

[56] S. zu 12,21f (§ 60). Die Prophetinnenrolle und Ehelosigkeit der Töchter des Philippus stehen am Beginn eines gewissen urchristlichen Feminismus. Clemens v. Alexandrien freilich gibt an, Philippus habe seine vier Töchter „Männern gegeben" (*Strom.* 3, 52,5): Will man das mit der Apg harmonisieren, so können es Versorgungsehen im Alter gewesen sein.

scher Lehrweise vertraut sind – ein Grund mehr, warum Johannes gezögert haben dürfte, sein Evangelium aus der Hand zu geben.

9.6 Ironien und Missverständnisse

Auf Ironie machen insbesondere diejenigen rezeptionsästhetischen Untersuchungen aufmerksam, die – etwa in den Spuren von Hans Robert Jauss – das subtile Spiel des Erzählers mit den Erwartungen seines Auditoriums zum Gegenstand haben.[57] Der ästhetische Wert eines Textes wird nicht selten in Proportion gesehen zu seiner Verneinung festgelegter Hörererwartungen. In dieser Weise sind Erzählungen wie etwa der Josephs- oder der Davids-Zyklus hochrangig ästhetisch, andere hingegen wie etwa die *Biblischen Altertümer* eines Ps.-Philon oder die halbchristliche Testamentenliteratur profil- und anspruchslos. Der Hörer, die Hörerin riskiert nicht, sich zu verändern. Anders im Joh, und zwar insbesondere da, wo man mit eintritt in einen Dialog mit Jesus.

9.6.1 Johanneische Ironie

Sind die joh. Doppeldeutigkeiten meist doch wenigstens in *einem* möglichen Sinn leicht zu erfassen, so geht bei Ironien, die versehentlich ernst genommen werden, die Pointe verloren – und soll es vielleicht bei jenem Teil des Auditoriums, der nicht genügend qualifiziert ist. Ironien können ein Mittel des Ausschlusses sein. Sie sind aber auch, in defensiver Rolle, die Waffe des Gefährdeten oder des schon Verletzten, und zwar solange er noch Redefreiheit hat.

Nach allem, was wir von Jesus wissen, ist durchaus glaubhaft, dass er sich selbst bereits dieser durchaus unblutigen Waffe bedient hat. Johannes als christlicher Lehrer braucht sie im multikulturellen Ephesus umso mehr.[58] Sie spiegelt in seinem Text die prekäre Lage eines Judenchristen, dessen Bindung an das Judentum ebenso gefährdet ist wie die seiner Gemeinde an die sie umgebende hellenistisch-römische Polisgesellschaft. So weit eine naheliegende soziolinguistische Erklärung. Theologisch jedoch entsteht ein Paradox: Dass der joh. Jesus ironisch redet, muss insofern erstaunen, als er ja zugleich der göttliche Logos sein soll. Von diesem erwartet man Ernst, wie von Priestern und Propheten.

Indes, Jesu Lebensweise, wie das Joh sie uns zeichnet, ermangelte nicht der Fröhlichkeit. Ihr Charakteristikum ist bestimmt nicht die Geißel, sondern der gedeckte und besetzte Tisch. Als Pädagoge und überhaupt als Kommunikator weiß der joh. Jesus sich einer Vielzahl von Sprechweisen zu bedienen bis hin zum σπουδαιογέλοιον, dem Lachen, das ernst gemeint ist.[59] In seinem Verhalten wie in seinen Worten hat er sokratische Züge an sich, die in einem mystisch gefärbten Evangelium keineswegs zu erstaunen brauchen.

David Wead, dessen reiche, dabei kurze Darstellung der joh. Stilmittel wir uns auch hier wieder zunutze machen,[60] erklärt die joh. Ironie als ein souveränes

---

[57] Z. B. Reinhartz, „Expectations" (hier: 72) und überhaupt die bisher in diesem 9. Abschnitt Genannten.

[58] Gute Behandlung bei Culpepper, *Anatomy* 165–180. Im Folgenden greifen wir v. a. auf einen seiner Gewährsmänner, David Wead, zurück.

[59] So z. B. in der Komik des Verhörs von § 37–39, die ernst endet in § 40.

[60] Seine Darstellung der joh. Ironien reicht von S. 47–68. Ein lehrreicher Kontrast ist die – oftmals

Understatement (67): Volles Verstehen macht Voraussetzungen, für die man Mitglied der Gruppe sein muss, deren Sprache der Text spricht. Es ist ähnlich wie im Mk: Das intendierte Auditorium kennt schon das Ende der Geschichte und versteht mithin auch die Anspielungen auf dieses Ende. Das lindert das Tragische an vielen Szenen und lässt es nie aussichtslos sein.
Wead (53) unterscheidet drei Stufen von Ironie:

1. den bloßen Wink, bestehend in einer Andeutung des (in Bezug auf seinen Text „allwissenden") Autors an seine Leser, dass da mehr zu verstehen sei als auf den ersten Blick;
2. textinterne Querverweise, wo im Evangelium zusätzliches Wissen zum Ausfüllen einer Leerstelle zu gewinnen sei;
3. Anspielungen an Wissen des Auditoriums, das von außerhalb des Evangeliums kommt.

Beispiele **zu 1**: In 11,50 (§ 57) gibt der Hohepriester ein Votum ab, von dem Johannes in V. 51 f erklärt, welchen ungewollten weiteren Sinn es hatte. Das erinnert an die Doppeldeutigkeit des Tempelworts (§ 11 f VNT), die eine ähnliche Erklärung der Herausgeber hervorrief (2,21 f bei § 12); und nach Wead (55) wird auch nur an diesen beiden Stellen die Ironie so deutlich aufgelöst. Im Falle von 11,51 f (§ 57) kann zusätzlich ein textinterner Hinweis auf schon Gelesenes vorliegen: Das μὴ ... ἀπόληται direkt vorher, in 11,50, ist wörtlich gleich dem μὴ ἀπόληται des theologischen Programmsatzes 3,16 (§ 15).

Zu 2: „Hat etwa jemand von den Herrschenden an ihn geglaubt oder von den Pharisäern?" (7,48 § 29) Gegen die Erwartung der Frager (es ist eine rhetorische Frage) kennt das Auditorium des Evangeliums eine annähernd positive Antwort: Nikodemus. Sein Interesse an Jesus ist seit § 15 bekannt und wird sich in § 94 bestätigen.

In 12,42 (bei § 62) kommen dann selbst von den „Herrschenden" einige zum Glauben an Jesus.

Zu 3 möchte Wead 11,16 (§ 52) zählen, das resignierte Votum des Thomas: „Lasst auch uns gehen, damit wir mit ihm sterben." Man weiß doch, dass er dort nicht starb. Diese Bemerkung funktioniert jedoch bereits innerhalb des unmittelbaren Kontextes, und dort umso stärker: Thomas erwartet von seinem Mitgehen nichts Positives mehr, sondern nur den Tod. In einer weiteren Ironie ist es dann aber Jesus, der stirbt, nicht er.[61]

---

verletzende, zum Sarkasmus werdende – Ironie des Paulus: Siegert, *Argumentation* 240f. Ihr lässt sich dt-joh. 16,2 (bei § 66) beigesellen.

[61] Zwar würde auch nach Jesu Passion – wir verlassen jetzt den Rahmen des Evangeliums – mancher sein Leben für Jesus, d.h. für die christliche Botschaft, einsetzen; und solches „Sterben mit..." galt als Gewinn ewigen Lebens. Ein Martyrium des Thomas in Indien wird von der Tradition berichtet. Doch ist die Ironie der innertextlichen Betrachtungsweise die größere. Übrigens erweist auch das Beispiel 1 einen ironischen Gebrauch der Vorstellung eines Sterbens für andere; beide Male geht die Ironie vom zunächst Negativen ins Positive, ein joh. Zug.

Als Themen, zu deren Vertiefung joh. Ironien vorkommen, ermittelt Wead (59-63):

- Jesu Herkunft (Wead 59-63), Gegenstand unbeantworteter Fragen, auf die wir zurückkommen werden (9.6.3);
- Jesu Königstitel und Königtum (6,15; 18,33.36-39; 19,3.12-15), zum Ernst erst wieder werdend im *titulus crucis* (19,19-21). Zu dieser Passage wird im Kommentar noch festzustellen sein: über Jesus zu Gericht zu sitzen, *ist* Ironie.
- Jesu Überlegenheit über die Patriarchen Israels: „Bist du etwa größer als unser Vater Jakob?" fragt die Samaritanerin (4,12 § 32). Die Antwort, dem Auditorium seit dem Prolog bekannt, ist: Allerdings! Gleiches in Bezug auf Abraham in 8,53 mit Kontext, dort gegenüber den Judäern.[62] Dort fällt das souveräne Wort: „Bevor Abraham (geboren) wurde, bin ich (ἐγώ εἰμι)", 8,58 (§ 44).

Theologisch gesehen, sind diese Ironien die dialogische Umsetzung dessen, was Paulus als das Paradox christlicher Existenz beschreibt (1Kor 1,18-24; 7,29-31; 2Kor 6,4-10). John Tinsley deutet es so:[63]

„Christentum bedarf einer Redeweise, die die Diskrepanz bewältigt zwischen dem, was der Gläubige in seinem Glauben weiß, und den Dingen, wie sie dem Skeptiker erscheinen. Es braucht eine solche Redeweise ferner, um die Paradoxe zu erfassen, die einer Religion eigen sind, welche behauptet, Gott sei ein Jude geworden, Schwäche erweise sich als Stärke, und Torheit sei letztlich Weisheit."

Paulus hat es eine „Torheit" genannt (1Kor 1,18.21.23); johanneisch nennen wir es besser eine Paradoxie: Der Evangelist will seinem Publikum erzählen von einem Gott, den niemand je gesehen hat (§ 2) und der doch in einer Person anschaulich wird (§ 69). Diese, das Leben selbst (§ 1), stirbt (§ 92); der das Gericht bringt (§ 47), lässt sich verurteilen (§ 88). In alledem teilt jener Logos, den eigentlich nur Gott sprechen kann bzw. der er ist, sich mit, u.z. bis hinab in Begegnungen von höchst menschlich-alltäglichem Zuschnitt.

„Die Gegenwart Gottes in Jesus ist wirklich, kann aber der Wahrnehmung entgehen. Die Zeichen, die er gibt, sind echt, aber mehrdeutig. Diejenigen im Evangelium, die sicher sind, dass sie über unzweideutiges Wissen verfügen, von denen erweist der Autor, dass sie über derlei nicht verfügen. (...) Die ‚Judäer', die in dem Evangelium die Fundamentalisten und Literalisten werden, verfehlen die Ironie der Ereignisse, weil sie sich schon darauf festgelegt haben, was das Kriterium der Gewissheit sei. (...) Dies ist der Kontrast in dem Evangelium zwischen dem Buchstaben, der tötet, und dem Geist, der Leben gibt."

So nochmals John Tinsley unter Anspielung an 2Kor 3,6. Da mag sich nun der Bräutigam zu Kana wundern, wo der Wein herkommt, oder Nikodemus sich fragen, wie man wohl nochmals geboren werden kann: Wer nicht schon den Prolog zur Verfügung hat und auch nicht jenes Ende des Berichts, der die Tragödie

---

[62] Die Parallelität dieser beiden Passagen spricht dafür, in dem stark dt.-joh. Joh 8 spätestens ab V. 52 wieder Joh I anzusetzen.

[63] J. Tinsley: „Tragedy, faith, and irony", *Epworth Review* 10, 1983, 62-69; zitiert: 63.64 (übers.).

(im aristotelischen Sinn) komisch macht, dem entgeht all dies. Daraus ergibt sich das nächste, mit dem Gesagten eng zusammenhängende Stilmittel:

9.6.2 Missverständnisse

Wer ironisch redet, riskiert Missverständnisse[64] – zumindest außerhalb der eigenen Gruppe. Doch nicht nur das; jeder Lehrer kennt die Gefahr, missverstanden zu werden von den erst noch zu Instruierenden, und gute Lehrer sind sich der Vieldeutigkeit ihrer Worte, je nach Voraussetzungen der Hörenden, bewusst. So auch der joh. Jesus, der, dem markinischen durchaus vergleichbar, selbst von seinen Jüngern lange Zeit nur unvollkommen verstanden wird: 12,16 (§ 59).[65]
Die im Joh I geschehenden Missverständnisse sind dennoch produktiver Art. Der sich selbst missverstehende Hohepriester, soeben als Ironie (des Verfassers) erläutert, ist das bekannteste Beispiel. Hier dürfte griechischer Hintergrund anzusetzen sein: Orakel, zumal das von Delphi, waren bekannt für ihre Mehrdeutigkeit. Im Judentum hingegen ist das Wenige an orakulärer Praxis, was die Hebräische Bibel noch kennt (im Brustschild des Hohenpriesters), völlig zurückgedrängt; Gottes Wort hatte eindeutig zu sein.
Andere joh. Missverständnisse geschehen zwischen den Partnern der Kommunikation, also zwischen Jesus und seiner Zuhörerschaft. Wir können unterscheiden: Missverständnisse 1. gegenüber den Jüngern, 2. gegenüber Juden und 3. gegenüber Nichtjuden.

Beispiele **zu 1**: Im Mk sind Jüngermissverständnisse wie das von 8,14–21 ein wichtiger Bestandteil des Messiasgeheimnisses. Joh I nützt in gleichem Sinne den Konflikt am Tempel (§ 9f), und in einem Anschwellen fragenden Volksgemurmels in § 24f riskiert der joh. Jesus sogar eine Konfrontation mit seinen Jüngern. Diese hat freilich nicht mehr die Heftigkeit der an analoger Stelle stehenden synoptischen Zurückweisung des Petrus (Mk 8,33 par.); sie mündet vielmehr in die Ankündigung des Verrats des Judas.
Ein Missverständnis von geradezu weltgeschichtlichen Ausmaßen ist – im synoptischen Vergleich zu bemerken – die Vermutung (und Verleumdung), Judas habe um Geldes willen Jesus den Behörden ausgeliefert: siehe die in 13,29 (§ 64) implizit geübte Kritik der großen Synoptiker.

Zu 2: Signifikanter Partner produktiver Missverständnisse sind schon bei den Synoptikern die Judäer, insbesondere die Pharisäer. Sie wissen ja schon alles über den noch ausstehenden Gesandten Gottes (1,25 § 31), sodass es eine Art Verstockungshandlung von Seiten Jesu sein kann, sie bei ihrer Meinung zu belassen. So in 9,24b (§ 38); vgl. 9,39 (§ 40). Das Halbwissen der Judäer ist ein Verständnishindernis in 8,14 (§ 42); es beendet jedoch in des Johannes Meinung nicht den Dialog. Vgl. noch Mk 15,34–36 par. (Mt), wo ein aramäischer (im Mt hebräischer) Ausruf Jesu missverstanden wird, u.z. im Sinne der Elia-Erwartung.

Das Joh II hingegen pflegt Missverständnisse von destruktiver Art, durch welche der Kommunikationspartner vom Erwerb der Wahrheit aus-

---

[64] Ein vorzügliches Kapitel hierüber ist Culpepper, *Anatomy* 152–165 (Liste: 161f).
[65] Dt-joh. bereits 2,22 (bei § 12).

geschlossen wird. So etwa in 7,28f (bei § 20); das anfängliche „ihr kennt mich" wird verneint. Das sich selbst bezeugende Zeugnis (§ 42), im Joh I verblüffend, aber nicht widersinnig und auch nicht torawidrig, wird im Zusatz (8,15–17) jeder jüdischen Verstehensmöglichkeit entzogen, indem von der Prophetenbotschaft zur Gerichtsszene gewechselt wird, in welcher, nach mosaischer Norm wie nach menschlicher Fairness, Richter und Ankläger in der Tat nicht derselbe sein dürfen. Ebenso ausweglos ist der Zusatz 8,54f (ebd.).

Zu 3: Das Gespräch mit der Samaritanerin (§ 32f) bleibt lange in der Schwebe, ist auch von Missverständnis bedroht (4,10, auch 4,22), bis Jesus ein selten-freimütiges „Ich bin (es)" (4,26) von sich gibt, eine Antwort auf die Messiasfrage. Judäern gegenüber ist Jesus strenger: Entweder sie merken es und bekennen selbst, dass er auch ihr Messias ist, oder sie verstehen gar nichts – und so dann eben letzteres. Aus dem nur in Missverständnissen begegnenden Königstitel (Joh 6,15 § 19; 18,37 § 82) lässt sich schließen, dass es die jüdisch-nationale Messiaserwartung war, vor deren Ansprüchen die Botschaft Jesu sozusagen abprallt, weil sie auf einer anderen Ebene liegt (so in 18,36 die bekannte Antwort an Pilatus). Dieses Problem bestand nicht mit den Samaritanern: Ihr Ta'eb kommt aus Dtn 18, einem unmessianischen Text.

9.6.3 Unbeantwortete Fragen

Eine lehrreiche Art von Fehlkommunikation liegt schließlich in den unbeantworteten Fragen. Solche Fragen verstehen sich selbst falsch; sie verneinen die Voraussetzungen dessen, wofür sie sich interessieren. Das gilt insbesondere von der Woher-Frage. Ihr wird im Rückblick, Thema 5.3, ein Abschnitt gewidmet sein, der so etwas wie eine negative Christologie ergeben wird.
Bezeichnend ist nämlich, zu welchen Themen Jesus die Antwort verweigert. Die offen endenden Gespräche lassen sich – in der Reihenfolge ihres Auftretens – folgenden Themen zuordnen: Nachfolge (§ 15.23), Herkunft Jesu (§ 24.28–30.42), Königtum Jesu (§ 82.86–88). Letztere beide finden sich verknüpft in 19,9 (§ 86). Alle haben ihre Antwort schon im Prolog. Dies ist ein starkes Argument (wenn es noch eines bräuchte) für dessen Zugehörigkeit zum Joh I.
Merkwürdigerweise zählt auch das Thema „Nachfolge" zu den solchermaßen belasteten, mitunter aporetischen. Anscheinend hatte Jesus nicht nur die Nachfolger gehabt, die ihm Ehre machten. Außer der Konkurrenz der Täuferjünger gab es für das joh. Christentum auch innerchristliche Differenzen zu bewältigen (oben 4.2).
Eine Besonderheit des VNT ist ab § 6, dass ein Ruf in die Nachfolge selten ergeht; eher kommen Menschen aus Neugier und eigenem Antrieb zu Jesus. Das führt zu der Ironie der Pharisäer (7,47 § 29): „Seid etwa ihr auch verführt?"

> Eine eher rhetorische Frage, an sie gerichtet, schließt im Joh II den Dialog des Kap. 5: „Wenn ihr jedoch seinen (Moses) Schriften nicht glaubt, wie werdet ihr meinen Worten glauben?" (5,47 bei § 48). Vgl. hierzu Lk 16,29.31.

Die Pharisäer sind nicht bereit, das als erfüllt anzusehen, was sie mehr als alle anderen Gruppen im Judentum (den Essenern höchstens noch vergleichbar) stu-

dierten und meditierten: die Prophetien. „Ihr werdet mich suchen und mich nicht finden", kündigt ein anderes Rede-Ende an, Joh 7,34.36 (§ 27). Auch aus nachösterlicher Sicht haben es die Gesetzesgelehrten schwer, das Gotteswort in Jesus zu erkennen.

Daraus hat freilich erst Joh II den schicksalhaften Gegensatz gemacht, der jedes Reden überflüssig erscheinen lässt: „Überhaupt, was rede ich mit euch?" (8,25).

9.7 Intertextualität mit anderen urchristlichen Schriften

9.7.0 Allgemeines

Auf die viel debattierte Frage, wie das Vierte Evangelium sich zu den Synoptikern verhält,[66] wird die Antwort nunmehr ganz einfach; wir geben sie im Sinne des oben (7.) gegebenen Schemas:

- Als VNT definieren wir all diejenigen Überlieferungen, die von den Synoptikern unabhängig sind. Solche gibt es in den Bereichen der „Zeichen"-Erzählungen und der Passion; sie sind allenfalls durch Identität des auslösenden Ereignisses, der genannten Person(en) oder gewisser, charakteristischer Motive mit den Synoptikern in Berührung. Diese Partien werden in der folgenden Übersetzung wie auch im Kommentar gesondert dargestellt und gewürdigt, in einer eigenen Drucktype.
- Johannes hat diese Texte konserviert, konnte sie auch mit nur geringen Akzentverschiebungen (etwa in der Wertung der „Zeichen") gut gebrauchen. Für ihn damals dürfte es ratsam gewesen sein, sie möglichst wenig zu ändern, da sie ja bekannt waren und in der Gemeinde z. T. wenigstens schriftlich vorlagen (20,30 VNT).
- Derselbe Johannes nahm im Laufe seiner Lehrtätigkeit die synoptischen Evangelien zur Kenntis. Das Mt als das zuletzt erschienene hat ihn am wenigsten geprägt (obwohl auch dieses judenchristlich ist, aber anders judenchristlich). Eine Regel wird sich quer durch alle Vergleiche mit den Synoptikern erweisen: Das Joh I entlehnt nie wörtlich aus anderen Evangelien. Auch wo der Senior sie offenbar kennt, Stichworte (mehr nicht) aus ihnen übernimmt und sie auf seine Art kommentiert, findet er eigene Formulierungen. Eine Ausnahme, die keine ist, weil sie dem VNT angehört, findet sich in Joh 6,20 (§ 22), der wörtlichen Parallele zu Mk 6,50: „Ich bin es, fürchtet euch nicht" (ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε).[67] Hier handelt sich's um eine Doppelüberlieferung, nicht um Intertextualität.

- Die dt-joh. Zusätze bedienen sich sodann der Synoptiker bis hin zum Zitat (z. B. 5,8b bei § 46). Ihnen dürfte es zuzuschreiben sein, dass Jesus jetzt eine Zwölfergruppe bei sich hat u. a.m. Als Beispiel für „Umfunktio-

---

[66] Ein Forschungsüberblick findet sich bei Frey/Schnelle, *Kontexte* 450–511 (M. Labahn/M. Lang).

[67] Dies hat, Fortnas Analyse zufolge, Johannes aus seiner Tradition übernommen. Deren Gleichlauten mit Markus ist wiederum kein großes Rätsel, da für einen Satz dieses Inhalts eine Ausdrucksalternative kaum gegeben ist. Auch die Peschitta sagt beide Male: *Enā' (')nā', lā' tedḥᵉlun,* womit in dieser Entwicklungsstufe des Aramäischen das „ich bin" sich als Äquivalent erweist zu hebr. *ănī hu',* mit 1.Person auch statt des *hu'.*

nieren" einer Perikope haben wir den Anhang I (Joh 21,1-14) schon diskutiert; ein weniger auffälliges ist Joh 5,9b ff (bei § 46, mit Folgen bis § 48): Der Sabbatkonflikt des 5. „Zeichens" wird in das 6. eingetragen, was umso nötiger erscheint, als dieses nunmehr weit nach vorn gerückt ist.

9.7.1 Markinisches Messiasgeheimnis und johanneische Ironie

Dass Johannes das Mk kennt, ist ersichtlich aus reinem Mk-Sondergut wie dem Adjektiv πιστικός Joh 13,3 vgl. Mk 14,3 (sonst nicht im NT) oder dem Psalmenzitat in Mk 14,18, das nur in Joh 13,18 wiederkehrt. Freilich sind solche Übereinstimmungen auszuscheiden, die eher für synoptische Angleichung von seiten der Redaktoren sprechen als für Mk-Lektüre von seiten des Evangelisten selbst – wie wir sagen werden in solchen Fällen, wo ein ganzer Satz übernommen wird wie in Joh 5,8b. Ein besseres Beispiel mögen darum die eben angesprochenen, unbeantworteten „woher"-Fragen sein; deren Wurzel liegt nämlich in Mk 12,37 (Rückblick, Thema 5.3). Die Kunst des aporetischen Fragens scheint Jesus eigen gewesen zu sein: Von Mk 11,29-33 übernehmen es die beiden großen Synoptiker; in Mk 8,17-21 jedoch, wo selbst die Jünger nicht verstehen, bleibt Markus allein. Er hat ja auch den sehr offenen Schluss Mk 16,8, den Johannes zwar nicht als solchen übernimmt; doch ist der unvollendete Satz Joh 6,62 (§ 25) in milderer Form das Gleiche.

Selbst das Ausdrucksmittel der Triaden, universell wie es ist, könnte stimuliert worden sein durch seine rein narrative Vorform im Mk, nämlich das dreifache Ablehnen bzw. Missverstehen Jesu (in Mk 3,6 durch die Pharisäer, in 6,5 durch die Angehörigen Jesu und in 8,32f durch die Jünger) und durch die drei Leidensankündigungen im Mk (8 Ende, 9 Ende, 10 Ende).

Mehr als seine synoptischen Nachahmer kultiviert Markus einen Geschmack für Paradoxe. Was man herkömmlich als *theologia crucis* am Mk schätzt, ist ja, rein literarisch genommen, eine Serie von Paradoxen: Yvan Bourquin[68] hat eine 4-seitige Liste aufgestellt, die damit beginnt, dass der Anfang (1.Wort: *archē*) eines Evangeliums angekündigt wird, „wie geschrieben steht" – womit es einen Anfang vor dem Anfang erhält. Ebenso verlangt der offene Schluss (Mk 16,1-8) einen Schluss nach dem Schluss. Ein Mann wie Johannes muss derlei gespürt haben, greift es jedenfalls auf und gestaltet es zu Dialogen

Hier ist nun insbesondere das Motiv des „Messiasgeheimnisses" zu nennen, das dem mk. Entwurf zugrunde liegt. Es hat im Joh I reiches Echo und verschiedene Formen der Anverwandlung gefunden. Der im Messiasgeheimnis gründende Rätselstil des Mk z.B., etwa Mk 8,15-21, wird im Dialog Jesu mit seinen Jüngern § 25 übernommen, wie schon gesagt. Bereits die mk. Besinnung über das Nichtverstehen von Jesu Botschaft in der jüdischen Mehrheit (Mk 4,10-20 parr. im Rückgriff auf Jes 6,9f) findet eine analoge Ausarbeitung in 12,37-41 (§ 62), als Epilog zu den überlieferten „Zeichen". Dieser ist übrigens, was die Jünger betrifft, ausbalanciert durch eine bei anderen Evangelisten nicht zitierte Jesaja-Stelle, Jes 54,13 in Joh 6,45 (§ 24).

---

[68] Y. Bourquin: *Marc, une théologie de la fragilité* (Le Monde de la Bible, 55), 2005, 416-419.

Erst die dt-joh. Bearbeitung hat den joh. Rätselstil missverstanden und solche Rätsel eingefügt (z. T. παροιμία genannt), die sich nicht vom Prolog aus lösen lassen.

Ein dem Mk vergleichbares, ja weiter getriebenes Raffinement legte sich nahe zu einer Zeit, wo die Evidenz der „Zeichen" nicht mehr gegeben war, d. h. *nach dem Aussterben von deren Augenzeugen.* Auch wenn es noch Heilungen gab in der Kirche, wovon uns zahlreiche Legenden berichten,[69] wird sich doch mancher Großstädter, nicht nur im Ephesus des Johannes, sondern auch im Rom des Markus,[70] schon die Frage gestellt haben, ob die Bewältigung des Lebens und die Bewährung einer Religion im Alltag auf Ausnahmeerlebnisse - und gar erst auf berichtete, nicht selbst erlebte - gegründet werden können.
Sonstige Berührungen mit dem Mk werden gegebener Stelle zu erwähnen sein. Eine kleine Liste hat z. B. Paul Katz geliefert.[71]

Hier nur noch eine deutero-johanneische Annäherung an Markus: Joh 2,23-25 (bei § 12) könnte Stellungnahme sein zu der Publikumsreaktion Mk 1,45.

9.7.2 Die Logienquelle Q als Matrix der joh. Sprache

Dass Johannes die Logienquelle Q kannte, zumindest in einer ihrer auch uns bekannten Verarbeitungen (Lk, Mt), ist gefahrlos anzunehmen. Sollte diese je für sich kursiert und so in des Seniors Hände gelangt sein, hätte sie noch mehr Chancen gehabt, mit ihrer sehr schlichten, unterminologischen, aber konzentrierten und zielsicheren Ausdrucksweise auf ihn Eindruck zu machen.
Ob Johannes diese Quelle „rein" kannte, braucht nicht entschieden zu werden. Der Verzicht auf eine theologische Fachsprache ist jedenfalls bei ihnen beiden auffällig. Er hängt zumindest im Joh zusammen mit der Ablösung objektivierenden Redens (wie es noch in der Apokalyptik üblich war, bis zur freien Fiktion ihrer Objekte) zugunsten eines Ich-Du-Verhältnisses zwischen Jesus und Gott.[72] Insbesondere der „Heilandsruf" Q 10,21-24, der schon als „joh. Fremdkörper" verdächtigt wurde,[73] dient dem Senior als sprachliche Matrix, deren er sich kon-

[69] Und sogar die Archäologie: In Hierapolis in Phrygien wurde das Sanatorium (modern gesagt) des dortigen Kybele-Kults im 4. Jh. (da zumindest) unter der Leitung der Bischöfe weiter betrieben. In Nicaea ist zu der Synode von 325 dafür kein Bischof aus Hierapolis erschienen.

[70] Dass das Mk in Rom entstanden sei, wird aus mancherlei Latinismen erschlossen, und die Tendenz ist jedenfalls romfreundlich. Wir können hinzufügen: Weit vom judäischen Geschehen war eine schriftliche Gedächtnishilfe früher nötig als in Gegenden, wo man noch Zeugen antreffen konnte.

[71] Katz, „Von Markus zu Johannes" 42-45. Dort auch der Hinweis auf die nur mk. und joh. Glossenformel ὅ ἐστιν/ὃ λέγεται (Lk nie, Mt einmal aus Mk), παίειν „schlagen" Mk 14,47 > Joh 18,10 (§ 76 VNT), θερμαίνεσθαι „sich wärmen" Mk 14,54.67 > Joh 18,18.25 (§ 78 VNT, § 80 in joh. Reprise); πρωΐ „frühmorgens" Mk 15,1; 16,2 > Joh 18,28 (§ 81 VNT); 20,1 (§ 95 VNT); Jesus „König der Juden" im Kontrast zu Barabbas: Mk 15,9 > Joh 18,39 (§ 83 VNT). Hier kann man jeweils schwanken, ob man die Selbstständigkeit des VNT relativieren oder Einträge des Johannes aus seiner Mk-Lektüre ansetzen will. Im Falle von κράββατος Mk 2,11 f > Joh 5,8 f (§ 46 VNT) ist auch die Johannesschule im Spiel; s. d.

[72] Wenn Wittgensteins Forderung „Was sich sagen lässt, lässt sich klar sagen; worüber man nicht reden kann, darüber muss man schweigen" irgendwo im Urchristentum befolgt wurde, dann in der Quelle Q und im Joh I.

[73] Näheres bei M. Labahn/M. Lang in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 451.

genial zu bedienen wusste, v.a. in § 74f. Die theologische Achse besteht nun auch bei ihm in dem Verhältnis „Vater“ (Gott) - „Sohn“ (ohne weiteren Zusatz - Jesus). Mk 14,36 parr. berichtet uns dies als Jesu eigene Praxis, deutlicher noch die Quelle Q (11,2: Vaterunser). Alle Dialoge und Gebete Jesu im Joh sind im Joh I danach stilisiert und illustrieren diese besondere Beziehung.

Leider ist gerade dieser großartige Text (§ 74f) in manchen Formulierungen schillernd und eher dt-joh. - was sich freilich gerade daraus erklärt, dass diese Sprache produktiv benutzbar war.

Die Einfachheit von Vokabular und Syntax schließt nicht aus, dass solche Sprache anspielungsreich sein kann und im Falle des Joh es auch ganz stark ist, wie wir sahen. Doch sind die Decodierungen freibleibend; beim zweiten Hören mag anderes klar werden als beim ersten. Nur wer sich zum „Lehrer Israels“ berufen fühlt, von dem kann die Konkretion einer offenen Formulierung sofort gefordert werden (3,10 § 15).

9.7.3 Lukanisches: Nähe und Unterschiede

Unter den synoptischen Parallelen sind die lukanischen die häufigsten oder jedenfalls die auffälligsten. Das zeigt sich v.a. im Bestand an Namen (Lazarus, Maria und Martha). Dennoch wird keine Lk-Kenntis beim Auditorium vorausgesetzt. Die Stellen, aus denen man eine solche zu beweisen pflegt, haben alle mehr als ein Problem und lassen sich allein als Anspielungen an Lk nicht erklären, sind vielmehr Verschreibungen[74] oder Lücken, verursacht durch dt-joh. Redaktion.[75]
Lukas, vermutlich ein Grieche und sicherlich, wie Johannes, ein weitgereister Mann, und Johannes selbst waren geographische und kulturelle Nachbarn, mehr als beide und der dem antiochenischen Hinterland zuzurechnende „Matthäus“. Die Ähnlichkeiten zwischen Lk und Joh liegen auf zwei Ebenen, deren Unterscheidung ihre Heterogenität und ihre inneren Widersprüche zugleich erklärt:

- Gleiches mündliches Gut wurde sowohl von Lukas verarbeitet als auch (in VNT-Form) von Johannes; das kann dann so verschieden sein wie die Geschichten, die sich an die Namen „Lazarus“ und „Maria und Martha“ knüpfen; oder aber:
- Das fertige Lk wurde von Johannes gelesen, und er entnimmt ihm Details. Von dieser Art sind die nicht-VNT-Passagen auf der folgenden Liste.

Lk 1,1 Bezeugen des Logos	vgl. Joh 1,1der Logos
Lk 1,5 Sendung Johannes des Täufers	Joh 1,6 dito
Lk 3,2 (und Apg 4,6) Nennung des Hannas	Joh 18,13.24 (§ 77.81 VNT)
Lk 3,15–16a Ist Johannes d. Täufer der Messias?	Joh 1,8 dieselbe Frage; Verneinung
Q 3,16b Zeugnis des Täufers	Joh 1,6–8.16–34 dito, erweitert

[74] So unsere Erklärung zu 11,2 (§ 51).
[75] Wir werten es als Defekt des Joh II, wenn es keine volle Zwölferliste bietet (s. zu 1,51 § 8).

Lk 4,44 Jesus frühzeitig bereits in Judäa (gegen Mk 1,39, was doch Vorlage war)	§ 11–15
Lk 9,31 S Erscheinungen „in Herrlichkeit"	Joh 1,14 (auf Jesus übertragen)
Q 10,21 ff Heilandsruf	§ 74 f das große Gebet
Lk 10,38–42 Maria und Martha; 16,19–31 Lazarus	§ 51–56
Lk 21,34 Jesu als „der Erwählte Gottes"	Joh 1,34 var. (§ 5 VNT)
Lk 23,18 „Heb diesen auf!"	Joh 19,15 (§ 88 VNT) „Hoch, hoch ... !"
Fehlen von Ps 22(21),2 in der Passionsgeschichte	dito
Lk 24,51: Jesu Abschied als Segen	Joh 14,27–29 (§ 71); 16,7 (§ 72)
Lk 23,53 ein Grab, „wo noch niemand gelegen hatte"	Joh 19,41 (§ 94 VNT)[76]
Lk 23,54 Grablegung „am Rüsttag"	Joh 19,42 (§ 94 VNT)
Lk 24,12 Petrus rennt zum Grab	Joh 20,3 (§ 96, plus Lieblingsjünger)

Ein eigener Fall sind solche Übernahmen vom Lk ins Joh, die der dt-johanneischen Redaktion zugehören; sie verraten sich entweder durch mangelnde Einpassung in den Kontext oder durch Wörtlichkeit oder gar beides. So Lk 22,8 > Joh 13,27a (bei § 64). Der „Judas, nicht der Iskariot" von Joh 14,22 (bei § 70), bis dahin nicht bekannt, kommt aus Lk 6,16 S; vgl. Apg 1,13. – Der Versuch, Jesus gleich nach seiner ersten Synagogenpredigt in Kapharnaum zu steinigen (Lk 4,29 f) wurde dt-joh. imitiert (10,31–33; 11,8), allerdings nach Süden verlegt;[77] die Konfrontation ereignet sich nunmehr in Judäa.

Die Vorstellung vom Heiligen Geist als Wind (Joh 3,8 § 15) mag ihre Entsprechung haben in Apg 8,39, der Entrückung des Stephanus. Eher aber ist sie an beiden Stellen ein selbstständiger Archaismus. Ferner findet, was bisher wenig oder gar nicht beachtet wurde, die Vergegenwärtigung der bisher futurischen Eschatologie schon in Lk 22,69 ihren Anhaltspunkt.
Hinzu kommen Einsprüche gegen lk. Auffassungen: Die im Joh nur aporetisch behandelte Frage der Herkunft Jesu lässt sich verstehen als Widerspruch gegen Lk 2 (Weihnachtslegende); 3,23–38 (Genealogie Jesu, „wie man glaubte").

9.7.4 Matthäisches?

An der Schwelle zum 2. Jh. schreibt „Matthäus", ein Judenchrist (wie immer er oder die Gruppe eigentlich geheißen haben mag), ein „besseres" Lukasevangelium, bedient sich dafür auch erstmals „apostolischer" Pseudepigraphie,[78] und

---

[76] Hier ist die Wortwahl im Joh anders, statt ἦν κείμενος (Lk) heißt es ἦν τεθειμένος. Die Ähnlichkeit mag bedenklich erscheinen; sie wäre gar nicht vorhanden in der gut bezeugten Variante ἐτέθη.

[77] Eine Reminiszenz an die Synagoge von Kapharnaum, wohl auch aus Lk stammend, findet sich 6,59 (bei § 24).

[78] Oben 7.0. War er es nicht selber, so war es seine Schule. Das hier angenommene Datum lässt genug Zeit zur Bildung einer solchen.

nimmt darin den Kampf auf mit den „Pharisäern", historisch gesprochen: mit den Rabbinen. Ihnen setzt er ein Programm eines christlich reformierten Judentums entgegen, das eine „bessere Gerechtigkeit" lehre und bezwecke als sie selbst. Die Tora wird, unter Ignorierung des Rituals (geht das?), als materielle Ethik genommen. „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" (Hos 6,6 > Mt 9,13; 12,7) ist der prophetische Schlüssel zu ihr.

Daraus ergeben sich gewisse Ähnlichkeiten: Beide Evangelisten sind ethisch orientiert, „Matthäus" freilich auf halachischem Hintergrund, Johannes auf agadisch-mystischem (um es innerjüdisch zu vergleichen). Der wichtigste Unterschied in theologischer Hinsicht ist folgender: Johannes, obwohl selbst Judenchrist, sieht die Tora durch den Logos ersetzt; sie ist für ihn die Verheißung dessen, was er nun selber sagen kann. Normativ ist ihm nur das „neue Gebot" der Liebe (13,34 § 65), „neu", weil es eine materiale Ethik bei ihm nicht mehr gibt. Das mag uns erklären, dass er selten oder nie auf mt. Sondergut Bezug nimmt. Zusätzlich aber dürfte sich auswirken, dass sein Evangelium in seiner Struktur schon festlag, ehe ihm das Mt zu Gesicht kam.

Jedenfalls sind Zahl und Gewicht der Gegensätze zum Mt größer als die der Übereinstimmungen. Hatte Johannes als Leser des Lk eine Genealogie für Jesus abgelehnt (vermutlicher Anlass für § 24), so provoziert Mt 1,1–12 den Senior umso mehr zu einem „Prolog im Himmel". Hinweise auf David oder Isai sind bei derjenigen Art von Messianität, die Joh allein anerkennt, nicht am Platze. Sie verfallen der Entmythisierung. Nicht viel anders ergeht es mit der Eschatologie: Das mt. Gemälde des Endgerichts (Mt 25) hat Johannes nicht beeindruckt. Seine Darstellungen des Gerichts sind abstrakter (§ 41; § 47), auch gegenwartsbezogener (§ 73). Die messianischen Wehen sind ins Innere der Jünger verlegt, sind damit freilich auch weniger publikumswirksam.

Die aus solchen Vergleichen sich ergebenden Kontastierungen im folgenden Kommentar sollen die Verdienste des Mt jedoch nicht schmälern: Ohne die Bergpredigt (Mt 5–7) wäre die Kirche nicht geworden, was sie ist. Ihr gegenüber ist der joh. Appell zur Liebe (§ 63, § 65) eher blass und nicht so packend illustriert. Auf rein ethischer Ebene hätten die beiden sich vermutlich verstanden. Schließlich ist die Beziehung zum Mt keine polemische; all das eben Gesagte musste „zwischen den Zeilen" gefunden werden. Ja, man kann Matthäus indirekt in dem joh. Nathanael genannt finden: s. u. zu 1,45 (§ 7).

Hier sei nur auf das inhaltliche Interesse eines Vergleichs mit dem Mt als Text hingewiesen. Sein Grundthema der „Gerechtigkeit" hat der Senior *nicht* aufgegriffen; δικαιοσύνη fehlt bei ihm, so wie er auch von der paulinischen Diskussion um diesen Punkt unberührt ist. Das mag u. a. daran liegen, dass die rabbinische Reform in Kleinasien noch nicht angekommen war; vermutlich hatte sie noch nicht einmal angefangen.[79] Doch liegt auch innerchristlich der Unterschied ziemlich tief. Das Christentum, das Mt empfiehlt, ist sehr viel mehr an den *Nomos* gebunden als das des Johannes, dem die Mose-Offenbarung nur noch ein Datum der Heilsgeschichte ist, während ihr Inhalt nunmehr ganz und gar von Jesus repräsentiert wird.

---

[79] Doch auch in seiner paulinischen, vorrabbinischen Form ist das Problem des „Gerechtseins" dem Joh fremd.

Im Joh II ist es dann lediglich der kryptische Zusatz 16,8–11 (bei § 72), der das Stichwort „Gerechtigkeit" wenigstens aufgreift, u.z. in einer die ganze Welt wegen Unglaubens verklagenden Polemik. Auch die Komposition monologischer Jesusreden ist ein mt. Zug in der dt-joh. Endredaktion.
Der Kampf des Mt mit dem Judentum wird im Joh II darüber hinaus weitergeführt als Kampf an noch breiterer Front, nämlich mit den Ἰουδαῖοι, selbst mit christlichen. Ab hier ist die pauschalisierende Übersetzung „Juden" philologisch gerechtfertigt (so sehr sie theologisch zu bedauern ist). Ja, diese „Juden" werden zum Namensgeber für den abgelehnten Kosmos, sprich: die heidnische Gesellschaft. Da wird Mt in einer Weise „rechts überholt", die er bzw. die mt. Schule bestimmt nicht gut gefunden hätte.

Johannes ist nicht mehr am *Nomos* orientiert. Das hat die kirchliche Rezeption rückgängig gemacht und sich wenigstens auf die Zehn Gebote wieder berufen, die bei Joh nirgends mehr erwähnt sind. Eine Zurückführung des mosaischen Verhaltenscodex auf Ethik – unter Ausblendung des Rituals und der Besonderheit Israels – ist, am Joh vorbei, kirchliches Gemeingut geworden.
Eine Erfüllung der Tora wird im Joh von Jesu Jüngern nicht gefordert, denn sie ist im Tod Jesu geschehen (τετέλεσται 19,30 § 92). Das Liebesgebot wird als „neues" Gebot davon abgehoben; denn obwohl es textlich in der Hebräischen Bibel bereits steht (Lev 19,18), ist es doch nunmehr von der Gerechtigkeitsforderung gelöst. – Auch die Forderung der Reinheit ist umgewandelt in Geschenke Jesu: so 13,10f (§ 63, bei der Fußwaschung); und ihr entsprechend gelten auch die Liebeswerke als sein Geschenk: 14,12f (§ 69, die „größeren Werke"). Zwei schriftgelehrte Judenchristen konkurrieren hier auf eine Weise, die nur von ihresgleichen voll gewürdigt werden kann.
Johannes hat die Bergpredigt bei all ihrer Großartigkeit nicht imitiert, weder im Ganzen – da er Jesus keine Reden halten lässt – noch in Teilen – da er nicht, wie ein Weisheitslehrer „Neues und Altes" aus dem Vorrat holend (Mt 13,52), leicht von Thema zu Thema gelangt. Sein Entwurf hat anstelle der Bergpredigt die Abschiedsdialoge (§ 65–74), so wie er anstelle einer Abendmahlsszene diejenige mit der Fußwaschung bietet (§ 63). Liturgische Anweisungen übernimmt Johannes grundsätzlich nicht: So wie er das Vaterunser aus Q (Lk) nicht aufnimmt, auch nicht in seiner üblich gewordenen mt. Fassung, und wie er Einsetzungsworte für das Herrenmahl nicht aufnimmt, so übernimmt er auch nicht den Taufbefehl von Mt 28,19f. Dass man in der joh. Gemeinde taufte, ist sicher, und die Begründung in § 16 (die nicht so viele Zweifel verdient, wie meist geäußert werden) verankert es sogar vorösterlich; doch ist für die joh. Gemeinde davon auszugehen, dass man Gebete improvisierte, dass man also – gerade den Täuferjüngern gegenüber – liturgische Formulare verschmähte zugunsten des freien Waltens des Geistes.
So haben wir denn nach zwei heidenchristlichen Evangelien, die den Anfang machen (Mk, Lk), anschließend auch zwei judenchristliche, Mt und Joh I. Vielleicht war das Erscheinen des Mt überhaupt das auslösende Moment dafür, dass letzteres nicht nur einige Präzisierungen erhielt (Joh I), sondern auch herausgegeben wurde (Joh II).

9.7.5 Paulinisches

Eine letzte Probe zum Joh I ist noch fällig, ehe wir genau sagen können, was eigentümlich-joh. Gedankengut ist. Bis jetzt haben wir nur Evangelien verglichen. Die Frage bleibt, ob nicht auch Einflüsse aus den Paulusbriefen feststellbar sind, oder weiter ausgedrückt: Einflüsse paulinischer Lehre.[80] Diese kann in Ephesus nicht unbekannt gewesen sein, ist doch Paulus selbst mehrfach in Ephesus gewesen (oben 4.1). Sein Kampf gegen wilde Tiere (1Kor 15,32) wird nicht nur ihm im Gedächtnis geblieben sein! Also: Selbst wenn seine Briefe noch nicht gesammelt waren zur kirchlichen Verbreitung, muss doch seine Lehre in ihren Grundzügen und in mancher Formulierung sich festgesetzt haben, zumal wenn, was wahrscheinlich ist, paulinische Gemeinden mit den johanneischen in Ephesus koexistierten.

Beiden urchristlichen Lehrern, Paulus wie dem Senior, gemeinsam ist ein *nachösterliches* Jüngerverhältnis zu Jesus, genauer gesagt also zum *Kyrios*. Paulus beansprucht es als Apostolat, Johannes als Jüngertitel (μαθητὴς τοῦ Κυρίου, oben 5.3); das sind nur Ausdrucksvarianten für dieselbe Sache. Insofern ist die postume Verleihung des Apofteltitels an den Senior theologisch berechtigt gewesen.

An Ähnlichkeiten zu den Paulusbriefen (die er wohl noch nicht kannte) ist nur weniges zu nennen:

- das Gleichnis vom Weizenkorn (s. zu § 61);

  damit ist weiterhin dt-joh. vergleichbar das an 1Kor 3,6–9 erinnernde Gleichnis Joh 4,35–38 (bei § 34);

- Zurücktreten des Themas vom „Reich Gottes“ (doch nur Johannes hat die eschatologischen Konsequenzen daraus gezogen);
- das Paradox eines Gesetzes Gottes, das dient, um den Sohn Gottes zu verurteilen (Gal 3,13): vgl. Joh 19,7 (§ 85);
- evtl. auch die Reflexion auf das Kopftuch Moses bzw. Christi (s. zu § 96).

Weniger signifikant, aber doch erwähnenswert ist die Häufigkeit des Verbums πιστεύειν „glauben“ (über 90 Mal); bei Paulus entspricht ihm das Substantiv „Glaube“. Beides hat freilich den gemeinsamen Boden urchristlicher Heidenmission. Negativ ist dagegen zu vermerken das Fehlen mancher Ausdrücke, die bei Paulus bzw. in dem von ihm zitierten Kerygma tragend waren; hierzu oben 9.4.3. V.a. ist, wie oben im Kontrast zum Mt schon erwähnt, das Streitwort „Gerechtigkeit“ vom Joh abwesend. Es gibt kein joh. Pendant zur paulinischen Rechtfertigungslehre – außer in der Form, dass „Freundschaft“ zwischen Gott und den Glaubenden sowie von diesen unter sich angeboten wird: s. § 66 und Rückblick, Thema 10.4.

Was den Stil des Denkens und der Darstellung betrifft, so ist Wilhelm Boussets Eindruck ganz richtig: Johannes ist ein dedramatisierter Paulus. Wo bei Paulus Sturm ist, da waltet bei Johannes das linde Wehen des Pneumas.[81] Paulus und

---

[80] Forschungsüberblick hierzu: Frey/Schnelle, *Kontexte* 293–612 (Ch. Hoegen-Rohls).

[81] Ebd. 602. Vgl. unten zu 10,14a (§ 49). Übrigens ist die Wechselseitigkeit des Christusverhältnisses die Grundlage einer Mystik, die sich von der paulinischen (die nicht jeder so nennen würde)

Johannes: Diesseits aller eventuellen „objektiven" Richtigkeit ihrer jeweiligen Botschaften (die es nicht gibt, sondern eher eine relationale Wahrheit) lässt das auf zwei verschiedene Naturelle schließen - was umso interessanter ist, als nirgends sonst im Neuen Testament uns Persönlichkeiten so nahe entgegentreten wie im paulinischen Corpus und im Joh I. Selbst Lukas, dem quantitativ das Gros des neutestamentlichen Schrifttums zukommt, ist in seiner Bescheidenheit und kompromissbereiten Verbindlichkeit weniger konturiert und hat weit weniger von einem Personalstil an sich, sei es sprachlich, sei es denkerisch; er imitiert vielmehr das Verschiedenste.

Der souveräne Jesus, den Johannes uns zeichnet und dem er sich selber annähert (als der Lieblingsjünger), zeigt uns die Souveränität des Evangelisten selbst - und umgekehrt! Das eine bedingt das andere. Nur als „Jünger des Herrn" ist Johannes, der er ist, und dem jähen *Erhobenwerden* des Apostels „bis in den dritten Himmel" (2Kor 12,2) entspricht in gewisser Weise das *Liegen* des Evangelisten an der Brust Jesu. Von der Unruhe, der Gereiztheit und der Verletzlichkeit des Paulus (der einen Bruch mit seiner Vergangenheit hinter sich hat) unterscheidet sich die Ruhe und Souveränität des Johannes, der mehr als sonst einer als der Philosoph unter den Autoren des Neuen Testaments gelten kann. Aus diesem Grund passt auch die Polemik nicht zu Johannes. Johannes denkt von der Mitte her, nicht von der Grenze.

Einzig der *Hebräerbrief* ist noch von einer ähnlichen Ruhe getragen (hat sogar „Ruhe" zum Thema), lässt jedoch hinter seinen Worten keine Persönlichkeit erkennen. Er spricht eine sehr viel konventionellere Sprache; es ist Schulrhetorik; und er geht zu schnell auf sein paränetisches Ziel zu.

> Die Johannesschule blickt dann ihrerseits auf einen Bruch zurück, den mit dem Judentum, wohl auch schon mit konkurrierenden Christentümern,[82] und was beim Senior souveräne Überlegtheit war, wird bei ihr bissige Polemik.
>
> Zu einer Zeit, als die Sammlung der Paulusbriefe vermutlich schon zirkulierte (und dazu die *Apostelgeschichte)*, nimmt die Bearbeitung (Joh II) dann paulinische Einflüsse auf.[83] Wenn Paulus hinter dem Kreuzigungsgeschehen die „Herrscher dieser Welt" überhaupt erblickt (1Kor 2,8), gibt dies für die weit später formulierten Stellen Joh 12,31; 14,30; 16,11 das Stichwort zu einer Ausweitung ins Kosmisch-Gnostische.[84]
>
> Anderes kommt hinzu. Der dt-joh. Passus 8,34-36 über die Freiheit derjenigen, die vom Mosegesetz und von der Sünde zugleich frei sind, dürfte ein Echo sein auf Gal 3,23-4,5. Joh 16,2 schließlich kann direkt auf die Irrungen des vorchristlichen Paulus gehen.

Zusätzlich zeigt die Existenz eines deuteropaulinischen *Epheserbriefs* (oben 4.6) deutlich an, dass in nachpaulinischer Zeit Bedarf bestand an einer engeren Ver-

---

durchaus unterscheidet. Wo die paulinische ereignishaft ist, ist die johanneische durchaus kontemplativ.

[82] Je nachdem, wie man „Synagoge des Satans" Apk 2,9; 3,9 deutet.

[83] Rein stilistisch ist es vielleicht schon das häufige „nun aber" (8,40; 9,41 usw.; vgl. Röm 11,30; 1Kor 5,11 u.ö.).

[84] Die Möglichkeit einer vorgnostischen Deutung ist in den Anmerkungen zu 6.2 dargestellt.

bindung des Christentums der kleinasiatischen Küste mit dem übrigen paulinischen Missionsgebiet. Es ist doch wohl kein Zufall, dass gerade jener Brief, der unter dem Namen *An die Epheser* rezipiert wurde, mit einem ins Kosmische gehenden Christushymnus beginnt (1,3–23) und sodann eine friedliche Beilegung des Problems der Trennung von Juden- und Heidenwelt (Eph 2) konstatiert bzw. fordert: Hier gelten Kämpfe als beendet, die selbst im Joh II noch heftig nachzittern.

9.8 Symbolik der Personen

Mögen viele der zuletzt bewegten Fragen von lediglich akademischem Interesse sein, so ist das Folgende geradezu ein Generalschlüssel zum Verständnis des joh. Entwurfs, u.z. ein noch nicht versuchter. Kontrastiert gegen seine Vorlagen und befreit von störenden Zusätzen, erweist er sich als höchst überlegt hinsichtlich der Symbolbedeutungen der Erzählpersonen. Jede einzelne steht für eine bestimmbare Gruppe, ist also eine „inklusive Persönlichkeit", gemäß folgender, die Zeit des Evangelisten widerspiegelnder Rollenteilung:

Person	steht für	Beleg z. B.	s. Kommentar
Die Mutter Jesu	*das jüdische Volk*	*2,1; 19,26f*	§ 9, § 91 *(Inclusio)*
Nikodemus	das gesetzestreue Judentum	3,10; 7,51	§ 15, § 30; § 94 (Trias)
Petrus und die Jünger	die Mehrheitskirche	1,42; 13,6ff; 20,21ff	§ 6, § 63; § 98
der Lieblingsjünger	die joh. Gemeinde	13,23; 20,8	§ 64, § 96
Judas	„Nacht" der Unwissenheit	6,70; 13,30	§ 26; § 64.

Judas fällt heraus, da er für keine konkrete Gruppe steht. Eine Symbolbeziehung zum jüdischen Volk, wie sie mit dem „Argument" seines Namens anderswo für selbstverständlich gilt, ist bei Johannes nicht gewollt. Seine Bezeichnung als *diabolos* (6,70) macht ihn zum Stellvertreter, wenn nicht Ablöser eher mythischer Mächte, jedenfalls ist etwas Abstrakteres gedacht. Umso wichtiger ist zu sehen, dass der Lieblingsjünger in dieses Schema voll integriert ist: Er mag – anachronistisch – den „Herrenjünger" mit darstellen, der der Evangelist selber ist; ebenso deutlich aber ist er ein Identifikationsangebot an dessen Auditorium.
So jedenfalls ergibt es sich aus einem konsequent symbolischen Verständnis der joh. Szene 19,26f (§ 91). Während an dieser Stelle, unter dem Kreuz, die Verhältnisbestimmung von „Mutter Jesu" = Judentum und „Lieblingsjünger" = joh. Christentum erfolgt, ist auch diejenige der Osterperikopen, § 96–97 nicht ohne Belang: Hier tritt der „Lieblingsjünger", der nur das Schweißtuch „sah" und daraufhin Jesu Auferstehung „glaubte", zurück hinter Maria v. Magdala, der vom Auferstandenen mit Namen angesprochenen, die, wenn wir uns hier nicht täuschen, für das Christentum überhaupt steht. Was erst nach Unverschämtheit aussieht – die Ansprüche des Lieblingsjüngers –, erweist sich als Bescheidenheit, hat man erst einmal die Symbolik erfasst. Der Teil tritt zurück hinter dem Ganzen.

Wir sagten: Ansprüche; aber das ist eher ein dt-joh. Gedanke: In einer Weiterführung der Symbolik grenzt sich in Anhang II (21-15-23) das johanneische gegen ein petrinisches Christentum ab. Das ist so wenig johan-

neisch, wie eine Abgrenzung gegen das Judentum es wäre. Eine Unverschämtheit (wie man sie gescholten hat) besteht erst darin, zu sagen: „Dies ist der Jünger ... " (Post-Scriptum, 21,24).

Nochmals: Nur unter Absehen von den dt-joh. Zusätzen, die das Evangelium in der Entstehungsgeschichte des Christentums und in seinen Kämpfen mit der Umwelt bereits eine Phase weiter schieben, gelangt diese Symbolik zur Klarheit.

10. Charakteristik der Änderungen und Zusätze (Joh II)

Die Zusätze bilden keine einheitliche Schicht. Die alte Klarheit des Aufbaus ist verloren gegangen, manches vom historischen Wert auch. Ganz offenbar waren es mehrere Bearbeiter. Dem Senior folgten Senioren. Einer von ihnen hat z.B. seine Standardanrede τεκνία hineingebracht („Kindlein", im Joh nur 13,33, sonst 1Joh), andere anderes. Die inhaltliche wie stilistische Einheit des Endtextes ist nicht größer als die des *1.Johannesbriefs*, dessen Redaktoren eben auch hier am Werk waren, wobei offen bleiben kann, was sie zuerst machten.[1] Entsprechend dem eingetragenen Dualismus ist auch ihre Mitteilungsstrategie oft die der Ausgrenzung: Rätsel sollen das Publikum teilen in Fähige und Unfähige. „Nichts charakterisiert den Vierten Evangelisten mehr als die aggressive, den Irrtum provozierende Art seiner Rätsel", hat einst ein in diesen Dingen weniger erfahrener Autor[2] festgestellt - als Kontrast zu dem vergleichsweise plan argumentierenden Paulus -, und sich dabei ganz und gar von der dt-joh. Übermalung beeindrucken lassen.

10.1 Stilistisches. Der Asianismus

Einige Besonderheiten stilistischer Art verzeichnete bereits unsere Merkmalliste (1.3) unter s bis x. Sie machten sich überhaupt erst gegen Ende der literarkritischen Arbeit bemerkbar.[3] Es sind nicht viele, und sie geben allein keine zureichende Basis für die Literarkritik ab. Dies gezeigt zu haben, ist Ruckstuhl/Dschulniggs einziger Erfolg. Eberhard Güting urteilt im Blick auf Kap. 21 (von ihm noch *en bloc* als Nachtrag behandelt): „Dieser Nachtrag zeigt, dass auch die Redaktion den johanneischen Stil sicher zu handhaben wusste".[4] Er war die Sprache einer durch gemeinsamen Enthusiasmus geeinten Gruppe geworden. Dieser enge Zusammenhalt ist noch spürbar im *1.Johannesbrief*, teilweise auch in der *Johannes-Apokalypse*.[5]
Dass einheimische Sprecher des Griechischen am Werk sind, zeigt, wie beim VNT (8.2.2), die Verwendung von Prosarhythmen: s.u. zu 12,39-41 (bei § 62),

---

[1] Es wäre ja schön gewesen, wenn sie ihre Meinungsäßerung auf den 1Joh begrenzt hätten; aber anscheindend bestand die Absicht eines solchen ergänzenden Schreibens nicht von Anfang an.

[2] Siegert, *Argumentation* 239.

[3] Weiteres mag noch zu finden sein. Die Partikel „nun aber" (νῦν δέ, an paulinisches νυνὶ δέ erinnernd) kommt z. B. nur in Partien vor, die auch sonst verdächtig sind (8,40; 9,41; Merkmale j und s).

[4] „Kritik an den Judäern" 195. Dieses Urteil bleibt gültig, auch wenn man den Anteil an VNT und an Johanneischem in Joh 21 in Abzug bringt.

[5] Besonders im Sendschreiben nach Philadelphia, Apk 3,7-13.

zu den Zusätzen in 21,15–23 (Anhang II) u.ö., auch oben 8.2.3. Zugleich ist die Verwendung rhythmischer Klauseln eine Modeerscheinung. Diese Rhythmen, ebenso wie das Vermeiden klarer Aussagen zugunsten von unklaren, die aber in der Formulierung überraschen sollen, zählt zu den typischen Effekten des sog. Asianismus.[6]
Auch sonst versuchen die Zusätze sprachlich noch vornehmer zu sein als die Vorlage: Dem Joh II eigen ist die Medialform ἀπεκρίνατο in 5,17.19 (bei § 46). Sie ist schon in der Septuaginta selten und wird auch im NT fast stets durch das passive Deponens ἀπεκρίθη ersetzt.[7] Ausnahmen: Lk 23,9 (Mt 27,12). Auch das äußerst vornehme, nur noch Literaten bekannte Futur-Partizip παραδώσων in 6,64b (bei § 25) und, wenn unsere Konjektur stimmt, die zwei weiteren Beispiele in 11,2 (bei § 51) gehen über den Sprachschatz des Seniors hinaus.
Wortspiele sind möglich und können sich nunmehr mit Negativem befassen: In 12,6 „trägt" Judas den Geldbeutel; βαστάζειν kann aber auch „forttragen, stehlen" bedeuten, was ja dann alsbald geschieht. Eine hübsche, wenn auch sekundäre Verschränkung zwischen zwei Perikopen ist von Odeberg (311) beobachtet worden: Es ist 8,59/9,1 mit der Assoziationsbrücke des Nichtsehens. In der Tat, eher assoziativ als stringent ist das ganze Endergebnis, das Joh II, geworden. Es lässt sich immerhin nach seiner (mittelalterlichen, für uns nur als Zitierkonvention relevanten) Kapiteleinteilung ganz gut memorieren.

10.2 Strukturelles. Die „Coda-Strukturen"

Insgesamt hat jedoch die dt-joh. Überarbeitung des joh. Entwurfs viel Unordnung erzeugt. Etwa ein Viertel an Text kam hinzu, dessen separate Kenntnisnahme eher beschämt als erbaut. Viele Anknüpfungen von Worten Jesu (in einstigen Dialogszenen) sind ausgetauscht gegen negative, polemische Bezugnahmen. Ein Christentum, das mit seiner Umwelt nicht mehr im Dialog steht, dem missraten eben auch die Dialoge. Insgesamt ist ein monologisch polemisierender Jesus entstanden, wie man ihn in der gegebenen Kampfsituation offenbar brauchte.
Viele erläuternde Zusätze wie 2,21 (bei § 12), 6,64b–65 (bei § 25), 4,9b (bei § 32), zu schweigen von einem Teil der Glossen, sind dt-joh. in ihrer schulmeisterlichen Art, auszuverbalisieren, was eben schon elegant angedeutet war. Die Erzählweise des vierten Evangelisten, seine angebliche Omnipräsenz und Omniszienz wird neu beschrieben werden müssen, auch was das Benennen von Motiven der handelnden Personen angeht: 6,6 (bei § 21), 6,64b (bei § 25), 13,11 (bei § 63).
Als „Coda-Strukturen" und als typisch für das Vierte Evangelium gelten in der Literatur jene Selbstwiederholungen Jesu in seinen Reden, die bereits Gesagtes leicht verändern und mit verschobener Thematik nochmals sagen. Dieses Merkmal, das bisher für typisch joh. galt, erweist sich nunmehr als Folge einer Redaktionstätigkeit. Als originär-joh. Beispiel einer solchen Coda-Struktur kann im-

---

[6] Der Schreiber dieser Zeilen hat seine leidvollen Erfahrungen damit gemacht bei dem Versuch, die ps-philonischen Predigten (*De Jona, De Sampsone*) ins Deutsche zu übersetzen. Vgl. Siegert, *Predigten* II 34f.

[7] Darum Merkmal t. In den Johannesbriefen findet sich das Verbum nicht; in der Apk haben wir nur ἀπεκρίθη 7,13.

merhin das sich selbst bezeugende Zeugnis gelten, Joh 5,31–47, in unserer Analyse (§ 48) bis V. 37a johanneisch.

Was die scheiternden Dialoge betrifft, etwa den mit Nikodemus (3,1–21) oder den mit den Juden überhaupt (8,30–59), so hat man von „aporetischen Dialogen" gesprochen. Es mag in der Antike eine Form des aporetischen, nicht gelingenden Dialogs geben; sie zu wählen müsste freilich bei einem positiven Darstellungszweck die Ausnahme bleiben. Der Senior selbst beschränkt sie auf dumme Fragen (oben 9.6.3). Anders ist es etwa im *4.Esra:* Dort ist die Form des aporetischen Dialogs, der Situation des Buches entsprechend, geradezu konstitutiv: „Die Dialoge führen nicht zu Ergebnissen, sondern sie brechen einfach ab."[8] Anders, so scheint uns, war die Lehrpraxis des Seniors.

Das „Kreisen" des johanneischen „Adlers" erweist sich also im Großen und Ganzen als deutero-johanneisch,[9] insbesondere da, wo der angefangene Dialog gesprengt wird und, unter Verlorengehen des Partners (der entweder abgewiesen wird oder von selbst verschwindet), Jesu Lehren im Monolog enden. Wenn eine kluge Analyse befindet:[10] „Durch (...) kohärenzstiftende Verkettungstechnik wird eine Aussage amplifikatorisch aus der anderen entwickelt", so ist das am Joh II treffend beobachtet. Im Joh I hingegen, wenige Passagen ausgenommen (Prolog § 1 f; Gebet § 74 f), geschieht die Amplifikation dialogisch.

So kommen also im Joh Dialogabbrüche in der Regel erst sekundär zustande, als schlecht platzierte Überschüsse. Man suchte Stichwörter für eigene Aussagen; diese fügte man ein, wo sich's anbot, spätestens am Ende des jeweils passendsten Dialogs. Der Schaden mochte gering erscheinen, da viele der joh. Dialogpartner keine tatsächlichen, lebenden Partner der Johannesschule mehr waren.

10.3 Dt-joh. Triaden

Viele joh. Triaden werden verdeckt durch Textzusätze, die den betr. Ausdruck ein viertes und fünftes Mal enthalten. Die Raffinesse ist also nicht bemerkt worden bzw. das mnemoteschnische Merkmal ist jetzt, wo man aufschreibt, nicht mehr nötig. – Eigene Triaden der Johannesschule können vorkommen und Absichten unterstreichen:

- die dreimalige Aufforderung, „in Jesus" zu bleiben: Joh 6,56, 15,9 und 15,10 (nicht sehr gut verteilt);
- Das Motiv des „nicht-mehr-Dürstens", in 4,13–15 (§ 32) als joh. Missverständnis angelegt, wird aufgegriffen in 6,35b (bei § 23) sowie in 7,37 (bei § 27), dort als Thema eines bis V. 39 reichenden Einschubs;
- wohl zufällig kommt auch glossierende τοῦτο δὲ ἔλεγεν oder ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν dreimal vor: 2,21 (§ 11); 6,6 (§ 21) und 12,32 (§ 61).

Die Mehrzahl der neu hinzukommenden Beispiele ist jedoch negativen Inhalts:

- Ein Beschluss, Jesus zu verhaften und zu töten, begegnet dt-joh. bereits in 7,1 (§ 18); das bildet mit § 31 (Joh I; nur Verhaftung!) und § 57 (VNT) eine Trias.

---

[8] C. Claußen in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 225.

[9] Womit gesagt ist, dass er bei diesen Manövern oft an Höhe verliert. Manchmal stürzt er sich regelrecht auf seine Beute.

[10] Th. Propp in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 573.

- Hatte der Senior sich nicht bemüht, den Teufel (διάβολος) dreimal zu erwähnen, so vervollständigt Joh 8,44 (bei § 44) jetzt diese Trias, dem Bösen seine Reverenz erweisend.
- Der Vorwurf an Jesus, er sei dämonenbesessen, joh. nur zweimal gegeben (8,52 § 44 und 10,20f § 49), wird dt-joh. zur Trias aufgewertet in 7,20 (bei § 13).
- Dreimal wird im Joh II versucht, Jesus zu steinigen (8,59; 10,31–33; 11,8).
- Dreimal tritt ein übelwollender „Herrscher dieser Welt" in den Text (12,31; 14,30; 16,11).[11]
- Dreimal findet sich der Hinweis auf das Verdrängtwerden aus den Synagogen (9,22; 12,42; 16,2).
- Dreimal wird, mit einem Zitat aus Est 8,17, die „Furcht vor den Juden" beschworen: 7,13 (bei § 19), 19,38 (bei § 94) und 20,19 (bei § 98). Den Bearbeitern entgeht, dass es innerhalb der Erzählung doch Juden wären (oder Judäer), die sich vor Juden (oder Judäern) fürchten. Anstelle des joh. *two-level-drama* stellen sie hier nur, und allenfalls, ihre eigene Situation dar.

10.4 Dt-joh. Streichungen

Gibt es Fehlstellen im Joh I, wo sich aus dem übrigen Kontext erschließen lässt, dass die Bearbeitung etwas weggelassen hat? – Worte des Joh I scheinen ausgefallen und durch Synoptikerzitate ersetzt worden zu sein in:

- 5,8b (§ 46), Aufforderung an den Geheilten – ein Mk-Zitat;
- 13,27a (§ 64), der Satan fährt in Judas – ein Lk-Zitat.

Durch Worte der Bearbeiter sind ersetzt:

- die Anklage Jesu durch die Jerusalemer Oberen, die in 18,30 (bei § 81) hätte stehen müssen;[12]
- auch 19,16a (§ 88) ist nicht ganz klar und sieht, bei nicht ganz funktionierender Syntax, nach Flickwerk aus.

Ersatzlos fehlt eine Berufung des Judas zum Jünger; der Rückverweis 6,70 § 26 geht ins Leere.

Hingegen kann als johanneisch akzeptiert werden das Fehlen einer Taufe Jesu (bei § 5), denn der Täufer ist nur noch ein „Zeuge", und das Fehlen einer Liste der Zwölf (bei § 8), denn johanneisch sind es nur Sieben.
Als unabsichtliche Auslassung von Seiten der Johannesschule gilt uns die *pericopa adulterae*, § 14. Sollte sie mit Bewusstsein weggefallen sein, dann vielleicht, weil man ihre subtilen Anspielungen an Halacha-Fragen der Zeit des Zweiten Tempels und der einstigen jüdischen Autonomie (Todesstrafe!) nicht mehr verstand

---

[11] Zu seiner Identität s. o. 6.3.

[12] Was jetzt dasteht, mag mit Bultmann (504f) so interpretiert werden, dass die Schroffheit der „Judäer" eine Verlegenheit überspielt: Nur die Bosheit der „Welt", für die die dt-joh. *Ioudaioi* stehen, vermag an Jesus überhaupt etwas Anklagenswertes zu finden.

oder ihr Verständnis nicht mehr voraussetzen wollte. Wahrscheinlicher aber ist es ein Versehen, und es ist wahrhaft nicht das einzige, das der Redaktion unterlief.

10.5 Rätselrede als Ausschluss

Das mk. Messiasgeheimnis, das wir im Joh I kongenial verwendet und in diverse literarische Ausdrucksmittel aufgefächert fanden (oben 9.7.1), wird vergröbert zu Rätseln, die vergleichsweise stumpf sind. Sie gehorchen einer Mitteilungsstrategie, die nicht stimuliert, sondern ausschließt. In 5,42 (bei § 48), 6,26b ff (bei § 22), 8,25b (bei § 42), 8,37 (bei § 44) u.ö. lehnt Jesus sein Auditorium rundweg ab.
Wenn παροιμία im Joh nicht „Sprichwort" heißt, wie sonst, auch nicht „Gleichnis" (an dem versteht auch der Dümmste wenigstens die Bildhälfte), sondern „Rätsel" meint, die das weitere Publikum ausschließen (vermutlicher Ursprungsort: 16,29 § 74), so entspricht das deutero-johanneischer Einstellung zur nichtchristlichen Außenwelt.
Dasjenige Rätsel, mit dem v.a. die Forschung so erfolgreich genarrt wird, sind die sich widersprechenden Hinweise auf einen Verfasser. Schon in 1,39 hat man eine absichtliche Lücke für einen anonymen Jünger vermutet; weitere Lücken öffnen sich bei „der andere Jünger" in 18,15f (von Fortna als der „Bekannte des Hohenpriesters" dem VNT zugewiesen), bei dem ungenannten Kreuzigungszeugen von 19,35 und selbstredend bei dem erneuten Auftreten des „Lieblingsjüngers" im Anhang II, an den das Postskript anknüpft, das zu allem Überfluss ein „wir" und ein zusätzliches „ich" hinzu bringt.
Dieses Verwirrspiel hätte selbst einem Zosimos v. Panopolis (s.o. 1.2) Achtung abgenötigt, ja es war ihm vielleicht sogar bekannt (denn er kennt Christliches). Es wirkt auf die moderne Forschung umso mehr, als diese versucht, alle diese Schemen zu einem zu vereinigen – statt sie auf literarische Schichten zu verteilen, wo sie ihre jeweils eigene Erklärung, ja Identifikation finden könnten.
Ursprünglicher Zweck all dieser falschen Fährten dürfte gewesen sein, die Identifizierung dieser Rätselperson mit Johannes, Sohn des Zebedäus, zu stimulieren. Diese konnte ehrlicherweise nur durch Andere geschehen, die den Senior nicht mehr aus eigenem Erleben kannten. Ein solcher war dann auch Irenaeus.

10.6 Zur inhaltlichen Würdigung des Joh II

10.6.0 Allgemeines

Das inhaltlich Konventionelle mancher dt-joh. Zusätze hat ihnen die Bezeichnung „kirchliche Redaktion" eingetragen, die freilich insofern irreführend ist, als die polemische Ablehnung des Judentums, auch des christlich gewordenen (wo es doch eine zahlreiche und theologisch sogar bedeutsame Judenchristenheit gab) so kirchlich nicht ist, wie man sie nennt. Eigentlich und nach offizieller Theologie bestand die Kirche „aus Juden und Heiden". Dass erstere, ob konvertiert oder nicht, ausgeschlossen werden (vgl. zu § 44 Joh II), nimmt eine Entwicklung voraus, die erst in konstantinischer Zeit allgemein wurde.
Innerhalb der Heidenkirche hatte die Johannesschule wiederum keinen leichten Stand. Sie kämpfte um ihre Selbstbehauptung gegenüber dem petrinisch-paulini-

schen Christentum, wie es sich, durch Ignatius gestärkt, auf der Achse Antiochien-Rom etabliert hatte. Das gibt die zum Nachtrag gewordene, auf diesen Kampf hin konzipierte Perikope Joh 21,15–23 klar zu erkennen.
Gleichzeitig hat man sich dem „frühkatholischen" Christentum (wie es die Kirchengeschichte nennt) inhaltlich angenähert, z. B. wenn man in Joh 6 (hier § 23–31) allerlei Bestandteile einer Abendmahlssymbolik eintrug und ebendort der präsentischen Eschatologie des Seniors die traditionell-apokalyptischen Erwartungen zur Seite stellte.

10.6.1 Reflexe der Trennung von der Synagoge

Ein Wandel der Situation muss zwischen dem Wirken des Seniors und den folgenden Aktivitäten seiner „Schule" eingetreten sein. Ein Verdrängen aus den Synagogen hatte sich abgespielt (Joh 9,22; 12,42; 16,2; jeweils Joh II). Diese neue Lage mündet in den Zusätzen und in den übrigen dt-joh. Texten in ein hasserfülltes Nicht-Verhältnis zum Judentum, einem für uns übrigens wenig fassbaren Judentum, und vermutlich war es das auch schon für die Zeitgenossen. In Kleinasien war es im 2. Jh. sicher noch nicht rabbinisch verfasst, ähnelte aber auch kaum dem alexandrinischen, von dem wir so zahlreiche Schriftdokumente besitzen.
Der Situationsbezug ist im Joh II nicht so klar wie etwa in den Paulusbriefen, was eine Datierung bis heute verhindert hat.[13] Er ist umso schwerer zu erheben, als in der damaligen Streitlage der Ausdruck „Synagoge" für christliche Gruppierungen gegolten haben kann, judenchristliche zumindest; das ist jedenfalls zu Apk 2,9 und 3,9 vermutet worden.[14] Aber sicher ist hier nichts.

10.6.2 Jüdisches und Semitismen im Joh II

Bei alledem befinden sich unter den Redaktoren immer noch Kenner jüdischer Überlieferung. Der Zusatz 7,37–39 (bei § 27) spielt an einen Wasserritus auf dem Jerusalemer Laubhüttenfest an, und das Weinstock-Wort 15,1–10 (bei § 71) verfremdet ein atl. Motiv für Israel. Odeberg vermag gar manches Dt-Johanneische als jüdisch zu würdigen.[15] Wenn Odebergs Beobachtungen (262) zutreffen, setzen die Semitismen sich auch in kleinen Details noch fort: Das grammatische Neutrum πᾶν wird in 6,37.39 (bei § 23) u. ö. so gebraucht, dass man eigentlich ein Maskulinum πάντες erwartet: Hebräisch wie aramäisch ist das einfach nur כל.
Auch in 3,35 (bei § 48, Plural πάντα – warum nicht πάντες?) ist das anzunehmen (ebd.). Ein aramäisches Wortspiel wird sich finden lassen hinter 7,38 (bei § 27).
Andere Redaktoren haben nicht mehr teilgenommen an judäischer Bildung. Schon die redaktionelle Auflösung der joh. Geographie hat zur Folge, dass man

---

[13] Auf Hadrians Epoche wollte niemand tippen, weil der Verfasser doch der Zebedaide sein sollte.

[14] E. Lohse: *Synagoge des Satans und Gemeinde Gottes* (Franz-Delitzsch-Vorlesung 1989), Münster 1992.

[15] Das kann man auf die Apk ausdehnen. Zur Die *gᵉmaṭrᶜjā)* der Zahl 666 in Apk 13,18 (s. o. 6.3) beruht auf dem hebräischen Alphabet. Weiteres spezifisch Aramäische bei McNamara, *Palestinian Targum* 97–112 (zu Apk 1,4.8; 4,8); 189–237 (v. a. zu Apk 1,12 ff; 12,17; 19,11–16); 255 f (Zusammenfassung). Dass es entsprechende Buchstabenrechnerei auch im Griechischen gab, erläutert Laukamm, „Das Sittenbild" 70 f aus Artemidoros.

nicht mehr weiß, ob Judäa südlich von Samarien liegt oder nördlich. „Judäer" lauern nunmehr überall. Daraus kann Theologie werden, wenn auch keine gute: Bultmanns Kommentar gibt den Eindruck wieder, dass die unter diesem Namen laufenden Feinde Jesu in der ganzen Welt verteilt sind, vielleicht sogar mit der Menschheit identisch.

Enttäuschend ist auch der dt-joh. Gebrauch der Hebräischen Bibel. Die Schriften des Mose werden nunmehr, Worte des Pilatus in Jesu Mund übertragend, „euer Gesetz" (Rückblick, Thema 1.1.1). Des inhaltlichen Vorteils halber zitiert man sie falsch (8,17 bei § 42). Ein Fündlein aus den Psalmen kommt hinzu in 15,25 (bei § 66), auch dies zur Abgrenzung gegen das Judentum.

10.6.3 Der dt-joh. Antijudaismus

Damit ist sie unter 6.2 schon angeklungene Frage des „johanneischen" Antijudaismus[16] erneut gestellt, und sie findet eine andere Antwort als die derzeit versuchte, dass es sich selbst im Joh noch um innerjüdische Kämpfe handle. War das je wahrscheinlich? Je genauer man die Abläufe rekonstruiert, umso weniger greift diese Erklärung als vielmehr die gegenteilige, dass man sich nicht ohne Groll aus den Synagogen hat verdrängen lassen.

Namentlich interessant für neue Arten von Polemik ist Judas, der „Verräter" (wie man ὁ παραδιδούς 13,11 in der Rezeption des Gesamtevangeliums falsch übersetzte): Ihm werden niedrige Motive unterstellt, einfach weil er die Kasse zu tragen hatte (s. zu 12,6 bei § 58).

Mancherlei größere und kleinere Einschübe tendieren in dieselbe Richtung: 10,7–10 (bei § 49) verschärft in recht läppischer Diktion die Entgegensetzung Jesu gegen Judäer und Finsternis. Sogar das *sēmeia*-Thema wird polemisch nochmals aufgegriffen (12,37) zu dem Vermerk, trotzdem hätten die Juden nicht geglaubt.[17]

Einer der Zwecke unserer Exegese ist, den Antijudaismus dieser Textschicht das sein zu lassen, was er ist: eine Kampfmaßnahme des 2.Jh. Wenn die Evangelien im heutigen christlich-jüdischen Gespräch schlichtweg als „antijüdische Traktate" gelten,[18] geht das nicht zuletzt, sondern vermutlich sogar zuerst, auf den pauschalisierten Gebrauch von *Ioudaios* im Joh II zurück (s.u. zu § 19). Hier ist nunmehr Schadensbegrenzung möglich.

---

[16] Siehe Lit.-verz. unter Richardson/Granskou; Wilson; dazu BIERINGER (Hg.): *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, 2001. Die Tendenz im letztgenannten Band ist, die Auseinandersetzungen noch als innerjüdische zu erklären. Das dürfte die falsche Spur sein, denn die problematisierten Texte sind fast stets Joh-II-Stellen, setzten also das Verdrängtwerden aus den Synagogen voraus.

[17] Hier ist der Einfluss von 1Kor 1,22 zu spüren.

[18] So wird dem verdienstvollen Werk von H. SCHRECKENBERG: *The Jews in Christian Art* (*Das Judentum in christlicher Kunst*, engl. 1998) in einer Rezension im *Jerusalem Post Magazine* 5.6.1998 entgegen gehalten: „Yet Schreckenberg cannot bring himself to condemn the Gospels as antisemitic tracts." Für eine abgewogene, die Probleme deutlich aufzeigende Stellungnahme s. A. REINHARTZ: „The grammar of hate in the Gospel of John," in: Labahn u.a., *Israel und seine Heilstraditionen* 417–427, bes. 418: „(...) the contradiction between the commandment to love and the incitement to hate belongs not only to later interpretations of the Gospel but also to the text itself." Das lässt sich für den kanonischen Text (Joh II) mit exegetischen Mitteln nicht abweisen (*pace* Klaus Wengst – unten 12.3.).

10.6.4 Die Frontstellung gegen das Judenchristentum

Am schärfsten ist bei alledem – was bisher meist übersehen wurde – die dt-joh. Front gegenüber dem Judenchristentum, bes. in 8,30–59 (bei § 44). Mit ihm müssen unsägliche Streitereien vorgefallen sein, von denen wir freilich wenig Konkretes erfahren, weder im Neuen Testament noch außerhalb. Ihre Anlässe werden in den Augen der Heidenchristen so nichtig gewesen sein, wie sie in denen der Judenchristen die Welt bedeuteten; es ging doch wohl um den Gehorsam gegenüber der Tora. Es wird der Bruch der Gemeinschaft aus rituellen Gründen gewesen sein, wie in Gal 2 – wo nicht einmal Petrus in der Lage ist, die Flügel der Gemeinde zusammenzuhalten (vgl. unten zu Joh 21,15–23 = Anhang II).
Die Folgen dieser Frontstellung, wie sie sich in den Zusätzen äußert, reichen weit. Die irenische Symbolik der Szene unter dem Kreuz (§ 91) wird überdeckt bis zur Unverständlichkeit. In seiner Rezeption hat das Joh eine Entwicklung forciert, die in konstantinischer Zeit das Judenchristentum selbst in seiner „nazoräischen" Variante, die theologisch unauffällig, halachisch aber in manchem noch jüdisch war, marginalisierte und schließlich zum Verschwinden brachte. Man wollte keine Kirche „aus Juden und Heiden" mehr sein.[19]

10.6.5 Die deterministische und die dualistische Verschärfung. Der Zug zu Radikalität und Gnosis

Eine der Verständnishürden des Vierten Evangeliums in seiner Endgestalt ist bei alledem doch jüdischen – genauer: jüdisch-apokalyptischen – Ursprungs: der Determinismus des Heils. Dieser wird nun ausgebaut in einer Richtung, die wir oben (4.8) als beginnende Gnosis gekennzeichnet haben. Bultmann, der den Dualismus in diesem Evangelium für ursprünglich hielt, hat sich mit dieser inhaltlichen Annahme (die einer Lieblingsthese der damaligen Religionsgeschichtlichen Schule entsprach) den Weg zur Durchführung seiner Schichtenanalyse verbaut.
Die Nähe zu apokalyptisch-jüdischem (und letztlich persischem) Dualismus ist deutlicher bestimmbar, seit wir die Qumran-Schriften kennen (bes. 1QM).[20] Diesen umzuwandeln in einen Dualismus zwischen *Ioudaioi* als Teufelskindern (8,44 § 44) und den Anhängern Jesu und Schafen des Guten Hirten, ist eine von vielen Polemiken des Christentums gegen seine Ursprünge. Paulus hat dergleichen in Rom zu bekämpfen versucht (Röm 11,13–24); Johannes in Ephesus tut es sanfter (1,47; 4,22), wie seine Art ist, und mit entsprechend geringem Erfolg.
Die Vergrundsätzlichung des Licht-Finsternis-Gegensatzes in der Form, dass der gesellschaftliche, ja vielleicht sogar der kreatürliche Kosmos nunmehr als

---

[19] Dies gilt, auch wenn das in der Kirche der Santa Sabina in Rom noch immer groß auf der Rückwand steht: *ecclesia ex circumcisione* und *ecclesia ex gentibus*. Vgl. Siegert, „Judenchristentum" 121 (nach S. Mimouni).

[20] Ein Zeitdenkmal hierzu, Versuch einer Bewältigung, ist die Dissertation von G. Baumbach: *Qumrān und das Johannes-Evangelium. Eine vergleichende Untersuchung der dualistischen Aussagen der Ordensregel von Qumrān und des Johannes-Evangeliums mit Berücksichtigung der spätjüdischen Apokalypsen* (AVTRW 6), 1958. Sie hat nur für das Joh II Gültigkeit. Jörg Frey hat in Frey/Schnelle, *Kontexte* 117–203 die Eigenart dieses Dualismus gegenüber dem der Qumran-Schriften gebührend kontrastiert.

„im Bösen liegend" angesehen wird (1Joh 5,19) und einen bösen „Herrscher" hat (Joh II 12,31; 14,30; 16,11), arbeitet jener gnostischen Ablehnung der Welt und ihres Schöpfers vor, vor deren anderer Konsequenz, der Leugnung der Inkarnation, der Senior schon gewarnt hatte (2Joh 12). Das wiederholt man zwar in der Johannesschule (1Joh 4,1-6), merkt jedoch nicht, dass man die Basis dafür hat schmal werden lassen.

Ansätze zur Gnostisierung hatte die mystische Sprache des Joh I geboten, z.B. schon in ihrem sehr pointierten Gebrauch des Verbums γινώσκειν von 1,16 (§ 2) bis hin zu Stellen wie 17,25 (§ 75).[21] Viel ausgenützt wurde auch die eigentümliche Verwendung von πλήρωμα in Joh 1,16 (vgl. Kol 1,19; 2,9), nachmals gnostischer Gegenbegriff zur „Welt". Natürlich ist auch der Licht-Finsternis-Gegensatz weiterer Verschärfung fähig: Was erst ein konträrer Gegensatz war (eine Polarität also, in der es Übergänge gibt - man nehme nur Nikodemus), wird zum kontradiktorischen Gegensatz im Sinne eines simplen Ja/Nein.[22]

Eine weitere Komponente zur Gnosis wird nun vom Joh II zur Verfügung gestellt in der Reflexion auf ihr negatives Gegenstück, die Unkenntnis, begriffen als Fatalität. Gnosis steht und fällt mit einer Theorie des Bösen, einem mythologischen Himmel als Gegensatz hierzu und einer Absage an einen Gott, der sich geschichtlich offenbart. Vor allem die erste Vorleistung ist in den dualistischen Zusätzen des Joh II ein Stück weit enthalten. Was im Joh I noch „Finsternis" hieß, aber nicht machtgeladen war, sondern eine Art Widerstand (oder Unfähigkeit), wird zur widergöttlichen Macht.

Freilich, auch hier ist die Rezeption von ihren Auslösern zu unterscheiden. Dass dieser „Herrscher" im Joh II eher noch politisch als kosmisch gedacht ist, ist immerhin noch kein Gnostizismus. Noch in der Apk ist sein Sitz in „Babylon" (Rom). Sollte die Identifikation dieses Monstrums mit Hadrian sich bewahrheiten, erweist sie sogar einen gewissen, aber partiellen, Antignostizismus des Joh II. Die Gefahr war anscheinend erkannt worden, und man begann gegenzusteuern, u.z. im Kernbereich christlicher Lehre: 19,35 (bei § 93) bekräftigt zusätzlich zu seiner Perikope den körperlichen Tod Jesu. Das Ernstnehmen der Inkarnation wird zum Kriterium. Vgl. 1Joh 4,2 als Verstärkung von Joh 1,14.

Nun hatte das Joh I in seinem Bericht vom Tod Jesu einen nicht leidenden Christus gezeichnet, was den nunmehr entstehenden Doketismus erleichterte; das war nicht mehr zu korrigieren. Das Joh II und vollends seine Rezeption hat stattdessen der bösen Macht jene zunehmend mythischen Konturen gegeben, die dazu führten, den Gott Israels und Gott der Schöpfung mit jener Macht zu identifizieren. So ist nicht nur ein antijüdischer, sondern auch ein gnostischer Makel geblieben - beides gute Gründe, um rückzufragen, was die Botschaft des Seniors, die unverzerrte, in ruhigeren Tagen gewesen war.

---

[21] Gewisse Autoren des 19.Jh. versuchten die Hypothese, der Gnostiker Menander sei Verfasser des Joh. Diese Auffassung teilt heute vermutlich niemand mehr; aber dass sie überhaupt möglich war, zeigt die Nähe zwischen Joh und Gnosis mindestens in der Sprache. Die Gnostiker sprachen lieber ein johanneisches als sonst ein Idiom aus den Religionen ihrer Zeit.

[22] Dass in dieser Hinsicht das Joh nicht einheitlich ist, entging dem Sensorium eines Bultmann, u.z. schlicht deswegen, weil zu seiner Zeit „radikal" ein Modewort war; man verarbeitete gerade die Brüche, die der verlorene 1. Weltkrieg gelassen hatte und die besonders den national gebunden gewesenen Protestantismus betrafen. Europaweit aber kam der nicht viel sanftere Existenzialismus in Mode.

10.7 Zur heutigen Verantwortung deutero-johanneischer Positionen

Wer die kanonischen Johannesschriften heutzutage auslegen will, muss bereit sein, viele Scherben wegzuräumen. Zweitausend Jahre Erfahrungen mit den Texten haben uns Maßstäbe an die Hand gegeben, die ihre Schreiber noch nicht hatten. Die Feinde, die das joh. Christentum einst hatte, existieren heute nicht mehr, oder jedenfalls nicht als Feinde. Man denke an den unsäglichen Antijudaismus von 8,44 u.ä., man denke an den „Herrscher dieser Welt", jenen Anti-Gott, der einst ehrlich so empfunden worden sein mag, danach aber ein Grundaxiom des Manichäismus wurde, ein auch die Kirche stets begleitender Schatten, der heute in amerikanischen Computerspielen als *Overlord* wiederkehrt – genauso wie der „Antichristus" aus 1Joh 2,18 usw., eingetragen in 2Joh 7, eine Obsession, die so manche Bombe seither hat hochgehen lassen. Prophetien können nicht besser sein als ihre Wirkung.

Das muss man der ganzen einstigen „Weisheit" entgegenhalten, am meisten aber ihrer Verschärfung in der Apokalyptik: Polarisieren ist kein Kunststück. Ungezählte Erfahrungen zwischen Menschen, Familien und Völkern zeigen es. Polarisieren ist kein Kunststück; Differenzieren ist eines. Auch erweist es sich mehr und mehr als nötig, die Emotionalität biblischer Texte mit in Betracht zu ziehen und psychologische Erklärungen, beruhend auf Grundgegebenheiten menschlicher Gefühlshaushalte, zu suchen zur Eindämmung des Irrationalen und unkontrollierter Fehlleistungen.[23]

Mit ihren antijüdischen und dualistischen Akzenten hat die Johannesschule aus dem mystischen Evangelium des Seniors eine Kampfschrift gemacht, gerichtet gegen nahe und ferne Feinde des damaligen kleinasiatischen Christentums und übertragbar auf alle sonstigen Feinde oder vermeintlichen Feinde seither.[24] Der Bruch mit den Judenchristen schlug um in Feindschaft gegen alles Jüdische, und diese wiederum erweiterte sich, nach Konflikten mit der römischen Verwaltung, zur Feindschaft gegen die „Kosmos" genannte hellenistisch-römische Gesellschaft. „Kanonische" Geltung dürfen diese Seitenhiebe heute nicht mehr beanspruchen; hier ist die Exegese genötigt, die Dinge an ihrem Ort und in ihrer Zeit zu sehen und sie auch dort zu belassen. Dies ist unsere Antwort auf Käsemanns viel zitierte Kritik des latenten Doketismus und der Weltdistanz im kirchlichen Johannesevangelium.

Wenn in dem folgenden Kommentar und seinen Beigaben Wertungen auftreten, ist dies übrigens kein zu entschuldigendes Versehen, sondern Absicht und hermeneutische Pflicht. Gewiss, vieles an philologischer Arbeit ist im Geiste der Neutralität zu leisten; dazu ist die Publikation *Der Erstentwurf des Johannes* vorausgegangen. Die Ergebnisse jedoch, die der folgende Kommentar erbringen

---

[23] Nur als Beispiel: Stolle, „Braucht man denn Schuldige" 11f findet an früheren Formen christlicher Frömmigkeit, es werde „angestautes eigenes Aggressionspotential auf jüdische Zeitgenossen abgeladen". Das beginnt wohl schon in 1Thess 2,15f, insbesondere falls Stolles Meinung vom „persönlichen Betroffensein" des Paulus als Jude an dieser Stelle (so S. 6) zu optimistisch sein sollte. Die Johannesschule jedenfalls zählt sich ihren negativen Projektionsflächen, dem Judentum und der Welt überhaupt, nicht zu.

[24] Ich kann mich noch an meinen ersten Leseeindruck vom Joh erinnern, im Konfirmandenalter, anhand der Lutherbibel. Da hat mir die Schroffheit des Joh nicht weniger geschmeckt, als seine Erhabenheit mich beeindruckte.

wird, lassen ihren Finder nicht mehr neutral, so wahr er ein Sensorium hat für Wahrheit und so wahr er Verantwortung empfindet für deren Wirkung. Geisteswissenschaften verwalten Werte[25] – zumal wo es um die Pflege „kanonischer", also von einer bestehenden Religionsgemeinschaft gebilligter, empfohlener, ja für verbindlich erklärter Texte geht. Seit Rudolf Bultmann lässt die Exegese sich die Pflicht der „Sachkritik" nicht nehmen, worunter zu verstehen ist, dass die Heilige Schrift als „ihr eigener Interpret" nur das zu sagen bekommt, wofür Christus kam, lebte und starb. Das und nur das ist die Botschaft jener alten Zeugen aus dem Judentum gegenüber ihrem Volk und der Heidenwelt; der Rest ist Beiwerk, wenn nicht gar Verfälschung. Von hier aus wird die Scheidung der Geister vorgenommen, die Paulus als Charisma zu schätzen weiß (1Kor 12,10) und zu der sogar die Johannesschule selbst auffordert (1Joh 4,1–6).
Es gibt Teile des Alten wie Neuen Testaments, die nur noch religionsgeschichtlich verstanden werden können. Der Johannesschule ist der Kontakt zur „Welt" verloren gegangen. Sie hat es nicht fertiggebracht, den Übergriffen der hadrianischen Religionspolitik mit johanneischer Gelassenheit zu begegnen. *Sie hat auf Stress mit Stress reagiert.* Aus solchen negativen Spitzensätzen der Johannesschule wie „Die ganze Welt liegt im Argen" (1Joh 5,19)[26] nährt sich seither, und bis heute, ein Typ von Frömmigkeit, welche die „Welt" insgesamt als feindlich auffasst und als Material, gerade gut genug, ausgeplündert zu werden. Man versteht sich zwar bestens auf das Erwerbsleben, hält sich jedoch von jeder Verantwortung für öffentliche Belange abseits. In der Verlängerung hiervon liegt jene Politik, die ihre Feinde lieber erschießt, als sie zu verstehen.
Nun gilt glücklicherweise auch im Protestantismus inzwischen der Grundsatz, dass man die Bibel nicht einfach nur zitieren kann, mit irgendeiner Stelle in irgendeine Situation hinein. Ein bisschen Hermeneutik muss schon sein,[27] manchmal auch ein bisschen mehr, und mitunter sogar eine regelrechte intellektuelle Anstrengung, wenn das WORT zeitgenössisch sprechen soll. Gleiches gilt vom Ausräumen von Missverständnissen und Missbrauch in der Vergangenheit. Martin Luther hat als Maßstab der Bewertung und als Relevanzkriterium für biblische Aussagen angegeben, man solle sich an das halten, „was Christum treibet", also was uns die Rolle Christi erläutert und als Angebot nahebringt. In dieser Hinsicht wird der Kommentar die anderen großen Entwürfe im Neuen Testament, v.a. den paulinischen, zum Vergleich heranziehen. Zusätzlich zu den Erfahrungen, die die Kirche mit den joh. Texten machte, ergibt sich so ein theologischer „Kanon im Kanon" schon innerhalb des Neuen Testaments.
Für das Anliegen einer Biblischen Theologie, also einer möglichst nur auf die Bibeltexte gegründeten Dogmatik, dürfte nicht unwichtig sein, dass die Übereinstimmung des Joh I mit den Synoptikern und mit Paulus größer ist als die des

---

[25] Das gilt auch dann, wenn Religionswissenschaft oder Religionsphilosophie sich in den Bereich des Unvergleichlichen, jenseits aller Werte liegenden aufzuschwingen versuchen. Die Weltbezogenheit einer Religion ist allemal auch ihre Wertbezogenheit.

[26] Dieser „Böse" ist im Kontext übrigens Masculinum (V. 18). Er gilt auch als Vater Kains (1Joh 3,12). Vgl. zu 8,44 (bei § 44).

[27] Der Fettdruck von „Kernstellen" in den Lutherbibeln beruht auf einer solchen: Es ist die Empfehlung von solchen Aussagen, die verhältnismäßig wenig kontextabhängig und in vielen Situationen zitierfähig sind.

Joh II, das Jesus ja seiner historisch-jüdischen Basis entreißt: s.u. 12.6 u.ö. im Kommentar zum Zusammenfallen der Analysen Niels Alstrup Dahls an den Synoptikern mit den hier vorgetragenen am Joh I.

Im Sinne dieses Kanons beanspruchte Rudolf Bultmann, auf jahrhundertealte Anfragen der Aufklärung endlich antwortend, für die Bibelwissenschaft das Recht zur Sachkritik. Die Theologie muss in der Lage sein, sich selbst zu kritisieren, u.z. aus ihrer Mitte heraus. Dabei versteht sich, dass die vom modernen Ausleger, der Auslegerin mitgebrachten Voraussetzungen mitreflektiert und ihrem Gegenstand angepasst werden müssen: die von Bultmann gleichfalls geforderte und geübte Kritik des eigenen Vorverständnisses.[28]

So hier. Insbesondere vor dem, was das Joh II über die „Juden" sagt, kann heute nur noch gewarnt werden, unabhängig davon, ob und wie sehr man es auf diejenigen bezieht, die sich selbst heute als Juden verstehen. Wie die Joh-Rezeption zeigt, ist das 2.Jh. die Meerenge zwischen der Skylla der Judenfeindschaft und der Charybdis des Gnostizismus gewesen, und bis in neueste Zeiten scheitert manches theologische Schifflein an dieser Stelle. Große Leute wie Adolf v. Harnack sind an beiden Stellen angeschrammt.

Was keiner Nachahmung mehr empfohlen werden kann, ist schließlich noch die dt-joh. Mitteilungsstrategie. Das Mysterium der Inkarnation sei von der Konfusion seiner Darbietung sehr wohl unterschieden! Der Kritik verfallen nicht minder diejenigen Autoritätsgesten, die sich als hohl erweisen, darunter diejenigen Mittelchen, mit denen insinuiert wird, der hinter dem Evangelium stehende Johannes sei der Zebedaide.[29] Derlei verachtet man heute so sehr (zu Recht), dass man den Namen Johannes lieber ganz streicht (zu Unrecht). Dabei besteht doch ein spürbarer Unterschied zwischen der Selbsteintragung des Lieblingsjüngers als Verbindung zu seiner Gegenwart und den auf den Zebedaiden verweisenden dt-joh. Informationslücken als angebliche Verbindung zur Vergangenheit. Erst letztere ist pseudohistorisch. Geradezu fundamental aber ist der Unterschied zwischen den joh. Mehrdeutigkeiten, die zwei oder mehr Verständnisweisen systematisch verbinden, und den dt-joh. Unklarheiten, die auf den Ausschluss der nicht Verstehenden hinauslaufen.

11. Zum besonderen historischen Wert des Joh I

Zweifel an der Historizität der Evangelien sind so alt wie die ersten Bestreitungen des Christentums.[1] Das Joh, jüngstes von allen, ist *prima facie* keine Dokumentation, sondern ein symbolischer Text, und es ist stärker als die anderen empfängerorientiert. Was aber erst im 20.Jh. klar wurde und was viele noch gar

---

[28] Sie wäre in seinem Fall noch erfolgreicher gewesen, hätte er nicht die rein konjekturale Annahme der damals modernen Religionsgeschichtlichen Schule übernommen, wonach dem Joh ein „hellenistischer Erlösermythos" zugrunde liege. Sie taugt überhaupt nur für den „abgehobenen" und allem Jüdischen fremden Jesus des Joh II. Eine Abkehr von dieser Annahme markieren z.B. die Untersuchungen von Jan-Adolf Bühner seitens der Judaistik und Wolfgang Eckle seitens der Altertumswissenschaft.

[29] Wir sprachen, modernem Empfinden folgend, von „Unverschämtheit" oben 9.8 Ende.

[1] Z.B. Porphyrios bei Eusebius, *D. e.* 3, 5,95f (Rinaldi, *Biblia gentium* S.411). Celsus bereits kri-

nicht glauben können: Es transportiert im fast unveränderten Wortlaut ein durchaus ernst zu nehmendes, in seiner Bedeutung bisher noch nicht gewürdigtes Wissen von den Vorgängen um Jesus – das VNT.
Dieser Umstand lädt ein zu einer differenzierenden Lektüre. Beide Epochen, die des Zweiten Tempels, von der das VNT noch geprägt ist, und die des jeweiligen Berichterstatters sind im Blick; auf beide wird der Kommentar sich richten müssen. Mehr als einmal wird sich dabei zeigen, dass historische Fragen und Sinnfragen eine gemeinsame Antwort finden.

11.0 Ein Wort zur Wunderproblematik

Erzählungen der Bibel oder überhaupt des Orients pflegen voll zu sein von sog. Wundern (unser Wort!), die, weit entfernt, die Berichte zu beglaubigen, sie heutigen Ohren diskreditieren. Noch im 4.Jh. lässt der Redner Libanios v. Antiochien, ein Bewunderer Julians, bei dessen Tod ein Erdbeben eintreten (*Or.* 1, 134),[2] von dem sonst kein Historiker etwas weiß. Wunder-„Berichte" dieser Art wurden nach Bedarf formuliert und sind ornamental und metaphorisch zu nehmen, nicht anders als der Stillstand der Sonne bei der Schlacht im Tale Ajalon (Jos 10,12, prosaisch wiederholt in V. 13). Da ging eben die Sonne nicht unter, bis die Israeliten die Schlacht gewonnen hatten. Eine heute nicht mehr begreifliche Pedanterie hat selbst die Wissenschaft der Astronomie an solche „Aussagen" binden wollen, denn nicht einmal die Exegeten sahen, dass das „Wunder" der Schlacht gegen die Amoriter der Kampferfolg war.
Soviel im Voraus zur angeblichen Aufhebung von Naturgesetzen auch in den Evangelien. Es kann ja wohl nicht sein, dass in biblischen Zeiten die Sonne manchmal stillstand oder gar rückwärts ging (2Kön 20,11; Jes 38,8),[3] und heute nicht mehr. Das muss an unterschiedlicher Wahrnehmung liegen und an unterschiedlichen Erzählgewohnheiten. Es ist skandalös, wie spät die Theologie das zu würdigen anfing (in unserem Kulturkreis eigentlich erst mit Johann Gottfried Herder), und sie ist damit auch noch nicht fertig (vgl. Rückblick, Thema 4). Noch immer haben wir eine Wunderproblematik.
Das kanonische Johannesevangelium - soviel sei vorweg gesagt - ist auffällig arm an solchen Theatereffekten. Die Himmelsstimme von Joh 12,28b-31 (bei § 61) und das Umfallen der Soldaten in 18,6-8a (bei 76) sind schon alles, und sie sprengen ihren jeweiligen Kontext bzw. widersprechen ihm so stark, dass wir

---

tisierte das „Umschreiben" (μεταχαράττειν) des Evangeliums aus seiner ersten Fassung (πρώτης γραφῆς), u.z. „dreifach, vierfach, vielfach" (bei Origenes, *C.Cels.* 2, 27; Rinaldi S. 414).

[2] „Es geschahen Erdbeben, Anzeiger des Unglücks (τοῦ κακοῦ μηνυταί), die von den Städten Palästinas manche teilweise, andere ganz niederlegten." Derlei hat sich zwar, wie der Historiker Ammianus Marcellinus (36, 10,15) berichtet, am 21.7.365 zugetragen; das ist aber mehr als zwei Jahre später (Julian starb am 26./27.6.363), und Ammianus bezieht es auf den Aufstand des Prokopios. *Libanios: Discours*, Bd. 1: *Autobiographie (Discours 1)*, hg. u. übers. J. Martin/P. Petit (Budé), 1979, 246 (z.St.).

[3] Aus dieser Stelle, zu lesen im weiteren Kontext einer Polemik gegen den unter Ahas zwangseingeführten assyrischen Sonnenkult und im engeren Kontext eines Trostworts an König Hiskia, er brauche keine derartigen Kompromisse zu machen, wurde später ein „Argument" für das geozentrische Weltbild, mit dem noch Kopernikus zu kämpfen hatte. Auf Sonnenuhren mit senkrechter Anzeige, die nur die Sonnenhöhe maßen und die es damals gab, ging die Anzeige *jeden Tag* vor und zurück. Darin dürfte das von Jesaja gemeinte Zeichen bestanden haben. Die Erzählung hat es mirakulös vergrößert.

diese Stellen als Zusätze eingeklammert haben, auch wenn bisherige Ausleger das nicht für nötig hielten.[4] Textdetails dieser Art waren ein Mittel der Veranschaulichung, so wie Genealogien nur ein Ausdruck von Gegenwartsverhältnissen zwischen sozialen Gruppen (s. o. 5.2).
Wir werden noch sehen (unten 11.4), dass Johannes weniger als die Synoptiker seine Erzählung nach vorgegebenen Bibelstellen prägt – auch diese sind ja ein Quell an Pseudo-Geschichte, sprich Ornamenten. Was sich Johannes ganz versagt, ist die Zutat irgendwelcher Schauerlichkeiten der Natur. Dinge wie Dunkelheit über der ganzen Erde (Mk 15,33 parr., von Lukas zur Sonnenfinsternis verobjektiviert) und ein sich selbst zerreißender Vorhang (Mk 15,38 par. [Mt]), matthäisch erweitert um ein Erdbeben, das Gräber öffnet und sogar Tote weckt (Mt 27,51–53), fehlen bei ihm. Was wir aber finden werden und einordnen müssen, ist der symbolische Einsatz von Personen. Dieser bedarf einer besonderen Verstehensart, um nicht naiv und vordergründig historisiert zu werden: Diese Arbeit haben wir unter 9.8 schon getan. Doch werden wir jetzt auf ihr aufbauen.

11.1 Das VNT als Basis

Seit Robert Fortna können wir Passagen von hoher Erinnerungsdichte (das VNT) im Joh unterscheiden von solchen, die, symbolisch gemeint, sich auf die Gegenwart des Evangelisten beziehen. Für das Auditorium des Johannes war diese Verschiedenheit nicht so verwirrend wie später, nach der Verschriftlichung. Das ursprüngliche Auditorium nämlich hatte das VNT im Ohr; ja es besaß die Sēmeia-Quelle, wenn deren Schlussansage 20,30–31a (VNT) nicht täuscht, sogar in schriftlicher Form: Da konnte man bei gegebenem Interesse selbst unterscheiden, was die Dazuerfindung des Seniors war. Nur eines musste man als Zutat akzeptieren: das Symbol des Lieblingsjüngers, über welches der Erzähler sich und seine Gemeinde in das berichtete Geschehen einbezog.
Von hier zur historischen Frage. Beginnen wir von hinten: Wenn das unter 6. Gesagte zutrifft, fällt die Veröffentlichung des Joh unter Hadrian. Um hinter die Zeit Hadrians zurückzukommen, etwa in die Trajans, muss man bereits literarkritisch vorgehen und Bestandteile einzeln sehen. Am weitesten zurück kommt man mit dem VNT; dieses werden wir der Zeit des Zweiten Tempels zuschlagen, auch wenn bereits klar wurde (Abschn. 8), dass es bereits auf Griechisch formuliert und nicht nur übersetzt ist. In der Mitte liegt die Formulierungskunst des Johannes selbst, die hochgradig symbolisch sein kann, nicht aus Ereignissen, sondern aus Schriftanspielungen gespeist. Das festzustellen, verlangt Fingerspitzengefühl und detaillierte Bibelkonkordanzen. Es erfordert außerdem eine präzise, konsequent durchgehaltene Terminologie, die geeignet ist, Erzähldetails innerhalb des Textes von vornherein anders zu benennen als die Ereignisse (s. u. 11.3), die einen Text auslösen können bzw. in diesem reflektiert sind.[5]

[4] Sieht man nach, wie die Kirchenväter, etwa Chrysostomos oder Augustin, zu solchen Effekten stehen, so findet man, dass ihre Auslegung sehr scharfsinnig jedem Detail gerecht zu werden vermag, das allerdings im Bereich von drei oder vier Versen. An das Kontextprinzip fühlten sie sich nicht gebunden. Aus diesem Grunde konnte man aus ihren Auslegungen ja auch Catenen herstellen.

[5] Es gibt Ideologien, die, von Saussures idealistisch verengter Semantik herkommend, alles Außertextliche als unerkennbar beiseite schieben. Für ein Beispiel s. 12.2; für de Saussures Vorgabe: Siegert, *Argumentation* 94 f.

So lässt sich also der historische Gehalt einer gegebenen Joh-Passage aus deren Komponenten ermessen (vgl. Abschn. 7):

- das VNT, an Alter und Wert vergleichbar mit Mk und Q (Zeit des Zweiten Tempels);
- das Mk, vor allem in Details und in seinen Paradoxien;
- das Lk als erweiterte Wiedergabe des Mk (sein Sondergut spielt kaum eine Rolle);
- das Mt als erweiterte Wiedergabe des Mk und verkürzte Neuauflage des Lk (auch hier spielt das Sondergut kaum eine Rolle);
- eigene Eintragungen des Johannes, kundig in sprachlichen und geographischen Fragen, kundig aber auch in der Hebräischen und der griechischen Bibel, aus der manches in rein symbolischer Absicht genommen sein kann.

Die Zusätze und Umstellungen des Joh II vermindern den Informationsgehalt der bearbeiteten Texte weit mehr, als sie ihn erhöhen.[6]

11.2 Gezielter Anachronismus im Joh I

Am besten bekannt waren bisher die symbolischen Absichten des Johannes. Für sie stehen der Lieblingsjünger, Nikodemus und, wie sich spätestens ab § 95 erweisen wird, Maria Magdalena, in welcher nicht nur die drei Frauen des Synoptikerberichts zusammenfallen, sondern die Kirche insgesamt dargestellt ist. Typisch ist all diesen Erzählpersonen, dass es sie in Wahrheit gegeben hat; nur was von ihnen erzählt wird, das kann über die kollektive Erinnerung, ja über die Welt des Beobachtbaren hinausgehen (oben 9.8).

Auch hier nun zeigt sich, dass die literarkritische Analyse etwas Richtiges getroffen haben muss; denn solche Personen mit symbolischem Überschuss begegnen nur in Joh-I-Texten, seien es nun frei geschaffene Erzählungen (etwa über Nikodemus), seien es Zusätze zum VNT (etwa als Dialoge). Sie veranschaulichen die Botschaft des Evangelisten. Von ihnen ist also abzusehen, sobald man nach dem historischen Jesus fragt. Historisch sind zwar auf ihre Weise auch diese Texte; doch beziehen sie sich auf die ephesinische Umwelt des Evangelisten.

Louis Martyn hat diesen Doppelaspekt des Joh programmatisch gewürdigt: Das Vierte Evangelium ist ein *two-level-drama.*[7] Was von Jesus erzählt wird, geschieht analog auch in der Welt des Johannes. Die Worte sind so gewählt, dass sie auf beiden Ebenen passen - kein geringes Kunststück. Dieses mochte im VNT insofern schon angelegt gewesen sein, als eine gewisse Abgrenzung gegen die Täufersekte, wie sie in Kleinasien fortexistierte, vermutlich dort schon ausgedrückt war. Für das Joh I jedoch gilt ohne allen Zweifel, dass es auf zwei Ebenen gelesen werden muss und auf beiden sowohl historische wie theologische Aussagen macht.

---

[6] Eine Analogie: Lukanische und matthäische Zusätze zum Markustext haben in der Regel nicht mehr, sondern weniger historischen Gehalt als dieser; sie sind als gewollte Änderungen erkennbar (ein Beispiel gibt § 22). Gleiches gilt vom längeren „Westlichen Text" von Lk/Apg und vom (koptischen) Codex Schøyen des Mt.

[7] Martyn, *History, passim.* Ab S. 32 wird es auch als *Synagogue-Church drama* benannt. Für das Joh II ist zusätzlich an den Konflikt mit der römischen Gesellschaft zu denken.

Es gibt also einen gezielten Anachronismus im Joh I, der aber, hebt man dieses vom VNT erst einmal ab, durchsichtig wird für ein präzises und differenzierendes historisches Verständnis der Worte, sowohl was die Vergangenheit als auch, was die Gegenwart des Johannes betrifft.

Auch im Joh II können noch identifizierbare Anspielungen auftreten (s. o. 6.3 für den „Herrscher dieser Welt").

Manche wünschten sich vielleicht eine größere Nähe des Evangelisten zu den Ereignissen um Jesus, und dass man die aufwändigen hermeneutischen Prozeduren einer Unterscheidung literarischer und zeitlicher Ebenen nicht bräuchte. Indes, die nächsten Beobachter eines Ereignisses sind nicht immer diejenigen, die das umfassendste Verständnis dafür aufbringen. Manchmal ist eine gewisse Distanz von Vorteil und erleichtert den Blick auf das Ganze - vorausgesetzt, dieser wird nicht zwischenzeitlich durch Mythenbildungen verdunkelt. Wir haben gesehen, in wie dichtem Nebel Johannes verschwunden ist; und nicht jeder wird es heute glauben, dass wir ihn doch wieder sehen können. Mit manchem, was er uns erzählt, wird es ähnlich gehen. Johannes durchschaut seine Überlieferung mit einer Klarheit, die jedes Entmythisierungsprogramm vorwegnimmt (vgl. Rückblick, Thema 4). Doch auch das hat man bisher nicht gemerkt, obwohl es zu den größten Reflexionsleistungen des Evangelisten zählt. Der hier gegebene Kommentar wird es zu würdigen versuchen.

11.3 Ereignis und Erinnerung

Ist das bisher Gesagte richtig, so lässt sich das Schema der Überlieferungsschichten bei Bedarf auch rückwärts verfolgen mit der Frage nach den auslösenden *Ereignissen.*[8] Nicht selten wird die Analyse einer VNT-Passage auf ein solches - oder zunächst auch auf ein Bündel von „zusammenerzählten" Ereignissen - hinausführen. Ein Ereignis, zumal ein außergewöhnliches, prägt sich der *Erinnerung* ein;[9] Erinnerung wird *Darstellung* in Worten oder auch in anderer Form, hier aber in Worten. Diese wiederum werden Teil eines komplexen Textes, hier der Jesuserzählung des Seniors sowie dessen, was bei der Verschriftlichung daraus wird. Was hierbei die Erinnerung betrifft, so spricht man von „individueller" und von „kollektiver" Erinnerung; letztere ist ein Vermittlungsprodukt aus individuellen Erinnerungen, die mitgeteilt, dargestellt, ausgetauscht werden: Von dieser Art ist ganz deutlich das VNT und alles in den übrigen Evangelien Vergleichbare. Nirgends sind es Augenzeugenberichte Einzelner.
Wir werden uns über „Faktum" als einen recht „westlichen" Begriff noch Gedanken machen (zum ersten „Zeichen", § 9). Hier mag von Interesse sein, dass auch

---

[8] Die einschlägige Terminologie wird dargelegt, wenn auch auf Englisch, in F. SIEGERT: „On referring to something, meaning something, and truth: A terminological proposal", in: Z. RODGERS (Hg.), *Making History. Josephus and Historical Method* (JSJ.S 110), 2007 (erschien 2006), 27–48. Deutschsprachige Grundlage war v. a. W. KAMLAH: *Logische Propädeutik*, 1968.

[9] Zum Verhältnis von Ereignis und Erinnerung s. z. B. Buber, *Königtum Gottes* 99 f u. ö. Auch die mehr oder weniger fiktionalen und poetischen Texte, die die Bibelwissenschaft z. B. einem „Thronbesteigungsfest JHWHs" zuordnete, können nicht verdecken, dass es außer der zyklischen Zeit der Feste auch die lineare gibt, die der Geschichte; und aus dieser zehren thematisch auch die Poesien, bei all ihrem Reichtum an Motiven.

in den Naturwissenschaften nicht naiv von „objektiven“ Gegebenheiten geredet werden kann. Es ist zwecklos, in irgendeiner Versuchsanordnung Messgeräte laufen zu lassen, die Objektives aufzeichnen; es muss jemand kommen und die Geräte ablesen. Wer das ist, das ist gleichgültig (sofern er oder sie nur die Ausbildung besitzt), nicht jedoch sind Ort und Zeitpunkt des Ablesens gleichgültig. Fakten bedürfen der Feststellung, und diese geschieht stets in Raum und Zeit; das haben selbst die Naturwissenschaften mit der Geschichte gemeinsam.[10] Schon die Gleichzeitigkeit zweier Feststellungen kann in extrem kleinen oder extrem großen Dimensionen schwierig sein, wenn nicht gar prinzipiell ausgeschlossen - ausgeschlossen von der Theorie, nach welcher die Versuchsanordnung gefertigt wurde.

Also: In keiner Wissenschaft gibt es bloße Fakten, sondern sie müssen festgestellt werden, womit wir sie besser nicht „Faktum“ nennen, sondern „Ereignis“. Dieses Wort kommt von „Auge“ („Er-äugnis“), zu Recht: Ohne dass jemand hinschaut, ob mit oder ohne Hilfsmittel, wird nichts festgestellt.[11] Die Feststellung aber hat einen präzisen Ort und eine Zeit, und sie hat Zeugen. Es gibt eine gemeinsame Erkenntnistheorie für Physikalisches und Historisches. Letzterem, wenn nicht sogar beiden, gehört auch religiöse Erkenntnis an.

Darüber hinaus gibt es in der Geschichtswissenschaft eine Reihe von Vorsichtsregeln, bekannt schon seit der Antike,[12] die uns eine Warnung sein mögen gegen jene gerade modischen „postmodernen“ Diskurse, welche die Geschichte als „Konstruktion“ ausgeben wollen. Die Analyse eines Textes, insbesondere wenn man sein literarisches und orales Umfeld hinzunimmt, kann sehr verschieden sein von der Feststellung, was zuvor „geschehen“ sei. Wir vermögen zu sehen, wie Johannes seinen Bericht „konstruiert“ (denn konstruiert, strukturiert, stilisiert, pointiert usw. ist sein Text natürlich). Eben dies aber setzt uns in die Lage, die Bestandteile seiner Konstruktion einzeln zu fassen. Damit wird die Frage nach auslösenden Ereignissen überhaupt erst stellbar und bekommt Aussicht auf kontrollierbare Antworten. Nach solchen zu suchen, u.z. mit aller Vorsicht, das werden wir uns nicht verwehren lassen.

11.4 Der Einfluss biblischer Vorbilder

Die Bibelwissenschaft kennt hierbei noch ganz besondere Vorsichtsregeln. Die Lektüre der Synoptiker, namentlich des Matthäus, macht darauf gefasst, dass die Rückfrage nach den Ereignissen bei einer alttestamentlichen Bibelstelle enden kann: Mt 21,2 lässt in wörtlicher „Erfüllung“ von Sach 9,9 (was zitiert wird) neben dem Reittier Jesu beim Einzug in Jerusalem ein zweites herlaufen, in miss-

---

[10] C. F. v. Weizsäcker, *Große Physiker* 360. Auf dieser Seite ist v. Weizsäcker dabei, die Kluft zwischen Materie und Bewusstsein zu schließen, für die Descartes lediglich die Zirbeldrüse zu benennen wusste (eine pure Verlegenheit) oder derethalben Leibniz' „Monaden“ so rätselhaft isoliert waren.

[11] Natürlich kann auch ein Gewitter in der Wüste, das niemand bemerkte (Hi 38,25f), Auswirkungen haben; doch der *Hiob*-Autor spräche nicht davon, hätte er nicht solche schon festgestellt (ebd. V. 27). Gerade die Wissenschaften, gleich welche, beruhen nicht auf „an sich“ ablaufenden, sondern auf besonders genau festgestellten Vorgängen.

[12] Hier kann man zurückgehen bis zum 12. Buch von Polybios' *Historien*. Implizit ist auch Thukydides sich der Prämissen seiner Arbeit wohl bewusst. Aber erst Polybios benennt sie auch (a. a. O.), nach ihm Dionysios v. Halikarnass, *De Thucydide*, Lukian, *Quomodo historia conscribenda sit* u. a.m.

verstandener Verwörtlichung des synonymen Parallelismus. Ein skandalträchtiger Aufsatz in der *Encyclopedia of Midrash* hat zahlreiche „historische" Aussagen des Neuen Testaments als pure (?) Wiederholungen alttestamentlicher Vorgaben aufgewiesen,[13] was eine Nachprüfung im Einzelfall nötig macht.

In dieser Weise kann auch das VNT, wenngleich auf weniger offensichtliche Art, Details seiner Erzählung der Hebräischen Bibel entnehmen: Zu manchen „Zeichen"-Perikopen werden wir uns fragen, ob hier nicht der Elisa-Zyklus „abgefärbt" hat (§ 10; § 18; Rückblick, Thema 4.2.1), und im Verhör Jesu (18,22f § 79) kehrt ein Konflikt um Micha ben Jimla wieder. Ein Detail aus dem Nomos, und nicht aus der Beobachtung, ist wohl auch der Hyssop von 19,29 (§ 92). Das Trinken Jesu im Folgevers (Joh I) soll dann auch kein Widerspruch zu Mk 15,21 par. sein, wo Jesus das Trinken ablehnt; die Parallele ist vielmehr Mk 15,36 par., wo einer der Soldaten versucht (Imperfekt), Jesus zu trinken zu geben, und Johannes verlängert, er habe es getan. Um die Brücke zu schlagen zu seinem „Es ist vollendet", lässt der Evangelist den sterbenden Jesus den Trank nehmen: Das ist, wie auch die Äußerung selbst, seine darstellerische Freiheit und hat noch nichts mit einer Erfindung von „Tatsachen" zu tun wie etwa jenes Anti-Gerücht einer Grabwache in Mt 27,62–66. Wieweit das – im Prinzip immerhin beobachtbare – Geschehen von § 93 (VNT) dem beigefügten Schriftbeweis geschuldet ist, lässt sich mangels synoptischer Parallelen kaum abschätzen.

> Zum „Beweis" des Berichts hochstilisiert wird es erst durch den Zusatz 19,35, der nicht einmal in allen Handschriften steht.

Noch verblüffender ist der Befund zu 20,25 (§ 99), den „Nägeln" des Kreuzes: Sie kommen aus Ps 22(21),17! Es gibt für sie keinen Bericht als nur diesen, einen Visionsbericht.

Ergebnis: Wo Johannes Eigenes einbringt an Erzähldetails, hat er über das VNT hinaus keine eigene Kenntnis der *Ereignisse*, zu deren Zeit er kaum schon geboren war. Über eigenes Wissen vom historischen Jesus scheint er nicht zu verfügen. Da wo er Ausschmückungen hinzufügt, sind sie auf ihre Herkunft hin durchsichtig. Wohl aber hat er eine selbstständige Kenntnis der *Orte* - mehr als alle anderen - und der *Zeitumstände.*

Aus diesen zieht er gelegentlich seine Schlüsse. An § 22 lässt sich erkennen, wie er Nichtgesagtes im VNT aus eigenem Ermessen präzisiert, um einer allzu kurzen Geschichte mehr Konturen zu geben. Hier ist natürlich Vorsicht am Platze, wie bei den eben genannten Beispielen; mindestens aber erweist sich die Ortskenntnis.

Auf einer anderen Ebene liegen Längungen und Verdoppelungen des Überlieferungsguts zum puren Strecken der Erzählzeit und zu Emphasen: Für ersteres steht

---

[13] R. Price, „New Testament Narrative as Old Testament Midrash". Dieser materialreiche Beitrag ist für den unten folgenden Kommentar durchverglichen worden, ohne dass wir im Einzelnen darauf verweisen würden. Eine gewisse methodische Einseitigkeit, dem Entdeckungsjournalismus nicht unähnlich, ist in einer Rezension im *JJS* 37, 2006, 476–480 (M. Pérez Fernández) mit folgenden Worten umrissen worden: „Nevertheless the distinction between history and story is important. The originality and creativity of the Gospels' narratives do not exclude the real history behinde them: it is prudent to suppose Jesus's acts as the principal motor for creating the narrative. A literary criterion alone is not sufficient to assert that a formally theatrical composition is a pure fiction" (479).

uns die Reise nach Bethanien zu Lazarus (§ 51–56), für letzteres die Parallelitäten im Prozess Jesu: § 79 f wiederholt inhaltlich § 77 f und § 85–88 verdoppelt § 81–84. Solche Dinge wird man sich, nach den Ereignissen fragend, vereinfachen.

Selbst im Bereich der Osterereignisse, deren unverkennbar visionärer Charakter sie historischer Forschung zu entziehen scheint, sind Erfolge möglich. Zu § 96 werden wir sehen, dass der Gang des Petrus an das leere Grab, bisher als Lk 24,12 (S) bekannt, aber in seiner Eigenständigkeit verkannt, sein genaues Pendant hat im VNT-Bestandteil des § 96 – aus dem nur der Lieblingsjünger wegzudenken ist, will man das vorjohanneische Stadium haben. Das ergibt drei, und nicht nur zwei, Bezeugungen des (Anblicks eines) leeren Grabes.[14]

Die Selbsteintragung in das Geschehen als „Lieblingsjünger" jedoch ist rein literarisch: Sie ist einerseits das Pendant zum Apostolizitätsanspruch des Paulus,[15] andrerseits ein Identifikationsangebot an das joh. Auditorium, sich selbst „an Jesu Brust zu legen" (zumal wenn auf johanneische Art Passa gefeiert wurde) und dort zu hören: „Wie mich der Vater sendet, so sende ich euch" (20,21 § 98). In viele Perikopen ist eine derartige Absicht investiert.

> Die Zusätze des Joh II hingegen verfolgen Einzelinteressen, die oft genug vom Hauptsinn der Perikope ablenken und deren historischen Gehalt, wo einer ist, noch mehr verdunkeln. Sie lassen teilweise noch eine gewisse Kenntnis jüdischer Verhältnisse erkennen, teilweise nicht mehr. Mit dem historischen Jesus, den schon Johannes nicht mehr suchte, haben sie nichts zu tun. Die Umstellungen vollends sind wertlos und weniger als das. Dieselbe Kritik gilt von den manchmal ins Wörtliche gehenden synoptischen Angleichungen.

Man fragt sich seit dem (Wieder-)Aufkommen des historischen Bewusstseins in der westlichen Welt, wie Johannes, der Senior, so frei hat schalten können mit einem so wertvollen, ja unersetzlichen Erinnerungsgut. Die erste Antwort darauf ist pragmatisch: So immerhin hat er es erhalten. Doch können wir auch eine weiter gehende Antwort versuchen, bei der die Frage sich schließlich beruhigen mag; es ist diese: Wenn je jemand in des Johannes Gemeinde Interesse hatte an der Frage, *was* von all dem Erzählten sich in Jesu Leben zugetragen hat – ein Interesse, an dem der jetzige Zustand des Textes, das Joh II, heftig zweifeln lässt –, dann brauchte der oder die Betreffende eigentlich nur das eigene Gedächtnis zu befragen, was an Jesusüberlieferungen früher schon verlautet war und was nicht. Im Rückgang auf dieses oft genug gehörte Überlieferungsgut, das VNT nämlich, konnte, wer wollte, schon damals ungefähr so kundig werden wie wir heute mit unseren kritischen Methoden.

11.5 Neue Ansatzpunkte für die Leben-Jesu-Forschung

Bei alledem bietet sich ja nun der Versuch an, durch genaueres Betrachten all solcher Umstände und Vorgänge, die im VNT möglicherweise die Zeit Jesu widerspiegeln, zurückzugelangen bis dorthin. Dies nicht als primäres Ziel, aber

---

[14] Der Zusatz „Anblick" ist durch unsere Definition des „Ereignisses" (oben 11.3) schon gegeben.

[15] Es soll nicht vergessen werden, dass in Ephesus paulinische mit joh. Gemeinden koexistieren.

doch als gegebene Chance. Es besteht einige Aussicht, Nachrichten aus dem Leben Jesu zu gewinnen, die hinter den bisher bevorzugten markinischen nicht zurückstehen, ja sie ergänzen bzw. ihnen ernstliche Konkorrenz machen, je nachdem. Das Joh *ohne die Übermalungen* ist in den entscheidenden Fragen, was etwa das zu Jesus zeitgenössische Judentum betrifft, die Gegner Jesu oder das Datum seines Prozesses und überhaupt den zeitlichen Ablauf seiner öffentlichen Tätigkeit, erheblich genauer als die synoptischen Evangelien.
Freilich ist diese Angabe vergleichend und nicht absolut gemacht. Ein gewisser Schematismus ist auch im Joh I noch abzuheben, ehe wir zu historisch korrekten Daten gelangen. Zu der Szene des Einzugs Jesu in Jerusalem (§ 59), von Johannes auf den Tag genau in der letzten Woche des am 14. Nisan endenden Lebens Jesu datiert, haben uns oben (3.2) schon gefragt, ob sie nicht an einem Laubhüttenfest geschehen sein müsste und mithin die davon abhängige joh. Zeitangabe „Passa der Judäer" in 11,55 (§ 31) in „Fest der Judäer" (nämlich Sukkot) umzuwandeln oder zumindest umzudenken wäre – dies als Korrektur der joh. Chronologie und nur dieser, denn die Synoptiker lassen den Zeitpunkt ganz offen. Wenn man weiß, wie sehr selbst ein Josephus sich mit der chronologischen Einordnung der von ihm angeführten Quellenstücke irren kann,[16] wird man nicht lange zögern, dem Evangelisten, was solche Dinge betrifft, Nachhilfe zu leisten. Das jedenfalls ist historisch-kritische Exegese. Ein *Leben Jesu* wäre aus ihr zu gewinnen, das historischen wie theologischen Rückfragen weit eher standhält, als bisherige Versuche es vermögen.
Wenn man es bedenkt: Johannes, der Senior, der Judäer und nachmalige Ephesier, ist nach allem, was die Quellen hergeben, *der einzige, der das gesamte urchristliche Überlieferungsgut überblickt* und zugleich einer, der es beurteilen kann. Er vermischt die Überlieferungslinien des VNT mit denen der Synoptiker bemerkenswert wenig und lässt Unterschiede lieber stehen – zum Glück für unser heutiges historisches Interesse. In einer Zeit also, wo christliche „Bildwelten" sich aufbauten noch und noch, wahrte Johannes die historische Erinnerung, allerdings ohne sie als solche auszuweisen; danach war nicht gefragt.[17] In diesem Zug schuf er auch Erzählungen aus eigener Erfindung – meist sind es Rahmungen zu Dialogen –, um seinen theologischen Themen darin Gestalt zu geben. Er korrigiert darin gewisse Einseitigkeiten der *sēmeia*-Überlieferung, was die Sichtbarkeit des an Jesus Besonderen betrifft. Er lädt zu einem eher visionären „Sehen" ein (§ 8 usw.).

> Seine Schule verunklart weit mehr, als sie noch präzisieren könnte. Zwar hatte sie z.T. noch Kenntnis von jüdischen Dingen; doch kommt diese nicht mehr aus der Erfahrung, in Judäa zur Zeit des Zweiten Tempels gelebt zu haben. Vor allem aber verzerren die polemischen Absichten nun vieles.

---

[16] Eine Monographie über dieses Thema, welche die Nachlässigkeiten bisheriger Josephus-Lektüre in Frage stellt, ist von Claude Eilers, McMaster University, zu erwarten. Josephus, den man für einen Historiker hält, arbeitet nicht selten nach puren Stichwortanschlüssen.

[17] Einzig das Auditorium des Lukas könnte nach historischer Information oder, vorsichtiger gesagt, nach einer Unterrichtung auf historischer Grundlage gefragt haben. Liest man jedoch die beiden Prologe (Lk 1,1–4; Apg 1,1–5) daraufhin nochmals durch, kommt nur das Anliegen des Lukas selbst zur Sprache („*mir* schien es gut"), und Theophilus hat es nur gefördert, nicht gesteuert.

Demgegenüber sei hier der überraschende Befund festgehalten: *Alles, was man je über den historischen Jesus wusste, wusste Johannes.* Er kennt seine eigene Überlieferung wie auch diejenigen der anderen Christengemeinden. Das paulinische Christentum hatte er nebenan, und die synoptischen Darstellungen kannte er aus der Lektüre. Wichtig ist nun, von Satz zu Satz zu ermessen, was er woher hat. Genau dazu dient hier der literarkritische und redaktionskritische Ansatz.
Mit einer die Quellen differenzierenden und sie einzeln würdigenden Lektüre seines Evangeliums, wie sie hier vorgenommen wird, versetzen wir uns in den Kenntnisstand, der dem Senior eigen war als Glied einer Generation, in der alles Wissen über Jesus Zeit gehabt hatte, sich in der mündlich wie schriftlich kommunizierenden Christenheit auszubreiten. Nach ihm kommt kein neues Wissen mehr zutage, von wenigen herrenlosen Logia (bes. im *Thomasevangelium)* abgesehen. Wir sind näher an einem *Leben Jesu,* als wir je waren - näher als vor hundert Jahren Albert Schweitzer ahnen konnte. Ja, mehr: Unser Wissen über Jesus nähert sich damit, was die äußeren Ereignisse seines Lebens betrifft, der Vollständigkeit -

> ungeachtet der dt-joh. Hyperbel in 21,25, deren Erfüllung rein quantitativ keine Frage ist; doch qualitativ hat sie kaum einem historischen Wissenszuwachs mehr gebracht.

Denn wenn es stimmt, dass die öffentliche Wirksamkeit Jesu nicht viel länger dauerte als 1 Jahr - in diesem müssen z. B. alle sieben „Zeichen" liegen, und sind doch großenteils Sammelgeschichten, wie sich noch zeigen wird -, dann ist, was wir an Taten von ihm erfahren, eine erstaunliche Menge. Es ist mehr, als wir z. B. von Shakespeare wissen, und jedenfalls charakteristischer. Verteilt man den sonst erhaltenen Logien- und Anekdotenstoff mit auf diese Zeit, so verging der Jüngerschaft - mögen es nun sieben oder zwölf oder mehr Personen gewesen sein - keine Woche ohne eine Überraschung.
Der Versuch wäre vielversprechend, am chronologischen Faden des Joh das gesamte Wissen der Evangelien aufzureihen, um ein historisch plausibles Bild der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu entwerfen.[18] Nunmehr könnte, von datierbaren Johannes-Texten unterstützt, ein *fourth quest* nach dem historischen Jesus einsetzen.[19]

11.6 Dogmatische Bedenken

Wenn unser Wissen vom historischen Jesus sich nunmehr bereichert, so kann dieser Gewinn durchaus seine problematischen Seiten haben. Jesu Denken als das eines Galiläers und Juden des 1.Jh. war zeitgebunden. Diejenige Reich-Gottes-Erwartung, die er weckte und ja wohl selbst auch hegte, hat sich nicht erfüllt. Die Kritik eines Hermann Samuel Reimarus wird uns in einem Kapitel über Ju-

---

18 Der Schreiber dieser Zeilen würde sich freuen, wenn ihm darin jemand zuvorkäme.

19 Als „erste" Suche nach dem historischen Jesus bezeichnet man diejenige der Liberalen Theologie des 19./20.Jh., der Albert Schweitzer ein Ende setzte; die „zweite" kommt aus dem Widerspruch der Bultmann-Schule gegen die Vergleichgültigung dieser Frage, und als *third quest* zählt bislang die v. a. in den USA beheimatete Darstellung des historischen (vorkirchlichen, vorchristlichen) Jesus anhand der Quelle Q.

das (Rückblick, Thema 7) noch beschäftigen. Es *kann* dahin kommen, dass ein historisch besser bekannter Jesus uns inhaltlich, von seinen Anliegen her, ferner rückt.

Glücklicherweise ist die Frage nach einem „messianischen Selbstbewusstsein" Jesu auch im Joh nur von geringer Relevanz. Gerade hier ist nicht „Messias", sondern *logos* der Oberbegriff über das, was Jesus brachte. Das mit klugem Bedacht und mit theologischem wie historischem Recht. In all den alten Erinnerungen, die wir zu fassen bekommen, ist nie Jesus es, sondern sind es andere, die ihn als „Messias" oder „Sohn Davids" anreden. Das Joh geht so weit, auch die Reich-Gottes-Erwartung von außen an Jesus herantragen zu lassen (3,3 § 15, einzige Stelle), womit eine starke Dissoziation hervorgebracht wird zwischen dem, was man von Jesus erwartete, und dem, was er brachte. Klaus Haackers Vermutung dürfte Recht haben, Jesu Selbstverständnis sei „in hohem Maße von den Traditionen über die Anfänge Israels bestimmt gewesen (...), während im engeren Sinne ‚messianische' Anknüpfungen an das spätere Königtum unbetont blieben. Sie rückten erst nach Ostern in den Vordergrund",[20] also durch Gemeindebildungen, die sich, wie Haacker weiter sagt, an der Nathan-Weissagungung (2Sam 7,12) orientierten.

Die Reich-Gottes-Erwartung scheint es gewesen zu sein, die einen Judas in Bewegung setzte. Deren politisch-nationale Seite auszublenden (Joh 18,36a § 82), mag im Rückblick berechtigt sein, ja notwendig; wie weit sie im Denken Jesu enthalten war, mag vorerst offen bleiben. Die Tat des Judas und das Schwert des Petrus könnten mehr Recht an sich haben, als man ihnen zutraut. Doch haben die Evangelisten insgesamt sich das Recht genommen, der Sprache, deren Jesus sich bediente, neue Sachbezüge zu geben. Die Synonymie zwischen „Reich Gottes" und „Leben (*zōē*)", die wir anhand von Joh 3,3 (§ 15) aufweisen werden, ist ihnen allen die Brücke zur Verallgemeinerung; keiner haftet mehr am Land Israel. Nicht was Jesus dachte, ist Inhalt der christlichen Lehre geworden, sondern was er tat bzw. erlitt. Die Worte Jesu sind, schon weil wir sie nur auf Griechisch haben, kirchliche Formulierungen; und der eben genannte Gesichtspunkt war dabei leitend: auszudrücken, was Jesus „für uns" tat und was er ist. Man nehme nur einen Programmsatz wie Mk 10,45! Letztlich sind die Jesusworte auch der Synoptiker, Q eingeschlossen, Kerygma-Formeln, gerahmt von Situationen eines schematisch gewordenen Lebens Jesu.

Hier ist nun dem vierten Evangelisten zu danken, dass er uns ein detaillierteres, chronologisch wie geographisch immerhin (mit Retuschen) mögliches Leben Jesu liefert und dass er uns Jesu Publikum und auch seine Gegner sehr genau und historisch vollkommen plausibel darstellt. Doch bleibt gerade bei ihm der Kerygma-Charakter der Jesusworte auffällig. Gerade er, der Hebräisch und Aramäisch mindestens so gut beherrscht wie Griechisch, bietet uns keine *ipsissima verba Jesu*.

Das Wenige, was uns in den Evangelien als *ipsissima vox Jesu* geliefert wird, auf Aramäisch, steht sämtlich bei den Synoptikern, mit gelegentlicher Verstärkung bei Paulus: Es ist das *Abba* der Gebetsanrede (im Joh hingegen nur Griechisch: πάτερ 11,41; 12,27 f; 17,1 ff) und der Verzweiflungsruf am Kreuz Mk 15,34, den das Joh weder übernimmt noch übersetzt, sondern *er*setzt. Aramäisch sind Anre-

---

20 Haacker, „Ewiges Heil" 312 (Schluss).

den an ihn: *rabbi*, *rabbuni*, auch das von Dritten kommende *Messias* (1,41 § 6; 4,25 § 33). Das Partikulare, das Regionale und Nationale bleibt also ganz auf Seiten derer, an die der Logos sich wendet.

Das führt uns auf folgenden theologischen Schluss: Ist der Glaube auch unabhängig von historischen *Beweisen*, so ist er doch nicht unabhängig von historischen *Informationen*, er müsste denn Gnosis werden. Irgendeine Auffassung von Jesu Person und Wirken impliziert auch die abstrakteste Dogmatik, und je mehr diese mit dem historisch Fassbaren übereinstimmt, umso besser. Hieraus ergibt sich die Berechtigung historischen Fragens in der neutestamentlichen Wissenschaft, darüber hinaus aber auch eine gewisse Glaubensregel: Was Jesus dachte, war zeitgebunden und ist von der Apokalyptik mit ihren heute nicht mehr zu leugnenden Irrungen (Rückblick, Thema 7) kaum zu unterscheiden. Vielmehr ist es Jesu besonderes Gottesverhältnis, dessen Übertragung auf die Jünger gerade im Vierten Evangelium ausdrücklich reflektiert wird (z.B. § 8.61.65–75.98f); auch die Übersetzung von *abbā'* in griech. πάτερ zielt in diese Richtung. Maßgeblich ist Jesu Verhalten und ist seine Person, verstanden als eine Geste oder Zeichenhandlung Gottes. Das lehrt uns nun gerade der historisch bestinformierte der vier Evangelisten.

12. Zur Anlage dieses Kommentars

12.1 Wozu kommentieren?

Der Zweck dieses Kommentars besteht darin, all das zu benennen und auch nachzuweisen, woran ein heutiges Auditorium, im Gegensatz zum ursprünglichen des Johannes, nicht denken würde. Nicht nur die *De*notationen der Worte sind zu klären, ihre Bezugnahmen auf heute z.T. nicht mehr Vorhandenes, sondern v.a. die sog. *Kon*notationen, also der Anspielungsreichtum. Gerade auf dieser Ebene vermag das Joh Zeitloses zu sagen; die Ich-bin-Worte bestehen überhaupt nur aus Konnotationen.

> Im Übrigen sind Missverständnisse zu beheben, die die Johannesschule teils absichtlich, teils unabsichtlich erzeugt. Der nach einer unpassenden Antwort sich umdrehende Jesus z.B. von Joh 12,32–36 (das ist eine Predigtperikope!) wird, um im Bild zu bleiben, entweder gehen gelassen (V. 36) –

oder er dreht sich zurück (hier § 61f), ein sehr viel sanfterer Rückzug aus der Öffentlichkeit).

12.2 Hermeneutische Prämissen

Textgrundlage ist die neueste (27.) Auflage des *Novum Testamentum Graece* von Aland u.a. Die wenigen Stellen, wo der folgende Kommentar davon abweicht, sei es mit, sei es ohne Zuhilfenahme einer Apparatlesart, sind in Anmerkungen zur Übersetzung des joh. Textes direkt angegeben.[1] Dieser Text wurde neu ge-

---

[1] Dass darüber hinaus auf textkritischem Gebiet noch manches zu holen wäre, wird hin und wie-

ordnet nach den hier entwickelten Kriterien, und er wurde zum Zwecke einer kontinuierlichen Lektüre ins Deutsche übersetzt.

Das Hauptaugenmerk des Kommentars gilt diesem johanneischen Entwurf (Joh I), so wie er hier rekonstruiert wird. Für diesen ist die hier vorliegende Arbeit der Erstkommentar. Das, was der Text an vorjohanneischer Tradition einschließt (VNT), ist in besonderer Schrift wiedergegeben und wird auch in dieser besonderen Schrift kommentiert.

> Die jüngeren Zusätze hingegen, die das Joh II ausmachen – im Text wie im Kommentar sind sie eingerückt – werden hier nur beiläufig beachtet, in dem Maße, wie es lohnend erschien für eine Wahrnehmung der sich verschiebenden Perspektiven. Für das Joh II kann auf die bestehenden Kommentare verwiesen werden.

Nachdem die *historischen* Prämissen dieses Kommentars in Abschnitt 4–6 ausführlich dargelegt wurden, bleibt noch das philosophische, im engeren Sinn „hermeneutische" Problem zu bedenken, dass dies in mancher Hinsicht Prämissen und Ergebnisse zugleich sind. Es sind Rückschlüsse aus bisherigen Arbeitsversuchen mit dem Drei-Schichten-Modell, die sich als Eingaben in den hermeneutischen Zirkel bewährt haben. Natürlich wurden sie dabei im nötigen Maße modifiziert, wie jede Eingabe in den Zirkel, wo immer sie stattfindet. Historische Forschung beruht immer schon auf dem allen Geisteswissenschaften gemeinsamen hermeneutischen Zirkel. Der sei von Zirkelschlüssen, einem logischen Fehler, wohl unterschieden! Immer kann erst die Brauchbarkeit, wenn nicht gar Evidenz, des Ergebnisses die Prämissen rechtfertigen. So haben ja auch im folgenden Hauptteil dieses Buches Übersetzung und Kommentar sich gegenseitig bedingt und unendlich oft modifiziert.

Nun ist gerade das Joh I in sich ganz ausgeprägt ein Hin und Her zwischen zwei Epochen, der Jesu (der man vereinfachend das VNT zuschlagen kann) und der des Verfassers und seines Auditoriums. Dies beschrieben zu haben, ist das anerkannte Verdient von Louis Martyns *History and Theology in the Fourth Gospel*, einer Untersuchung, die konsequent das Joh auf zwei zeitlichen Ebenen zu lesen lehrt, der des Erzählten einerseits und der des Erzählers andrerseits. Alle besseren Kommentare versuchen das, doch kranken sie an der Unentschiedenheit, was sie als des Erzählers Welt ansetzen sollen. Ephesus – aber wann? Judäa – aber aus welchem Blickwinkel? Martyns Analysen nehmen bei aller noch vorhandenen Unschärfe schon manches vorweg.

Das Experiment, das mit diesem Buch gemacht wird, besteht darin, zu zeigen, dass jedes der joh. Rätsel *auf derjenigen Textebene, wo es liegt, seine Antwort findet.* Dies flächendeckend zu erweisen, nichts Geringeres als das ist der Zweck des folgenden Kommentars.

Nicht selten werden alternative Antworten angeboten werden; Antworten sind es aber stets. Auch so wird die Forschung in Zukunft noch viel zu tun bekommen und wird durch die hier angebotenen Lösungen alter Probleme keineswegs ar-

---

der angedeutet, v.a. nach den Vorarbeiten von Wellhausen und Merx. Insbesondere der syrische Codex vom Sinai, eine vor der Peschitta schon gefertigte Evangelienübersetzung, liefert – unter vielem Unbrauchbaren – höchst merkwürdige Lesarten, die dem entsprechen, was man vom Joh I, ja auch vom VNT erwarten möchte.

beitslos werden. Die eventuellen Voreiligkeiten dieses Kommentars – ist er doch der erste zu diesem Text – dürften dem Unternehmen als solchem nicht ernstlich schaden, versteht es sich doch als Eingabe in denjenigen hermeneutischen Zirkel, der die Bibelwissenschaft im Ganzen ist.

Was noch Zirkel betrifft: Vieles, was als „semiotische" Exegese Neuheit beansprucht, ist zirkulär in einer inakzeptablen Weise, nämlich zirkulär in sich und befangen in der Selbstgenügsamkeit eines ahistorischen Systems. In ein solches kann man immer noch ausweichen, wenn die Fragen zu schwer werden und der Eindruck entsteht, Gott lasse sich in der Geschichte nicht finden. Ein Extrem ist Louis Marin, der z. B. in einem Kapitel über Ortsnamen in den Evangelien sagt:[2] „Man muß die Toponyme als Eigennamen *beseitigen*, sie übersetzen, ihnen Gattungsnamen substituieren, die auf Anhieb den Weisungen des allgemein signifikanten Systems ohne Schwierigkeiten gehorchen und die eine Kommmunikation der Erzählung erlauben, ohne Trägheit, ohne ‚Lärm' und Verzerrung." Die Bezüge auf Konkretes in Raum und Zeit werden also programmatisch aufgegeben. Das ist gegenüber Philon von Alexandrien und seinen Allegorisierungen kein Fortschritt, höchstens dass textinterne Beziehungen und Querverweise in dieser Art von Textanalyse eher beachtet werden.[3] Derlei „Exegesen" liefern bestenfalls Teilergebnisse, die es nötig haben, in ein Gesamtverständnis, u.z. ein historisches, des Textganzen integriert zu werden. Theologisch gesehen, führen sie in den Doketismus, was auch dadurch nicht akzeptabler wird, dass sie uns als Vollendung der „existenzialen" Interpretation angeboten werden. Das kann nicht stimmen; eine *Ent*geschichtlichung des Wortes Gottes kann nicht die richtige Grundlage sein zu seiner *Ver*geschichtlichung.

Im Folgenden also lassen wir uns auf den „Lärm", nämlich das Hintergrundgeräusch der Geschichte durchaus ein, was absolut kein Hindernis sein soll gegen die Wahrnehmung struktureller, textinterner Feinheiten, im Gegenteil: Deren manche gewinnt jetzt erst ihren Zweck wieder. M.a.W., wir nähren hier nicht das „kollektive Imaginäre", dem man Religion so gerne zuschlägt, sondern wir treiben Geschichtsforschung. Methodisch bedeutet dies den Rückgriff auf das alterprobte Handwerkszeug der historisch-kritischen Forschung und den Verzicht auf alle Attraktionen „postmoderner" Diskurse – so sehr auch die historisch-kritische Arbeitsweise, einst *größter* gemeinsamer Nenner der Geisteswissenschaften, derzeit am Schwinden ist (bis hinein in die Forschungsfinanzierung). Wir bleiben beim Methodenarsenal des Neuhumanismus und damit bei

---

[2] L. Marin: *Semiotik der Passionsgeschichte* (frz. 1971), hg. E. Güttgemanns, 1976, S. 38 (Hervorhebung original). Mit Personen verfährt er nicht anders. Ein anderes Beispiel ist D. O. Via: *Die Gleichnisse Jesu* (engl. 1967) (BEvTh 57) 1970, beruhend auf der These, der Gegenstand oder übersetzbare Inhalt der Gleichnisse sei ein Existenzverständnis" (144). Von einer Wahrnehmung der ursprünglichen Sprechsituation wird „methodisch" abgesehen. Die unbelegte Vermutung hinter derlei Bemühungen ist, dass ein von geschichtlichen Bezügen unbelasteter Erzähltext eher ein „wirkendes Wort" in die Gegenwart hinein sein könne. Da wird die Kunst nicht gesehen, mit der die Evangelisten insgesamt, am meisten aber Johannes, Vergangenheit darstellen und Gegenwart meinen.

[3] Aber auch hier muss verwundern (um beim Beispiel zu bleiben), dass der gegenseitige Bezug der beiden σουδάριον-Stellen (Joh 20,7 < 11,44) nicht erwähnt wird. Dieses Stichwort wäre der Schlüssel zur joh. Ostergeschichte, über den Lieblingsjünger seinen Lesern zugereicht, und Marin bemerkt es nicht.

den Idealen des klassischen Humanismus und letztlich des alexandrinischen Museums.

Was auf jeden Fall vermieden werden soll, ist das eingangs schon abgelehnte Flickwerk der gegenwärtig üblichen Auslegungsweise. Luther sagte einst zu dem „harten Knoten" im *Hebräerbrief*, der scheinbaren Ablehnung einer zweiten Buße,[4] derethalben er ihn in seiner Bibel so weit wie möglich nach hinten rückte, man könne immer eine Glosse darauf machen, er wisse aber nicht, ob's genug sei. Er hat Recht: Lokale Lösungen taugen nichts, solange eine problematisch wirkende Stelle gehindert ist, ihren Sinn zu entfalten *innerhalb des Textes, dem sie angehört.*

Dessen Wiedergewinnung bedurfte hier der kritischen Philologie sowie all dessen, was an textexternen Informationen greifbar ist, in gleichfalls kritischer Sichtung einem Zirkel, wie eben gesagt, und zwar jenem, in welchem die Geschichtswissenschaft auch arbeitet. Krister Stendahl sagte zuversichtlich: „Suchet als erstes nach der ursprünglichen Bedeutung, und alles andere wird euch zufallen".[5] Das ist richtig als Appell an ein historisches Verstehen, welches aber im Falle des Joh I (zu schweigen vom kanonischen Text) das Ergebnis bringt, dass der Text ein Brückenschlag ist zwischen zwei höchst verschiedenen Zeiten, also auf zwei Ebenen rezipiert werden muss. Dies gilt selbst und gerade nach dem Ausscheiden jener dritten, auf der die Zusätze liegen (das Joh II). Mit ihr werden es drei.

Besser ist ein klares Ergebnis, wenn auch ein kompliziertes, als viele unklare und auch komplizierte. Gerade im Hinblick auf die Erforschung des Johannesevangeliums kann das Wort von Francis Bacon als Motto dienen: *Citius emergit veritas ex errore quam ex confusione.*[6]

12.3 Zur Auslegungsgeschichte und älteren Forschung

Die ältesten Auslegungen sind im Falle der Bibel die Übersetzungen. Sie sind wertvoll wegen eines Vorteils, der nie mehr wiederkehren wird: Sie kommen von Leuten, die diese Art von Griechisch noch sprachen. – Zu Vergleichen der alten Bibelübersetzungen wurde jeweils nur *eine* Ausgabe benutzt, und auch das nur kostprobenartig und zum Anzeigen, wo das Weitersuchen sich lohnen müsste. Die gut dokumentierte, auch monographisch schon fleißig durchgepflügte Auslegungsgeschichte – von den frühen Gnostikern über Augustins gedankenreichen Kommentar bis zu Luthers Würdigung des Joh als des „eigentlichen rechten Hauptevangeliums" – ist nur in Stichproben berücksichtigt; sie ist allemal Auslegung des Joh II und nicht des hier interessierenden Erstentwurfs. Für die Zwischenzeit zwischen der patristischen Tradition und der historisch-kritischen Forschung mussten die auch nur stichprobenartig gehaltenen *Notae philologico-*

---

[4] Hebr 6,6; 10,26f; 12,17. Die Lutherstelle ist WA.DB 7, 345. – Oben unter 7.2 ist zu diesem Detailproblem, das mit der Datierungsfrage und der Frage nach den Varianten des frühesten Judenchristentums eng verbunden ist, ganz nebenbei eine Antwort abgefallen.

[5] K. STENDAHL: *Der Jude Paulus und wir Heiden*, 1978, 53.

[6] „Rascher ergibt sich die Wahrheit aus dem Irrtum als aus der Verwirrung": *Instauratio magna* (1620), „Novum Organum", Buch 2, Aphorismus 20, Anfang. Im Kontext wird der Begriff des „Feuers" aus der wissenschaftlichen Diskussion als unklar und unbrauchbar entfernt und „Wärme" definiert als Bewegung, der ein Hindernis entgegensteht.

theologicae von Theodericus (Dietrich) Hackspan (Bd. 3, Altdorf 1664, 378–483) ausreichen, der sich nicht nur als Kenner der Streitlagen aus der Zeit des Konfessionalismus, sondern v. a. als ausgezeichneter Semitist empfiehlt. Die Arbeit des 19. Jh. ist uns zusammengefasst bei Theodor Zahn; zu neueren s. 2.4.1 und unten 12.6.

12.4 Das judaistische Interesse

Besondere Aufmerksamkeit gilt jüdischen Traditionen, sowohl den semitisch- wie den griechischsprachigen, die hinter dem Joh stehen. Wir wissen ja jetzt, über welche Doppelkultur sein Verfasser verfügte. Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes* (1930)[7] ist im konkreten Aufweis jüdischen Denkens weit über Billerbeck hinausgelangt. Einen anderen, heute wenig beachteten Meilenstein setzte der schwedischen Alttestamentler und Semitist Hugo Odeberg, dem eine gewisse skandinavische Schule folgte (bes. Peder Borgen). Als vielstimmige Fortsetzung des Werkes von Odeberg kann betrachtet werden der Sammelband von Labahn/Scholtissek/Strotmann: *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium* (2004). Ein Geheimtipp ist der Aufsatz von Carmen Bernabé zum *Hohenlied* bei Johannes (s. Rückblick, Thema 1.2.4). Fast alles, was diese Arbeiten beitragen, ist in derjenigen Schicht wiederzufinden, die wir hier Joh I nennen.
Freilich war und ist unter Judaisten, wo sie an die Bibel herangehen, bisher stets der integristische Ansatz üblich; nur die Rabbinica werden im Fluss beobachtet.[8] Davon lassen wir uns aber nicht einengen, und auch nicht von dem zu engen Bild des antiken Judentums, das sich aus der Bevorzugung der hebräischsprachigen Quellen derzeit ergibt. Klaus Wengsts zweibändiger Kommentar,[9] als Beitrag zum heutigen christlich-jüdischen Gespräch konzipiert, hat in eben diesem Rahmen seine Verdienste; doch akzeptiert er in „bewusster Einseitigkeit" dasjenige Bild, das das moderne Judentum von sich selber gibt. Damit verschenkt er Möglichkeiten, in das christlich-jüdische Gespräch hineinzuhören, *wie es war, ehe es erstmals abbrach* – nämlich in neutestamentlicher Zeit, ehe der Rabbinat seine Gestalt gewann[10] und auch die Kirche die ihre,[11] woraufhin man sich für lange Zeit nur noch „vergegnete".[12] Dass an dem einstigen Austausch ein mehr als antiquarisches Interesse besteht, wird dieser Kommentar zeigen.

---

[7] Dieses Buch, das hier nicht ausgeschöpft, sondern nur empfohlen werden kann, zeugt von einer konkurrenzlosen Kenntnis des palästinischen Judentums (zu welchem Schlatter Josephus hinzuzählt). Nur wird Rabbinisches oft nach einem späten Sammelwerk (dem *Midraš Tanḥumā'*) zitiert, dessen frühere, der Zeit des Johannes näherstehende Vorstufen aufzusuchen dem Benutzer verbleibt.

[8] Ein in dieser Hinsicht interessantes Gespräch Robert Fortnas mit David Flusser hat seinen Niederschlag gefunden bei Flusser, „Eine judenchristliche Quelle". Flusser, der Fortna ein Stück weit entgegenkommt, vermutet dabei jedoch ein völliges Einschmelzen dieser Quelle, keine (wenn auch reduzierte) Konservierung.

[9] K. Wengst: *Das Johannesevangelium*, 2 Bde. (ThKNT 4/1.2), 2000.2001. Hierzu u. a. M. Becker in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 234 f sowie die Rez. von M. Karrer in *EvTh* 65, 2003, 73–78.

[10] Und zwar nicht als Theologie (das Wort gibt es im Hebräischen bis heute nicht), sondern als Jurisprudenz. Damit geriet auch das, was es an judenchristlicher Theologie gab, in die Isolation.

[11] Das hat sie im johanneischen Christentum noch nicht getan, jedenfalls nicht zu Zeiten des Seniors.

[12] Die wenigen Berührungen, die christliche Exegeten wie Origenes und Hieronymus mit zeitge-

Anregungen aus der Judaistik wurden also bereitwillig aufgenommen, auch solche aus der Aramaistik, sofern sie den Charakter seriöser Wissenschaft hatten. Hier muss streng ausgewählt und viel Spreu vom Weizen getrennt werden. Manchmal werden aramäische Worterklärungen *statt* einer Exegese angeboten; da ist die Aramaistik bei weitem überfordert und stiftet eher Verwirrung. Auch Werke anerkannter Autoren wie Gustaf Dalman oder Matthew Black können eigentlich nur Anregungen geben. Die zahlreichen Arbeiten von Günter Reim benutzen wir in der von ihm selbst gegebenen Zusammenfassung „Targum und Johannesevangelium".[13]

Was der Verfolgung hebräisch-aramäischer Spuren inzwischen zur Hilfe kommt, sind endlich verlässliche Ausgaben, auch Übersetzungen, der Targumim. Insbesondere der sehr paraphrastische Prophetentargum einschließlich seiner Varianten ist eine reiche Quelle an Informationen über Messianismus und Reich-Gottes-Erwartung in der Zeit nach der Zerstörung des Tempels,[14] desgleichen die „palästinischen" Alternativen des Pentateuch-Targums, also alles, was sich „Targum Jonathan" nennt. Zwar ist Le Déauts Datierung des Prophetentargums spätestens zur Bar-Kochba-Zeit[15] als *terminus ad quem* sicherlich zu eng; doch können wir die Botschaft dieser Texte durchaus als zeitgenössisch zu Johannes betrachten: Sie nennen Rom als momentanen Sieger und erneuern gerade auf diesem Hintergrund einen sehr irdischen und politischen Messianismus, wie er den Zeitgenossen Jesu eigen war. Ja, die Regel dürfte sein, dass solche Aussagen bzw. Hoffnungen, die in den Targumim ausgedrückt werden, hingegen kaum oder gar nicht bei den Rabbinen, vorrabbinisch sind.[16]

12.5 Das klassisch-antike Interesse

Johannes ist als Bewohner der größten Griechenstadt der Antike selbst ein Grieche geworden, mehr als einem Paulus das gelang. Das sahen wir an seiner „sokratischen" Lehrweise in Abschn. 9, und wir werden es in zahlreichen Anspielungen an griechisches Bildungsgut wieder sehen (vgl. noch Rückblick, Thema 10). Was *wir* allenfalls aus Büchern kennen oder in Lexika finden, war ihm im Ohr, angefangen von dem in Ephesus (über Heraklit) irgendwie „beheimateten" Logos-Begriff und bis hin zum Schicksal des Ingenieurs Archimedes, dessen Tod durch die Hand römischer Soldaten in 8,7f (§ 14, nach einem plausiblen Vorschlag von Frieder Lötzsch) Geber der Gedanken gewesen sein kann. Das *muss*

---

nössischen jüdischen Gelehrten hatten (Origenes wohl mit Oschaja Rabba oder seinen Schülern), ließen bibelwissenschaftliche Kenntnisse fließen – in christliche Richtung –, änderten aber nichts mehr an dem Zerstrittensein über die „Messianiät" Jesu.

[13] Bibliographie dort S. 12f Anm. 35; und in davor liegenden Anmerkungen. Vgl. auch Berger, „Zum Aramäischen", Sp. 1f.

[14] So reflektiert der Targum zu Jes 53,3 das Verschwinden des „Angesichts der *š^echinā*" sc. beim Ende des Tempelgottesdienstes; die „Geschlagenen" von 53,4 sind „wir", die Israeliten, wegen mangelnden Tora-Gehorsams. Der „Gerechte" kommt auf jeden Fall in Glorie (so zu 53,2). Doch bald werden „die Kinder des verlassenen Jerusalem mehr sein als die des bewohnten Rom" (zu 54,1).

[15] Le Déaut, *Targum*, Bd. 1, „Introduction", 19 (vgl. ebd. 21): „la composition n'est pas postérieure à 135 de notre ère". Das sprachliche Argument verfängt nicht, da das sog. Reichsaramäisch längst über die Zeit seines amtlichen oder mündlichen Gebrauchs hinaus literarisch imitiert werden konnte. Schon das *Daniel*-Buch enthält willentlich archaisierende Formen.

[16] Le Déaut, ebd. 65, nach J. Heinemann.

alles nicht mitgedacht werden, damit man den Text versteht, aber es *kann* helfen, abgenutzte Begriffe und Bilder aufzufrischen. Solche Zusatzgedanken sind bei Johannes immer freibleibend, genau wie diejenigen, die sich aus der weit weniger verbreiteten hebräischen Mystik ergeben. Es sind Weiterungen für diejenigen Gebildeten, die sie verfolgen wollen.
Als Hinweis auf mögliche Gedankenassoziationen griechischer Herkunft waren Sammelwerke aus der noch lateinsprachigen Philologie wie Tobias Pfanners *Systema theologiae gentilis purioris*, unwiederholt und unüberholt, von größtem Nutzen.[17] Sie werden im Folgenden aber nicht als Titel genannt, sondern durch die Originalbelege ersetzt. Die Belesenheit in antiker Literatur, über die ein Pfanner (sonst bekannt als Historiker des Westfälischen Friedens) verfügte, ist schon Johann Jakob Wettstein nicht mehr gegeben gewesen, auch nicht dem *Neuen Wettstein* bei all seinen Verdiensten.
Ein Geheimtipp war und bleibt das Buch der Traumdeutungen (*Onirocriticōn libri)* des Artemidoros v. Daldis (in Lydien), der in der Zeit Hadrians und später noch in Ephesus wirkte.[18] Er dient uns als Lexikon nicht nur der Gedankenassoziationen, sondern auch der Gefühlswerte, die bestimmte griechische Worte bei einem Publikum des 2.Jh. auslösen konnten.[19] Dass z.B. eine Speisung gerade mit Gerstenbroten als gutes Omen gelten (Joh 6,9 § 21) oder eine Kreuzigung an *doxa* denken lassen kann (Joh 12,23 § 61 u.ö.), ist dort belegt.
Für Fragen des römischen Rechts, wo solche hereinspielten, musste die Lektüre von Rudolf Sohm, *Institutionen des römischen Rechts* (1883 u.ö., 1896), immerhin einem Klassiker seines Fachs, genügen. Zu Rechtsfragen wird in ausführlicherer Form ein *Rechtsgeschichtlicher Kommentar zum Neuen Testament*, der bereits in Arbeit ist, Auskunft geben.

12.6 Zur Sekundärliteratur

Dem hier gemachten Neuansatz zuliebe wird eine Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur vermieden. Gerade die förmlichen Kommentare sind gebunden, so konfus zu sein wie der kanonische Text selbst. Wir hingegen ersparen uns die Diskussion solcher Probleme, die nach der Ordnung des Textes gar nicht

---

[17] T. Pfanner: *Systema theologiae gentilis purioris*, 1679. Dies sind 536 Quartseiten voll von Zitaten, geordnet nach den Begriffen der altlutherischen Theologie, gedruckt im reformierten Basel und gewidmet dem Bischof von Bamberg und Würzburg. Dankbar benutzt wurde auch das sehr viel begrenztere Werk von E. Grinfield: *Scholia Hellenistica in Novum Testamentum*, 2 Bde., London 1848 (einschlägig: I 190–253). Neuere Titel s. Literaturverzeichnis.

[18] Persönlich war er ein Apollon-Gläubiger (2, 70: πειθόμενος αὐτῷ πατρῴῳ ὄντι θεῷ). Auf Hadrians Zeit, zu der er eine gewisse kulturkritische Distanz einnimmt, bezieht er sich in 1,64. Der Cassius Maximus, dem er sein fertiges Werk widmet, wird mit dem Philosophen Maximus v. Tyrus identifiziert. – Dieses Werk, im *ThWNT* gelegentlich zitiert, ein Spiegel des damaligen Alltags (vgl. Laukamm, „Das Sittenbild"), jedoch übersehen bei Frey/Schnelle, *Kontexte*, kommt auch in dem soeben erschienenen Sammelband *Imagery in John* (WUNT 200), 2006, nicht mehr vor.

[19] S. die Register der hier benutzten Ausgaben. – Die Traumdeutung als solche braucht hier nicht zu interessieren. Sofern Artemidor damit je Glück hatte, was Prognosen betrifft, dürfte es darauf zurückgehen, dass Träume, wie ja Siegmund Freud erwies, uns etwas vom Inhalt des Unterbewusstseins mitteilen; und dieses nimmt mehr wahr (sc. von der Gegenwart) und speichert mehr ab, als das Bewusstsein sich wahrzunehmen erlaubt. Darauf zu achten, kann klug sein, ist aber nicht so einfach, wie Artemidor es hinstellt.

mehr auftauchen. Aus der hier entwickelten Sicht ist die viele Detailgelehrsamkeit, die sich am Joh anhängt, ein Kratzen an der Oberfläche. Darum sind aus den unzählbaren Einzelstudien und Aufsätzen, die es gibt, nur zufällige Stichproben genommen worden.

So ist also angesichts der Masse gegenwärtiger Qualifizierungsschriften und Periodika größte Zurückhaltung geübt worden, zumal da, wo Leseproben recht rasch einen Mangel an historisch-kritischem Bewusstsein oder an Kenntnis der Alten Sprachen erkennen ließen. Diejenige Beherrschung des antiken Griechisch, seiner Grammatik und sogar seiner Stilistik, die einem Julius Wellhausen, von Profession eigentlich Orientalist, zur Verfügung stand, sucht heute, ein Jahrhundert später, weit und breit ihresgleichen, und Spezialisten melden sich zu Wort, die noch nicht einmal wissen, welchen Akzent der Plural von *Ioudaios* trägt.

Für Vergleichsmaterial aus antiken Quellen sind also Kommentare von der Kennerschaft und Belesenheit eines Theodor Zahn (1921) immer noch nachschlagenswert – abzüglich jener apologetischen Ängstlichkeit, die damals ein bestimmtes, synoptisch-harmonistisches Geschichtsbild festzuhalten versuchte, was auch heute immer wieder versucht wird. Es gilt für ausgemacht, dass Jesus zwölf Jünger gehabt habe; die johanneische Zahl sieben wird gar nicht erst erwogen. Ein Christentum ohne Sakramente, ohne Weltende- und Parusie-Erwartung kann man sich nicht vorstellen; also sucht man all dies im Johannesevangelium. Solange man den vierten Evangelisten nicht mit eigener Stimme sprechen lässt, sondern im Gemisch mit synoptischen Zutaten, wird man aus dieser Schleife nicht herauskommen.

Jener Ängstlichkeit haben übrigens damals schon Leute wie Julius Wellhausen oder auch Carl Weizsäcker (*Das apostolische Zeitalter*, 1892) mutig widerstanden. Hingegen ist Vorsicht geboten mit den wohlinformierten, aber letztlich naiven, wichtige Fragen ausblendenden Arbeiten von Autoren wie Adolf Schlatter oder Joachim Jeremias.

Ein Meilenstein, was das Verhältnis Jesu und der beginnenden Kirche zum Judentum betrifft, ist Niels Alstrup Dahl, *Das Volk Gottes* (1941 erschienen und von NS-Instanzen eingestampft; Nachdruck 1963). Mit analytischem Scharfblick bestimmt Dahl das Verhältnis Jesu zu seinem Volk so, wie man es auch heute zu sehen bereit ist – wobei er als Norweger (und Schüler Odebergs) nicht erst das Erschrecken über die Schoa nötig hatte, um eine vorurteilsfreie Sprache zu finden. Gleiche Verdienste haben zur selben Zeit in der Frankophonie z.B. die Arbeiten von Marcel Simon zur frühen Christentumsgeschichte. An Dahl übrigens ist die merkwürdige Erfahrung zu machen, dass das, was er aus den Synoptikern gewinnt (144–167), mit unserem Joh I mehr übereinkommt, als was er in dem dann folgenden Anhang (167–174) am kanonischen Joh ermittelt; so stark färben offenbar die Zusätze das Ganze.

Einige Klassiker aus der Johannesliteratur des letzten Jahrhunderts behalten das Recht auf Erwähnung, insbesondere Rudolf Bultmann, dessen kaum weniger verdienstvoller Doppelgänger in der Anglophonie Charles Harold Dodd war.[20]

[20] Insbesondere in seinem *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953. Seine Präsentation des Joh aufgrund der vorausgesetzten Quellen (SE, PB) auf S. x ist weitaus übersichtlicher als alles, was Bult-

Ernst Käsemanns *Jesu letzter Wille nach Joh 17* (1966), ein Protest gegen Engführungen v.a. des Joh II und seinen „über die Erde schreitenden Gott", wurde gehört[21] und wird hier, auch ohne dass wir es ausdrücklich sagen, seine Antwort erhalten – die darin bestehen wird, dass wir Joh 17 nicht nach den halbgnostischen Vorgaben des Joh II, sondern in Entsprechung zum Prolog interpretieren werden.

Im Übrigen ist an förmlichen Johanneskommentaren kein Mangel, und jährlich erscheint mindestens einer, zu schweigen von den Monographien und Aufsätzen. Das braucht hier nicht dokumentiert zu werden, zumal es Forschungsberichte und Bibliographien reichlich gibt.[22] Vielmehr wird das zu leisten sein, was Rudolf Schnackenburg selber gerne getan hätte, wäre er nicht schon fertig gewesen: die Auslegung des Joh auf der Basis einer literarkritischen Analyse.[23] Denn enorm vieles über das Joh ist bekannt und schon hunderte Male geschrieben worden; es fehlt nur das Ineinanderpassen der Beobachtungen. Auf *einer* der drei hier unterschiedenen Schichten passt eine jede. Öfter als ein-, zweimal pro Seite brauchte das nicht bewiesen zu werden.

Zur regelmäßigen Konsultation benutzt wurden im Endeffekt nur Zahn, Schlatter und Bultmann. Als Spiegel der Forschung seit Bultmann dient uns der reichhaltige, sorgfältig edierte Sammelband von Jörg Frey und Udo Schnelle, *Kontexte des Johannesevangeliums* (2004). Als kurze, handliche Wiedergabe des gegenwärtigen Standes der Qumran-Forschung war zusätzlich willkommen Frey, „Qumranfunde".

Zahlreiche Querverweise innerhalb dieses Buches sollen Wiederholungen vermeiden helfen. Dass darüber hinaus in den Fußnoten viele Arbeiten aus meiner eigenen Feder zitiert werden, soll nicht besagen, dass ich sie für sie so viel besser hielte als alle anderen, sondern nur, dass sie sich widerspruchsfrei dem hier zu Sagenden anschließen.

12.7 Sprachregeln und Zitierkonventionen

Das Bemühen geht auf inklusive Sprache, ohne jedoch heutige Verhältnisse in die Antike zu übertragen. So werden wir von „Juden" und von „Christen" sprechen, ohne sie in „Juden und Jüdinnen" oder „Christen und Christinnen" zu zerlegen, zumal wenn eher der Zusammenhang als die Unterschiede gemeint sind. Gelegentlich findet sich eine dritte Lösung: Statt von „Lesern" des Joh zu sprechen, was die Frauen nicht eigens bedenkt, oder von „Lesern und Leserinnen",

---

mann je erreicht hat; zahlreiche Schwierigkeiten bleiben natürlich, da er nur die Struktur dieser untersten Schicht wahrnimmt. Doch vieles, was hier aus Bultmann u.a. zitiert wrden wird, könnte man auch bei ihm finden. Seine Auffassung von der joh. Eschatologie (in größter Klarheit ausgedrückt auf S. 144–148) ist bekannt geworden unter dem Schlagwort *realized eschatology*.

[21] Seine Vorgeschichte und seine – hauptsächlich aus Beschwichtigungen bestehende – Nachgeschichte sind detailliert dargestellt bei Rese, „Käsemanns Johannesdeutung".

[22] Als Überblick über die Johannes-Exegese nach textinternen („synchronen") Methoden unter ausdrücklicher Ablehnung der von Wellhausen u.a. geleisteten „diachronen" Vorarbeit s. U. Busse: *Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual. Mit einer Bibliographie über den Zeitraum 1986–1998* (BEThL 162), 2002.

[23] R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 4 Bde. 1965–1984, Bd. 3, 463f (= Ende der eigentlichen Auslegung).

was einen unnötigen Individualismus in den Rezeptionsprozess hineinbringt, gehen wir von der antiken Lektüresituation aus, die einen Vorleser (oder, weniger wahrscheinlich, eine Vorleserin) und ein *Auditorium* voraussetzt. Vom 1. bis zum 16. Jh. haben weit mehr Menschen ein Evangelium gehört als etwa selbst gelesen. Daher der Terminus *Auditorium*,[24] der nunmehr hoffentlich alle Anforderungen an Korrektheit erfüllt.

Zitierregeln

Antike Literatur wird unter den eingeführten Abkürzungen zitiert (also Buchtitel meist auf Latein,[25] auch wenn die Texte griechisch sind) und ohne Nachweis einer bestimmten Ausgabe, außer wo textkritische Fragen hereinspielen oder wo es sich um Seltenheiten handelt. Nummern antiker „Bücher" sind von einem Leerraum gefolgt.[26]
Buchtitel werden grundsätzlich in Kursive gegeben (internationale Formatierung der Literaturangaben), auch wenn sie abgekürzt sind; nur Bibelbücher machen davon die traditionelle Ausnahme. Zu Philons zahlreichen Schriften findet sich eine Einführung und Übersicht bei Siegert, „Hellenistic Jewish Interpretation" 162–189. Abkürzungen sind die der Loeb-Ausgabe bzw. des *Studia Philonica Annual*, wiederholt bei Siegert, *Philon* VII f.
Fremdsprachiges wird in eigener Übersetzung zitiert, sofern nicht anders angegeben. Beim Zitieren aus der Sekundärliteratur ist, sofern kein Interesse bestand an diplomatischer Wiedergabe, die Schreibung von t und th, ß und ss heutigen Regeln angeglichen.

Zu Bibelzitaten:

MT = masoretischer Text; LXX = Septuaginta; deren evtl. abweichende Zählung wird in Klammern gegeben. Die Übersetzung folgt – schon um des Vergleichs mit dem Joh-Text willen – meist der Septuaginta.
Die Synoptiker werden vorzugsweise nach Mk zitiert; „parr." heißt, dass Mt und Lk die Stelle auch haben, „par.", dass nur einer von ihnen (kann in Klammern präzisiert sein) sie hat. Synoptische Parallelen werden nur in Auswahl genannt; die Zugänglichkeit einer Synopse wird vorausgesetzt.
Die Quelle Q wird, wie seit einiger Zeit üblich, nach Kapiteln und Versen des Lk zitiert, wo ja auch meist der ältere Wortlaut zu finden ist. Über Unsicherheiten der Zuweisung s. u. 7.0.
Die hier verwendete Übersetzung des Johannesevangeliums ist die verbesserte Wiedergabe von *Erstentwurf* S. 33–77, mit freundlicher Genehmigung des Lit-

---

[24] Engl.: *audience*. Als Synonym möge gelten: Leserschaft.

[25] *Ep.* = *epistula; Hom.* = *homilia;* Or. = *oratio.*

[26] Weitere Nummern pflegen konventionell zu sein – entweder Kapitel (mittelalterlicher Handschriften) und Sektion, oder nur (bei neueren Editionen) der Paragraph innerhalb eines „Buches". Zahlen wie „26 b" meinen die Rückseite von Blatt 26 oder dessen zweite Kolumne, „26 B" die Sektion B auf Blatt 26 einer alten Folio-Ausgabe, deren Seitenzählung in neueren wiederholt wird. – Bei Qumran-Texten wird die Kolumne in der Form I, II usw. angegeben, bei Nag-Hammadi-Schriften die Traktat-Nummer in der Form *1, 2* usw.

Verlages, Münster. Eine Übersetzung der authentischen Johannesbriefe (2.3Joh) findet sich ebd. S. 15–18.

Besondere Zitierregeln für diesen Kommentar:

Bestandteile des Joh I werden durch beigefügte §-Nummer kenntlich gemacht; auf einbezogenes VNT wird mit diesem Siglum (VNT) und in besonderer Type hingewiesen.

> Bestandteile des Joh II werden kenntlich durch Einrücken und/oder durch die Angabe „bei § ... “.

Bei Versangaben aus dem Joh teilt sich 1a/1b (usw.) nicht nach der Satzsyntax, sondern nach den literarkritischen Nähten, die nicht unbedingt in der Mitte liegen.

Transkription des Hebräischen und Aramäischen:

' b (v) g d h w z ḥ ṭ j k (ch) l m n s ' p (f) ç q r š t; Vokale: *ā a å, e ē, i, o, u;*[27] die *ḥā-ṭēf-* Vokale erhalten ein Kürzenzeichen (*ă, ĕ, ŏ*). Für „bewegliches“ *š^e wā'* steht *^e*. Vokalbuchstaben außer Aleph werden nicht wiedergegeben, und auch dieses nur im Wortinneren oder -ende. Für Eigennamen sind eingeführte Schreibungen wie „Akiba“ oder „Jischmael“ beibehalten worden.

---

[27] Hier dient also *e* für „offenes“ e (ä). Im Falle des Griechischen, wo man *ē* für η verwendet, scheint sich eine Überkreuzung zu ergeben, aber nur scheinbar; das η ist schon in der Septuaginta ein „geschlossenes“ e, und die Transkription 'Ιησοῦς (*Iēsous*) für *Jēšua'* trifft historisch das Richtige.

Das Evangelium des Johannes (deutsch) mit Kommentar

Legende:

In Blockschrift gesetzt ist das vorjohanneische nichtsynoptische Traditionsgut (VNT), nach Fortna.

In kleinerer Schrift, aber noch im Haupttext, stehen Stellen, die verdächtig sind, verändert zu sein, die aber noch im Erstentwurf lokalisierbar sind.

> Eingerückt steht das Deuterojohanneische.

In KAPITÄLCHEN steht das Wort HERR (für *Kyrios* ohne Artikel, Ersatz von *JHWH*) sowie Schriftzitate (aus Hebräischer Bibel oder Septuaginta), auch wenn sie nur ein Wort betreffen, sofern dieses genau lokalisierbar ist.[1]

Kursive macht auf Hebraismen aufmerksam, wo also abweichend vom profangriechischen Sprachgebrauch übersetzt wurde.[2] Ferner dient sie für betont gesetzte Personalpronomina an solchen Stellen, wo man sie im Griechischen nicht erwarten würde. Das mag Betonung sein oder einfach nur ein Semitismus.[3]

In runden Klammern (…) stehen Zusätze gemäß deutschem Sprachempfinden, für im Urtext anders oder gar nicht Ausgedrücktes.[4]

Spitze Klammern < … > markieren Lücken im Text des Joh I.

Die Übersetzung ist so wörtlich wie möglich, auch in der Wortfolge. Der Unterschied zwischen Aorist (ingressiv) und Imperfekt (durativ), der dem Deutschen abgeht, wurde bei Verben des Sprechens, wo er wichtiger ist als der jeweilige Wortstamm, so gemacht, dass der Aorist übersetzt wird: „er sprach", das Imperfekt aber „er redete" (meist als Plural einer Gruppenmeinung: „sie redeten"; die Assonanz zu „Gerede" ist mitunter durchaus passend)[5]. Im Präsens hingegen steht „reden" für das dort meistens verwendete *lalein.*[6] Das Substantiv „Rede" muss neben „Wort" zur Wiedergabe von *logos* dienen.

> Überall, wo die kanonische Reihenfolge der Verse verlassen oder eine Einrückung gemacht wird, Anzeige der Unechtheit des Folgenden, benennt ein Kleinbuchstabe in […] die Art des Bruches gemäß den in der Einleitung, Abschn. 2.2 und 2.4 dargestellten Kriterien. Diese Angabe erfolgt entweder an der Schnittstelle selbst oder – bei Einrückungen – in der voran gesetzten Überschrift, letzteres v. a. dann, wenn das Kriterium nicht an der Schnittstelle selbst schon greift, sondern erst später. Auf derlei Fälle wird gelegentlich mit eingeklammerten Versangaben hingewiesen.

---

[1] Gleich lautende Stellen, wo nicht dieselbe Anspielung beabsichtigt ist, bleiben unbezeichnet. Das gilt z. B. für den Unterschied von „ich bin" und ICH BIN im Sinne von Ex 3,14.

[2] Was an diesen Stellen jeweils der Hebraismus ist, wird nur in den weniger durchsichtigen Fällen erklärt. Vgl. sonst Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* 435 a/b (kurze Liste) und Siegert, *Septuaginta* 146–164: „Kleine Septuaginta-Grammatik".

[3] Pleonasmen dieser Art scheinen zur Sprache des Seniors zu gehören: So in 2Joh 9 das οὗτος, in 3Joh 1 das ἐγώ.

[4] Gelegentlich einzufügende Artikel könnten oft gleichzeitig als Hinweis auf Hebraismus gelten, nämlich die Determiniertheit des ersten Nomens in einer *nismāch*-Konstruktion.

[5] Ähnliches gilt für andere Verben: ἠρώτησεν „er fragte"; ἠρώτα „er bat".

[6] Hier scheint vom Wortstamm her (der eine Lautmalerei ist) ein durativer Aspekt dabei zu sein. Im Aorist hingegen übersetzen wir „(an)sprechen".

Der Text ist übersetzt nach *NT Graece* ed. Aland, 27. Auflage. Gelegentliche Anmerkungen beziehen sich auf eine davon abweichende Variantenwahl. Auch dienen sie zur Ausscheidung kleiner Glossen des Joh II.

Prolog

Der zeitlose Logos <§ 1>

(Kap. 1,1) IM ANFANG war der Logos, und der Logos war bei Gott, und göttlich war der Logos. (2) Dieser war im Anfang bei Gott.
(3) Alles ist durch ihn entstanden, und ohne ihn entstand nicht eines, das entstanden ist. (4) In ihm war *Leben*, und das *Leben* war das Licht der Menschen. (5) Und das Licht scheint in der Finsternis, *aber* die Finsternis hat es nicht gefasst.
(6) Ein Mensch wurde (geboren), gesandt von Gott her, mit Namen Johannes. (7) Dieser kam zum Zeugnis, um vom Licht Zeugnis zu geben, **damit alle durch ihn zum Glauben kämen.** (8) Nicht war jener das Licht, sondern um Zeugnis zu geben für das Licht.
(9) Es war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, am Kommen in den Kosmos. (10) Im Kosmos war es, *wo ja* der Kosmos durch es entstanden ist, *doch* der Kosmos hat *ihn* nicht erkannt. (11) In sein Eigentum kam er, *doch* die Eigenen nahmen ihn nicht auf. (12) Alle aber, die ihn aufnahmen, denen gab er Vollmacht, Kinder Gottes zu werden – denen, die an seinen Namen glauben, (13) die nicht aus dem Geblüt, auch nicht aus *dem* Willen des Fleisches, auch nicht aus *dem* Willen eines Mannes, sondern aus Gott gezeugt wurden.

Zur Überschrift dieses Evangeliums, die nicht vom Verfasser gewählt wurde (wenngleich die synoptischen Evangelien ihm ein Vorbild waren), vgl. Einleitung, 6.5; zum Fehlen des Ausdrucks „Evangelium" im Joh ebd. 9.4.3.

Das Joh beginnt mit einem Gedicht in Prosa. Es ist freilich nicht die gelernte, rhythmisierte Prosa der hellenistischen Rhetoren.[1] Die Regelmäßigkeit seines Aufbaus in kurzen Satzgliedern gibt den Eindruck „gehobener" Rede, auch wenn das konventionelle Ausdrucksmittel griechischer Kunstprosa, metrisches Auslaufen der Satzglieder, fehlt. Der Unterschied in den Ansprüchen ist enorm, erinnert man sich an den schlichten Anfangssatz des Mk, den literarisch-konventionellen Prolog des Lk oder gar die trockene Liste, mit der das Mt beginnt und die ihren theologischen Gehalt nur Kennern von Namen, auch seltenen, der Hebräischen Bibel offenbart.
Dass dieser Prolog eine Formulierung des Seniors ist, dem wir den Erstentwurf dieses Evangeliums – das Joh I – zu danken haben, wurde in der Einleitung (9.2) erwiesen, unbeschadet eventueller vorjohanneischer Überlieferungen, die eingeflossen sein dürften insbes. in V. 6 f. Als Leser der Synoptiker kann unser Johannes auch auf deren Anregungen zurückgreifen: So dürfte er, wie schon vermutet (9.7.2), die Rede von einem λόγος der christlichen Verkündigung im Lukaspro-

[1] Zu dieser s. Einleitung, 8.2.2 (zum VNT) und Verweise. Hier hingegen ist eher ein hebräisches Gedicht der Hintergrund: Rückblick, Thema 2.3.2.

log (Lk 1,2) vergrundsätzlicht haben zu seinem Schöpfungs-Logos, also derjenigen Vernunft, die bei der Schöpfung schon waltet(e), sich durch sie offenbarend. Alles, was die Hebräische Bibel und was die Jesus-Überlieferung an Selbstoffenbarung Gottes zu bieten vermag, wird nunmehr mit unter diesem Wort gefasst. Wie weit dieses Vokabular im vorjoh. Judentum schon vorbereitet war, wird im Rückblick, Thema 2, dargelegt werden, auch welche platonischen und (mit Vorsicht) philonischen Texte als Anregungen johanneischen Denkens genannt werden können. Als wichtigste christliche Vergleichstexte, die Johannes gekannt haben kann, seien genannt:

- Hebr 1,1-4: der Sohn, Schöpfungsmittler, Inhaber eines besonderen Namens (sc. „Herr");
- Phil 2,6-11 v.a. für das Gott-gleich-Sein, eine Herabkunft vom Himmel und eine Rückkehr;
- Kol 1,15-23: „Erstgeborener aller Schöpfung";
- Eph 2,13-18: „Er ist unser Friede" - allerdings in begrenzterem Sinne geschichtstheologisch.

Weiteres Zeitgenössische oder Spätere wird im Rückblick, Thema 2.5, zu nennen sein. Bleibt die interne Analyse des Prologs zu leisten. Als Gliederung von Joh 1-18 schlägt Michael Theobald[2] nach inhaltlichen Gesichtspunkten (die rein formalen, weniger deutlichen, würden es unterstützen)[3] folgendes vor:

A (1 f) Der Logos bei Gott
  B (3-5) der Logos in der Schöpfung als ihr „Leben" und ihr „Licht"
    C (6-8) Das Zeugnis (des Täufers Johannes) für das „Licht"
  B' (9-13) Aufnahme und Nichtaufnahme des „Lichtes"
  D (14) Der Logos wurde Fleisch
    C' (15) Johannes bezeugt ihn
  D' (16 f) Seine Wahrheit übertrifft noch die des Mose
A' (18) Der „Einziggeborene" kommt von Gott.

Bei der Kommentierung der Einzelverse werden wir vor allem auf diejenigen Ausdrücke achten, die im weiteren Evangelium von Bedeutung sind. Der Prolog ist ja für den Evangelisten die einmalige Gelegenheit, die Terminologie, die er braucht, im Zusammenhang einzuführen. So finden wir denn den wichtigsten Teil des - ohnehin nicht großen - theologischen Vokabulars des Johannes gleich hier, in den ersten 18 Versen.

---

[2] M. Theobald: *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog* (SBS 106), 1983, 14-34. - Empfehlung weiterer Titel, von Theobald u. a., bei Hengel, *Die joh. Frage* 283 f.

[3] Es gibt ein subtiles Spiel kleiner Kontraste in Wortwahl und Tempusgebrauch, das, zusätzlich zu den wenigen Partikeln, die hier wiedergegebene Struktur unterstützt. Über den Tempusgebrauch des Prologs und seine zahlreichen, durchaus sinntragenden Unebenheiten, seien es nun ursprüngliche Fabrikationsnähte oder nicht, ist eine detailgenaue Untersuchung zu erwarten von François Vouga (Vortrag Brüssel 2.2.2006, herauszugeben v. F. Nobilio/B. Decharneux). Als Textsorte ist dies keine Argumentation (die im Griechischen, bei Paulus etwa, über sehr viele gliedernde Partikeln verfügen würde), sondern ein Diskurs auf der Grenze zur Erzählung.

1,1 „Im Anfang": Der einzige freie Satz eines Textes ist sein erster. Wie packt der Evangelist seine Aufgabe an? Er tut es mit einem Zitat mehrerer biblischer Textanfänge, insbesondere aber des allerersten, des Anfangs der *Genesis*. Höher im Himmel kann man nicht beginnen. Schon im Fehlen des Artikels (eigtl. „in Anfang")[4] imitiert Johannes das *b^erēšit* von Gen 1,1; und man kann es von griechischem Sprachgefühl her als absoluten (und nicht als einen bestimmten) Anfang auffassen. Mehr als *eine* Entsprechung mit Gen 1 wird es im Folgenden zu entdecken geben. Auch manches an Spekulationen über diesen „Anfang" (determiniert genommen) ist in den Quellen, v. a. den judenchristlichen, zu finden. So bietet ein heute verlorener *Dialog Jasons mit Papiscus* zu Gen 1,1 die Paraphrase „Im (= durch den) Sohn schuf Gott Himmel und Erde",[5] was natürlich von Joh 1,1 aus rückeingetragen ist.

> 1Joh 1,1 nimmt diesen Anfang auf, und Apk 3,14 kennzeichnet den Offenbarer als „den Anfang der Schöpfung".

Stichwortgeber war darüber hinaus Markus mit seinem Ἀρχὴ εὐαγγελίου als Anfang und Titel seines Buches (Mk 1,1). Auf beides zurückgreifend, baut Johannes nun eine Konkurrenz auf zu Mt 1,1, das sich zwar auch als Βίβλος γενέσεως (Anspielung an eine βίβλος Γενέσεως) einführt,[6] dies jedoch mit einer in den Augen des Johannes sicherlich viel zu irdischen Genealogie Jesu aus dem Hause Davids und dem Volke Abrahams.[7] Alles, was Johannes in dieser Hinsicht zu bieten hat, ist der aus dem VNT kommende, Fragen weckende Hinweis auf Jesu Abstammung aus Nazareth (1,45 f § 7). Das Mt beginnt erdgebunden, wo das Joh seinen Anfang im Himmel nimmt, u.z. in jenem der Mystik. So auch die Verkündigung Jesu in Joh 1,51 (§ 8).

Gen 1 und Joh 1

Gen 1 und Joh 1,1–18 weisen bemerkenswerte Strukturparallelen auf. In der *Genesis* beginnt der hebräische Text nicht gleich im Erzähltempus (im Gegensatz zu dem Aorist der Septuaginta-Fassung); auch der Johannesprolog hat erst in V. 3 ein ἐγένετο. Rabbinen des Mittelalters wie auch Kommentatoren der Neuzeit haben sich, was Gen 1 betrifft, darauf besonnen, dass die Handlung des Textes überhaupt erst in Gen 1,3 anfängt, wo die Verben in dem dafür vorgesehenen *wajjiqṭol*-Tempus gehalten sind und den Sätzen voran stehen. Bis dahin ist es nur eine Zustandsschilderung, deren Beginn man mithin übersetzen müsste: „Am Anfang des Erschaffens ... ",[8] und erst ab V. 3: „da sprach Gott". Es scheint, als

---

[4] Das Griechische ist freilich nicht gezwungen, eine Determination jedes Mal mit dem Artikel auszudrücken. Aus diesem Grund kann es auch hebr. *nismāch*-Konstruktionen (s. o. Anm. 3) nachahmen. Zu der Frage, warum der MT nicht *bārēšit* punktiert, vgl. im Folgenden.

[5] Zitiert von Hieronymus in seinen *Quaestiones Hebraicae in Genesim* 1,1. Vgl. Simon, „La Bible" 120.

[6] Im Hebräischen ist noch heute *tol^edot* „Zeugungen, Generationen" (Ersatz-)Ausdruck für „Geschichte".

[7] Die Genealogie in Lk 3,23–38, bis Adam zurückgehend (Fleißleistung eines Bibellesers), macht eine universale Aussage: Jesus ist der Weltheiland. Auch das „hinterfängt" Johannes.

[8] Zu vokalisieren: *B^erēšit b^ero'*; s. u., Rückblick, Thema 2.7. Als eine Art Kompromiss davon ist die Anfangssilbe auch im masoretischen Text nur *b^e*-.

habe Johannes diese Vokalisierung gekannt und erwogen, denn auch bei ihm beginnt der Text mit der Darstellung eines Zustandes, der erst allmählich in Handlungen übergeht.
Der Zustand nun, den Johannes in V. 1 beschreibt, ist – im Rückblick auf eine lange Geschichte Israels und der Menschheit – nicht das *Tohuwabohu* vor der Schöpfung, sondern der Zustand einer geordneten Welt. Was in Gen 1 erst zustande kommt, die Differenzierung und Ordnung, wird hier nach ihrem ordnenden Faktor, dem „Sprechen" Gottes (Gen 1,3 ff) benannt als Walten des *Logos*. Die Texte Gen 1,1–5 und Joh 1,1–6 können weitgehend parallel gelesen werden: „Finsternis", „Licht" (bzw. „Nacht", „Tag"), „Geist", „Gott sprach", „es wurde" sind gemeinsame Worte, wobei der Johannesprolog auch das „er machte" (ἐποίησεν) zu einem „es wurde" verwandelt; die Redeweise „A macht B" ist eine mythische Vereinfachung.[9] Er will sagen: In Jesus gelangt die Selbstoffenbarung Gottes, bisher schon zerstreut im Kosmos und konzentriert in Israels heiligen Schriften fassbar, zur Klarheit, griech. *doxa:* Dieses Wort, in 1,14 rückblickend für den Prolog gebraucht, wird späterhin als Verbum (δοξασθῆναι „verherrlicht werden") sogar auf das an sich schmähliche Lebensende Jesu angewendet werden. Es bedeutet also für Johannes nicht nur „Herrlichkeit", sondern ebenso auch „Deutlichkeit" – in ebenso paradoxer Weise, wie Hebr 2,9 den Tod Jesu als „über jeden Tod" qualifiziert und ihm Herrlichkeit (δόξα) und Ehre (τιμή) beilegt.

„der Logos" – so übersetzen wir, das Masculinum von λόγος belassend, denn es deutet etwas Persönliches an, so wie das Masculinum ὁ Ὤν in Ex 3,14 LXX und all seinen Weiterverwendungen bei Philon und sonst. Dieser Logos ist nicht nur „Vernunft" oder „Struktur" (was heutige Physik und Kosmologie bis in die kleinsten Atome hinein findet), sondern er spricht ja auch. Als hebräisch-aramäisches Wort, das dem Evangelisten auch vorgeschwebt haben dürfte, wird zu 1,29 (§ 4) *ēmer/ imrā'* zu ermitteln sein, was hauptsächlich „(Aus)spruch" heißt (Ri 5,29; Jes 41,26 u. ö., v. a. in Weisheitsschriften). Frühere Vermutungen, der Prolog sei aramäisch gedacht,[10] sind u. a. schon davon behindert gewesen, dass man das falsche aramäische Wort in Betracht zog.[11] Aussichtsreicher jedoch ist eine hebräische Rückübersetzung: dazu Rückblick, Thema 2.3.2. Aramäisch war ja keine heilige Sprache, sondern die Sprache des Alltags.
Zur Rezeption des Prologs wurde in der Einleitung (5.6.6) schon einiges angedeutet. Sie hat Johannes zu Recht den Titel „der Theo-loge" eingetragen.

„und der Logos war/ist bei Gott": Zu Recht übersetzt man „bei Gott", als stünde παρὰ τῷ Θεῷ. Dem Kontext nach ist keine Richtung gemeint (wie man es auch schon verstehen wollte), sondern ein Ort; ja, bald wird es eine Herkunft sein (vgl. zu 1,2). Die Verwechslung von Orts- und Richtungscasus ist typisch für die niedere *Koinē*, bekannt aus zahllosen Inschriften, aber auch schon aus der Sep-

---

[9] Vgl. Rückblick, Frage 4.1.3, zu den Problemen des Kausalitätsbegriffs.
[10] So v. a. in der Bultmann-Schule. Bericht und Kritik z. B. bei Käsemann, „Aufbau". Übrigens wäre dieses Aramäisch vom Griechischen keineswegs unbeeinflusst.
[11] Vgl. Rückblick, Thema 2.7, zu *mēmrā'* und Alternativen.

tuaginta, wo solches Verwechseln Hebraismus ist.[12] In ihrer Folge verschwand bekanntlich der Dativ aus der griechischen Sprache. Im Joh vgl. 1,18 (Akkusativ statt Dativ); später 8,38; 17,5 usw. Umgekehrt gibt es auch inkorrekt gesetzten Dativ: 3,35 („alles gab er in seine*r* Hand"; Hebraismus). Für die Präposition παρά im Besonderen lässt sich feststellen, dass Johannes sie nie mit dem Dativ gebraucht. Die einzige Stelle für παρά τινι im Joh ist nämlich 19,25 (§ 91 VNT).
Nun ist aber eine Regel im Joh I, dass Doppeldeutigkeiten ein Spiel sind zwischen zwei gleichfalls, wenn auch nicht immer in gleichem Maße, zulässigen Gedanken; Hauptbeispiel ist das ἄνωθεν „von oben/von neuem" in 3,3 (§ 15). Fragen wir uns daraufhin, in welchem Sinne der Sohn „zum" Vater sein kann, so hilft uns, was Hartmut Gese zu κόλπος „Schoß" (1,18 § 2; s.d.) herausgefunden hat: Die Vorstellung ist, dass sich jemand mit dem Rücken gegen die Brust eines Größeren lehnt.[13] Sie liegen nicht, wie im Fall des Gastmahls (§ 64), sondern sitzen; beide blicken nach vorn. Eben deshalb ist auch die jüdische Vorstellung von einem „Fürsten des Angesichts" und was man sonst auch immer als „Engel-Christologie" anführen mag (Rückblick, Thema 3.2), nicht einschlägig: Dieser oberste Engel blickt, wie alle Engel, seinen Schöpfer an, nämlich in Erwartung seiner Befehle.[14] Das Einvernehmen von „Vater" und „Sohn" hingegen ist noch enger zu denken. Jesu Erraten der Gedanken seiner Jünger (16,19ff § 73) mag ein Abbild davon sein.

„und göttlich war/ist der Logos": Hier kann θεός nicht groß geschrieben werden, denn es erfüllt die Funktion eines Prädikatsnomens, erkennbar an der Artikellosigkeit. Die Voranstellung freilich ist eine Emphase, rhetorisch als *symplokē* bestimmbar (Beginn eines Satzgliedes mit dem letzten Wort des vorangehenden); diese Wortstellung scheint auch den Gedanken „Der Logos ist Gott" nahezulegen.[15] Dann aber nicht als Alternative, sondern als zusätzlich zu Bedenkendes. Wie immer, wenn zwei Verständnismöglichkeiten johanneischer Sätze oder Ausdrücke nebeneinander bestehen, sind sie zusammenzuhalten; die eine dient zur Erläuterung der anderen.

Göttliches und göttliche Menschen

Dass *theos* in dieser Funktion artikellos ist, erleichtert das Heranziehen philonischer Überlegungen, die artikelloses θεός als Qualität anführen, nicht als Gottesname. Zu Stellen wie Gen 31,13 bemerkt er (*Somn.* 1, 227–230), dass nur

---

[12] Siegert, *Septuaginta* 151 § 16.

[13] Vgl. „Der Vater ist größer als ich", 14,28 (§ 71). Es gibt hierzu einen ikonographischen Typ, wo Gottvater das Kreuz hält, an dem, mit dem Rücken zu ihm, Christus hängt (sog. Gnadenstuhl): z. B. H. Sachs/E. Badstübner/H. Neumann: *Christliche Ikonographie in Stichworten*, 1988, Taf. 25. Anders das Nebeneinander Jesu mit dem Lieblingsjünger, der nur den Kopf an seine Schulter lehnt, Taf. 34.

[14] Vgl. die Szenerie in Est 1,14, hier im persischen Hofstaat, der für viele jüdische Autoren, Philon eingeschlossen (Siegert, *Philon* 71–73), Modell für die Imagination des himmlischen Hofstaats geworden ist. Man dreht dem Souverän nie den Rücken. Der einzige, der das darf, ist der Sohn.

[15] R. Bultmann: „Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates" (1951), in: ders., *GuV* II 246–261, zur „Paradoxie der Behauptung der Gottheit oder Göttlichkeit Jesu": „(...) er ist das Wort, und als solches ist er Gott" (261, Schlusssatz).

ὁ Θεός den Schöpfer meint, θεός aber so etwas wie „Gottheit". Wenn Mose in Ex 7,1 zum „Gott Pharaos" berufen wird, ist das nach Philon, *Det.* 161 uneigentliche Rede.[16]

So ist die adjektivische Wiedergabe von θεός hier die sachgemäße[17] - womit nicht gesagt sein soll, dass sie schon alle Probleme löst, die sich mit der Diffusion des Göttlichen in der griechischen Sprache stellen. Das Adjektiv „göttlich" wird in biblischem Sprachgebrauch ja mit Grund vermieden: Schon in der Hebräischen Bibel ist nichts „göttlich", manches aber „heilig", ohne an so etwas wie einer göttlichen Natur zu partizipieren. Und selbst was Heiligkeit betrifft, hat die Hebräische Bibel - ja deutlicher noch die Septuaginta - ihre eigene, von sonstigen Religionen abgehobene Terminologie: Nicht Menschen grenzen für die Gottheit etwas aus (ἱερόν), sondern Gott reserviert sich durch Befehl etwas für sich selbst (ἅγιον).[18]

Hier wird nun aber doch so formuliert, als habe der Logos Teil an der Gottheit. Statt eines Adjektivs wie „göttlich" könnte man im Deutschen auch ein Nominalcompositum versuchen: „und Gott(esgegenwart) war der Logos."[19] Im griechischen Osten spricht man von „göttlicher Liturgie" und „göttlichen Ikonen" in genau diesem Sinn: Sie sind Orte der Gottesgegenwart, ähnlich wie im rabbinischen Judentum sich in den „vier (2 x 2) Ellen" des Mischna-Studiums die *šechinā* aufhält.

Die griechische Auffassung hingegen, nach welcher ein Mensch (stets ist es ein Mann) als „Gott" bezeichnet werden kann, wird uns ganz unumwunden in Philostratos' *Leben des Apollonios von Tyana* erläutert (8, 6). Dort fragt Domitian den berühmten Weisen und pythagoreischen Schamanen, „Wessentwegen nennen die Menschen dich ‚Gott'?" Dessen Antwort: „Weil jeder Mensch, der für gut gehalten wird, mit der Benennung ‚Gott' gegehrt wird (θεοῦ ἐπωνυμίᾳ τιμᾶται)." Da ist es eine Benennungsfrage - wobei freilich Apollonios gut daran tut, seine Ansprüche oder seinen Ruhm zu minimieren, befindet er sich doch damit in direkter Konkurrenz zum (Gott-)Kaiser selbst. Die Situation ist nicht viel verschieden von der unseres § 87.[20]

„Göttlich war (ist) der Logos": Das Wagnis solcher Sprache wird ausbalanciert durch die gleichzeitig erreichte Bildung des Kehrsatzes „der Logos ist Gott". Auch in der „Finsternis" unserer tappenden Erfahrung, in der Froschperspektive von uns Erdenbewohnern ist etwas Allgemeines, Diffuses gefunden und benannt, das, als Einheit gedacht, nur Gott sein kann. Von solcher Art war die stoische Lehre vom Logos, neben der man auch solche Erfahrungen, die halbwissenschaftlich mit Begriffen wie „Pneuma", „Feuer" und „Aether" beschrieben wur-

---

[16] In *Sacr.* 9f freilich rückt Philon Mose sehr nahe an Gott heran. Kommentar bei Meeks, „The divine agent" 47.

[17] So auch die kopt. Übersetzung: *awō newnute pe pšače*, „und ein göttliches war das Wort".

[18] Im ganzen NT, so auch in der Johannesschule, gibt es zwar „heilige" (durch ihre Berufung von der Welt abgesonderte) Menschen, eben die *ekklēsia*, aber keine christlichen Heiligtümer. Man trifft sich in der Profanität von Privatwohnungen oder gar (wie bei Johannes) einer Herberge. Selbst die bei Lk/Apg häufige Erwähnung des - zur Zeit des Verfassers nicht mehr stehenden - Tempels bringt diesen nur noch als Gebetsstätte in Erinnerung, analog den Synagogen.

[19] So Prof. Dr. Bertold Klappert (mündlich).

[20] Dieser kann sogar das literarische Vorbild sein; diese *Vita*, in Zeiten der Zweiten Sophistik (um 200) verfasst, ist in vielem ein Gegentext zu den kirchlichen Evangelien.

den, heranziehen kann: Das tut Johannes jedoch weniger, sondern überlässt die übrigen Lieblingsbegriffe der Stoa[21] weislich den nachmaligen Naturwissenschaften.

Der Prolog ist also trotz spekulativer Höhe ein Versuch, erfahrungsbezogen von Gott zu sprechen. Er kann deswegen nicht „rein" sein von Vorgaben menschlichen Denkens, nicht reiner, als die Trinitätslehre auch ist. Verschiedene Linien treffen einen Punkt und bleiben doch verschiedene Linien. Dies ist kein Polytheismus, wenngleich der dahingehende Vorwurf von jüdischer Seite nicht auf sich warten ließ.

Dieser Vorwurf wird zitiert in 5,18 bei § 46 und ist dort angesichts der unbedachten Ausdrucksweise des Joh II („mein Vater und ich ... "; ja auch: „Ich und mein Vater ... ": 8,16 bei § 42; 10,30 bei § 59 usw.) durchaus berechtigt.

Wir vertagen nähere Erwägungen hierzu bis zum Rückblick (Thema 12). Für den Anfang sei die These aufgestellt, dass die Wortwahl der auch sonst ausgewiesenen echten Joh-Texte die Einheit Gottes mit der Vielfalt menschlicher Gotteserfahrungen sehr wohl zu vermitteln weiß.

Falsch wird christliche Sprache erst in 1Joh 5,20 „Dieser (Jesus Christus) ist der wahre Gott" sowie in jener Akklamation Christi als „unseres großen Gottes" (Tit 2,13), wie sie vom byzantinischen Hofzeremoniell[22] bis in den Sprachgebrauch jener, die „Herrgott" sagen und auf ein Kruzifix deuten, üblich geworden ist.

1,2 ist über das Pronomen „dieser" eine Explikation zu *Logos* in V. 1. Der Anfangssatz wird in anderer Reihenfolge wiederholt: Ob der Logos nun Gott ist oder „bei" Gott – beides soll gelten – ist insofern kein Unterschied, als das Evangelium im ganzen ja von einem Logos erzählen soll, der seinen Himmel verlässt. Biblisch gesehen, ist Vorbild dieser Aussage Spr 8,30: „Ich (die Weisheit) war bei ihm (dem Schöpfer), mich anfügend", LXX korrekt: ἤμην παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα. So sagt man das Gleiche in literarischer Sprache.

An ebengenannter Stelle Spr 8,30 geht der Parallelismus weiter: „Ich war es, an der er sich freute" – woraus eines der merkwürdigsten Q-Worte abgeleitet ist (Q 7,31–35). Dort wird die Weisheit durch ein Kinderspiel auf der Straße dargestellt, ein gewagter Vergleich! Ein Mann wie Philon wäre an so etwas vorbeigegangen, ohne es zu bemerken. In unserem Johannesevangelium finden wir das Motiv des Kinderspiels nicht direkt, jedenfalls nicht im Prolog; doch ist unter diesem Gesichtspunkt das erste „Zeichen", wo Jesus einem unbeschwerten Fest Nahrung gibt, nicht ohne Interesse. Auch Jesu letzte Handlung in Freiheit ist ein Gastmahl (13,1 ff § 63).

Dass das „Spiel der Schöpfung" auch Johannes vorgeschwebt hat, wird an vielen

---

[21] Mit Ausnahme des biblisch vorgegebenen πνεῦμα. Philon hingegen hatte auch mit „Feuer" und „Aether" gespielt.

[22] Vgl. W. Elert: *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 1957, 167f. 180. *Nicht* hierher gehört 2Petr 1,1, wo vor σωτῆρος ein Artikel zu denken ist (dessen Fehlen ist bloßer Semitismus), was jedoch, soweit sich erkennen lässt, nicht zu Missverständnissen geführt hat.

Stellen seines Evangeliums deutlich. Das, was man die „Schönheit" Gottes genannt hat (der Ausdruck ist biblisch eher selten),[23] wird auch bei ihm in der Freude eines Festes - Symbol des „Spiels" der Schöpfung vor Gott - dargestellt. Dieses liegt nahe bei der Symbolik des „Gartens", auf die Joh 18,1 (§ 76) uns führen wird. Die Natur in ihrer Schönheit ist ein „Kleid Gottes" (Ps 104[103],1). Griechischem Empfinden entspräche hingegen eher eine Darstellung von Schönheit in Statuen, die dann zwangsläufig etwas Anthropomorphes, ja auch (bei Nacktheit) Sexuelles an sich haben, wie ideal man sie auch immer deute. Solchem Anthropomorphismus macht im Joh der „Mensch" Jesus eigentümliche Konkurrenz, bis hin zu der Emphase von 19,5: „Siehe, der Mensch!" Die Herrlichkeit ist paradox; ästhetisch ist das eine Erniedrigung. Dennoch, und insgesamt, hat vielleicht auch für Johannes χάρις (1,14), griechisch verstanden („Reiz, Anmut"), etwas mit Gottes Schönheit zu tun.

1,3 „Alles ist durch ihn entstanden": Das Verbum ist hier zwar im Aorist, doch sind wir damit noch nicht in der Kontingenz und der Geschichte angekommen. Vielmehr ist überhaupt erst einmal die Zeit begonnen, die Zeitlichkeit ausgesagt - nicht zuletzt in Antwort auf Platons Frage im *Timaeus* 28B, ob der Kosmos als „ewig" oder als „geworden" anzusehen sei.[24] Die biblische wie joh. Antwort lautet klar: Er ist geworden. Der Satz insgesamt meint jenen Logos, den Gott selber „sprach" (mythisch-narrativ[25] in Gen 1) bzw. kontinuierlich spricht - in seiner Schöpfung, die von Anfang an zeitlich ist. Die Stelle ist analog formuliert zu Gen 1,3, was in Hebr 11,3 mit ῥῆμα, einem Synonym zu λόγος, paraphrasiert wird. Wiederholt wird die Aussage in Kol 1,16, dort unter Zuhilfenahme des (halbmetaphorischen) Verbums κτίζειν, eigtl. „gründen", in jüdisch-christlichem Sprachgebrauch aber eingeführt als Wiedergabe von *b-r-'* „erschaffen".

„... und ohne ihn entstand nicht eines, das entstanden ist": Derselbe Parallelismus der beiden Vershälften[26] findet sich in 1QH IX, 20:[27] „Nach deinem Willen entstand alles, und ohne dich geschieht nicht(s)." Was dort „Wille" heißt (*rāçon)*, heißt hier „Logos". Die Unergründlichkeit des einen wird ersetzt durch die Verständlichkeit des anderen. Dass aber anderswo die Lehre von einem (Schöpfungs-)Wort auch in Qumran angelegt ist, zeigt sich in den *Sabbatopferliedern;* vgl. Rückblick, Thema 3.0.

Auf Jesus übertragen (beim Weiterlesen des Evangeliums), führt diese Aussage auf den Gedanken der Präexistenz, wie es denn in jüdischer Messiaserwartung gewisse Spekulationen über einen im Himmel (= im Plan Gottes)[28] schon vor-

---

[23] Z.B. Ps 96(95),6; zum Wortfeld Siegert, *Septuaginta* 257. Außer Schöpfungspsalmen sind auch Geschichtspsalmen einschlägig, z.B. 111(110),1. Ein Buchtitel wie R. BOHREN: *Dass Gott schön werde* (1975, ein Buch zum Gottesdienst) ist innovativ.

[24] So Sterling, „Philo" 267. Bei Philon s. *Opif.* 1.

[25] Eine vielzitierte Definition des Mythos, noch aus der Antike, ist die des Salustios, Περὶ θεῶν καὶ κόσμου (hg. G. Rochefort [Budé], 1962), 4,9: ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεί - es „geschah" nie, ist aber immer.

[26] Ob in der zweiten das überhängende ὃ γέγονεν pleonastisch ist und wegzudenken, bleibe undiskutiert.

[27] Nach alter Zählung Kol. I.

[28] Oder auch: dem „Namen" (Titel) nach: so Targum Jonathan zu Mi 5,1b: „Sein Name wird ge-

handenen Messias vereinzelt gibt,[29] v. a. in der Rezeption von Mi 5,1-3 und Ps 72. Dies nicht schon in der Septuaginta, wohl aber in den Targumim. Doch liegt hier nicht der springende Punkt für unseren Prolog. Vielmehr werden wir darauf geführt, dass jenes Wort Gottes, das wir als „Buch der Natur" im Kosmos rings um uns aufgeschlagen finden, Konkurrenz erhält durch eine Äußerung des Logos, die mit gleicher, ja größerer Klarheit durch Jesus spricht; er ist die „Verkörperung" des Logos. Religionsgeschichtlich gesehen, werden hier drei große Ströme jüdischen religiösen Denkens zusammengeführt: die Messiaserwartung (irdisch), die Menschensohnerwartung (himmlisch) und die Weisheitsspekulation (vorzeitig): Das alles wird im Text des Evangeliums Gegenwart, zeitlich wie räumlich, in einer auf unbegrenzte Zukunft geltenden, die Eschatologie in sich aufnehmenden Weise.
Zur Präexistenz des Menschensohns bzw. Messias, ja auch des Volkes Israel s. u. bei 1,51 (§ 8); Johanneische Überlegungen finden sich wieder in dem großen Gebet von § 74, u.z. in 17,5.

Nun noch ein Syntaxproblem.[30] Die Interpunktion mancher lateinischer Handschriften, die den Satz schon bei „eines" enden lassen, hat Augustin gefallen (*In Joh. tract.* 1, 16), der danach nochmals ein Komma zu versetzen empfiehlt: „Was entstanden ist in ihm (ἐν αὐτῷ, sc. im Logos), war Leben ... "; auch Holz und Erde sind „Leben", weil in Weisheit = durch den Logos geschaffen. Natürlich kommt er von da auch auf das Kreuzesholz; aber das sind Spielereien. Augustin ist kein Grammatiker des Griechischen, und die Aland-Ausgabe tut ihm schon große Ehre, wenn sie seinen Vorschlag im Apparat erwähnt. Keine der alten Übersetzungen spricht für ein Textverständnis in diesem Sinne.
Andrerseits wäre es nicht im Sinne des Johannes, wenn wir diese Möglichkeit ganz außer Acht ließen. Doppeldeutigkeiten sind bei ihm gewollt; so auch diejenige mit dem ἐν αὐτῷ in 3,16 (§ 15): Dieses kann nach rechts wie nach links bezogen werden. So bleibe es nun auch hier dem Auditorium des Textes überlassen, welche Wahrheit ein jeder, eine jede bei sich wahr haben und wahr machen will.

1,4 „In ihm war Leben ... ": Das Tempus ist wieder das Imperfekt, im Sinne nicht des Vergangenen, sondern der Zeitlosigkeit.[31] Statt „war" könnte man freier übersetzen: „ist immer". Für Justin, *Apol.* 46,2 war Christus der „Erstgeborene Gottes" und „der Logos, an dem das ganze Menschengeschlecht teilhat." Als po-

---

nannt von jeher, von Tagen der Ewigkeit". Der Titel *m^e šiḥā'* ist dort in V. 1a ausdrücklich eingetragen.

29 Schimanowski, *Weisheit* 112-153 (zum Targum: 121-133.148-153). Von der (bei Schimanowski dann folgenden) Verwendung der „Bilderreden des Henoch" (*1Hen.* 37-71) wird im Folgenden abgesehen; ihr völliges Fehlen in den inzwischen komplett bekannten Qumran-Funden führt darauf, dass es christliche Einschaltungen sind im jüdischen *Henoch*-Buch.

30 N. Walter: „Bloß ein Komma?" in: Ch. Kähler/M. Böhm/Ch. Böttrich (Hg.): *Gedenkt an das Wort.* FS Werner Vogler, 1999, 280-294 (bes. 282).

31 Wie in der aristotelischen Formel τὸ τί ἦν εἶναι „was es (immer) ist, zu sein" (das Wesen, 1. Kategorie). Enger noch vergleichen lässt sich Platon, *Tim.* 28 B; 29 E, Gegensätze zwischen ἦν und γέγονεν.

sitive Beispiele nennt er Sokrates, Heraklit und die vor- oder außerisraelitischen Weisen des Alten Testaments.
Zwei Lieblingswörter des Joh kommen jetzt zur Erläuterung von *logos* ins Spiel, nämlich „Licht" und „Leben". Sie sind bei ihm so häufig wie die (noch jesuanische) Rede vom „Königreich Gottes" bei den Synoptikern. Auf „Licht" kommen wir zurück; zu „Leben" als Kurzformel für „ewiges Leben" (daher die Kursive) s. u. Exkurs zu 3,15 (§ 15). Als Genitivverbindung „Licht des Lebens" haben wir beide Ausdrücke in 8,12 (§ 41). Abstraktion ersetzt die einstige Bildhaftigkeit; diese kehrt jedoch wieder in den Ich-bin-Worten. Noch sind wir im Prolog und nicht in der Erzählung. Hier aber, auf der Begriffsebene, die ja auch die der Philosophie ist, sei noch bemerkt, dass die populärste Philosophie der Zeit, der Stoizismus, dieselbe Synonymie kannte: Jenes immaterielle Prinzip, das bei ihm die materielle Welt durchwaltet, hieß vorzugsweise „Logos", konnte aber auch „Leben" heißen (in Etymologie des Zeus-Namens aus ζῆν) und „Licht" (griechisch in diesem Fall: αὐγή; das sollte die feinste Art von Feuer sein).[32]

„das Licht der Menschen": „Licht" ist eine der verbreitetsten Metaphern für Gott. Bereits hier wird sie nicht nur als Ausdruck der Unfasslichkeit und Reinheit (Transzendenz) gebraucht, sondern, wie später in einem der Ich-bin-Worte (8,12 § 41), in dem der Vermittlung: „Licht von unerschaffnem Lichte" (*EG* 450,1). „Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum" hat Rudolf Bultmann (*Exegetica* 323–355) einen seiner materialreichsten Aufsätze geschrieben und bezeichnende Verschiebungen im Gebrauch von φῶς hin zur Metapher nachgewiesen.[33] Sie gehen von der „Orientierung" in der Welt hin zur „Kraftsubstanz", die man in sich haben möchte -

> letzteres dann im Rahmen eines Dualismus, wo die Welt als solche mehr und mehr auf die „finstere" Seite gerät. Das ist dann freilich schon die gnostische Ansicht, die frühestens dem Joh II zugetraut werden darf.

Vorher hatte Philon gesagt: „Gott ist Licht" (*Somn.* 1, 75), mit Bezug auf Ps 27(26),1;[34] so sagte später Augustin, er sei das „lichtschaffende Licht", *lucifica lux* (*Contra Faustum Manichaeum* 22, 8).
Fragt man sich, welche Stelle in dieser Entwicklung das Joh einnimmt,[35] so sind die Redewendungen vom „Licht *haben*" und vom „Licht *in* euch" auffallend;

> von diesen ist die letztere nur dt-joh. belegt (11,10 bei § 52; 12,35 bei § 61).

---

[32] Belege bei Siegert, *Philon* 45 f. - Hebr 1,3 nimmt in ἀπαύγασμα das stoische αὐγή auf und in 4,12 „lebendig ist der Logos Gottes" auch ζῆν (wozu wieder, als atl. Formel, 3,12 genannt werden kann: „der lebendige Gott").

[33] Als Arbeit eines Philosophen sei zusätzlich empfohlen: H. Blumenberg: „Licht als Metapher der Wahrheit", *Studium Generale* 10, 1957, 432–447. Dort wird der griechische Hintergrund ausgeleuchtet.

[34] Κύριος φωτισμός μου καὶ σωτήρ μου. Man bemerke auch hier die Nähe von „Erleuchtung" und „Heil".

[35] Just für die ntl. Zeit ist Bultmanns Aufsatz dünn belegt (denn Richard Reitzensteins Anschauungen über die Mysterienreligionen, auf die er sich verlässt, ermangeln der chronologischen Präzisierung), und Blumenberg a. a. O. 440a springt in die Gnosis. In seinem Kommentar z. St. lässt Bultmann das Joh schon am Ende der Entwicklung sein: „Licht" sei Synonym zu „Leben(skraft)".

Als johanneisch bleibt 8,12 (§ 41), die Folge eines der programmatischen Ich-bin-Worte: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir folgt, wird nicht in der Finsternis umhergehen, sondern das Licht des Lebens haben." Als Worte eines Judenchristen gewinnt das einen ganz anderen Sinn, u.z. den traditionsgeschichtlich ursprünglichen: „Licht" ist eine Metapher für die Tora (um nur an Ps 119[118],105 zu denken), diese wiederum als Konkretisierung der Weisheit Gottes gedacht.

Dieses Licht kann man - und soll man auch - *haben*, nicht aber im Sinne einer Kraftsubstanz oder Gnosis, sondern im Sinne des Lernens eines gegebenen Textes und seiner Befolgung. So wie dieser Orientierung gewährt in der damit überhaupt nicht abgewerteten, sondern als Schöpfung vielmehr höchst aufgewerteten Welt, so gibt im Joh I Jesu Vorbild und Lehre eine nichtpräskriptive Anleitung zur Bewährung in der Welt.

Hier kann ferner auf die Wahrheitsprobe verwiesen werden, die das Joh I selbst anbietet (u.z. im Zusammenhang mit dem Verbum γινώσκειν) : 7,16f § 13.

1,5 „in der Finsternis": Nach lauter Wertbegriffen begegnet hier der erste Unwert. Der Schöpfer etabliert eine Scheidung zwischen Licht und Finsternis; philonisch gesprochen, wäre das die Tätigkeit des λόγος τομεύς, des Logos als Trenner, der die Differenzierung und die innere Unterschiedlichkeit der Schöpfung herstellt.[36] Bei Philon läuft das auf eine Rechtfertigung dessen hinaus, was uns in der Schöpfung unvollkommen, ja übel erscheint. Dies ist das *mal métaphysique* in Leibniz' *Theodizee*, im Gegensatz zu dem von Menschen verschuldeten *mal moral;* deutsch: das Übel im Gegensatz zum Bösen.

Es muss Gegensätze geben, so hatte auch Heraklit schon gelehrt,[37] sonst gibt es gar keine Unterschiede und nichts Bestimmtes. Johannes denkt sich hier keinen Dualismus ganz oder fast gleichgewichtiger Mächte, ja noch nicht einmal einen Kampf; er kennt keinen kosmischen Antagonismus. „Finsternis" ist bei ihm individuell, ist Unkenntnis; sie ist keine teuflische Macht, sondern Unwissenheit. So schon bei Philon, Stichwort σκότος: es erhält die Synonyme ἄγνοια in *Agr.* 162; *Somn.* 1,114 und ἀμαθία in *Jos.* 106.

Ein Dualismus persischen oder auch essenisch-jüdischen Zuschnitts ist hier nicht gegeben (vgl. Rückblick, Punkt 0). Ersterem, einer dualistischen Mytho- und Theologie, steht der biblische Monotheismus entgegen; letzterer - das wird meist übersehen - ist letztlich ein Gegensatz des Jüdischen zu allem Unjüdischen, nämlich der zwischen toragemäßer Reinheit und jener Unreinheit, die aus den Kompromissen mit der nichtjüdischen Umwelt entstehen, angefangen vom Kalender und bis hin zu einem ganz und gar kompromittierten Hohenpriestertum. Das ist die „Finsternis" der Sektenschriften aus Qumran - ein innerjüdisches Parteiproblem, wo alles Nichtjüdische (v.a. Hellenistische) die dunkle Folie abgibt. Dies ist wahrhaft nicht das Problem des Johannes, der so vollkommen zwei Kulturen in sich vereint.

Was die Metaphorik von „Licht" und „Finsternis" in jüdischem Gebrauch be-

---

[36] Hierzu vgl. Hebr 4,12f; dort aber nicht als Schöpfungs-, sondern als Gerichtstätigkeit.

[37] Frg, 22 A 51 (D./K.), weitergeführt von Empedokles. Einzelnachweise bei Siegert, *Philon* 124.129f zu *De Deo* 9f.

trifft, so erinnert Jörg Frei („Qumranfunde" 205) zu Recht daran, dass im Durchschnittsjudentum zunächst und zumeist ganz schlicht die Kenntnis bzw. Unkenntnis der Tora gemeint ist. Das ist auch an solch grundsätzlich klingenden Stellen gemeint wie 4Esr 14,20: „Die Welt liegt in (der)[38] Finsternis, und die sie bewohnen, (sind) ohne Licht."

Ganz ähnlich lautet 1Joh 5,10 „der ganze Kosmos liegt im Bösen" (so wörtlich), wobei man sich hier nun erneut fragen muss, was gemeint sein soll; Torakenntnis ja oder nein ist nicht mehr das Kriterium. Hier ist jene Fusion zu vermuten, die uns alsbald auch die Gnosis beschert hat; aber sie ist nachjohanneisch. Wir werden es zum „Herrscher dieser Welt", der datierbar ist (vgl. Einleitung, 6.3), wieder feststellen.

Zur Struktur: Joh 1,5 ist, wie schon 1,2, Explikation eines Wortes aus dem vorangegangenen Vers. In diesem Fall wird durch das Präsens die Grundsätzlichkeit der Aussage noch unterstrichen: Gott ist in seiner Schöpfung erkennbar (stoische wie jüdische These; vgl. Röm 1,19). Bei Philon ist gleicherweise der Logos ein „sonnengleicher Glanz" (ἀνθήλιος αὐγή) in der Schöpfung, u.z. von einer immateriellen Art, zu deren Wahrnehmung der Verstand aber befähigt ist (z.B. *De Deo* 1). „Finsternis" wurde schon als mangelnde Gotteserkenntnis gedeutet und bleibt dies auch im ganzen Joh I; eine Gegenmacht zum Licht (wie etwa in Qumran)[39] ist sie nicht.

„... hat es nicht gefasst": Der Aorist, negiert (noch sind wir nicht in der Erzählung), steht für Einzelereignisse; das vorangehende Präsens stand für die Dauer. Subjekt des Satzes war „Finsternis". Gemeint ist damit – gerade wenn man das Verbum berücksichtigt: „erkennen, begreifen" – so etwas wie „Unverstand". Er ist nach Auffassung des Evangelisten gegenüber der Gotteserkenntnis das weitaus Häufigere. Er ist darin nicht pessimistischer als seine Überarbeiter, ja weniger. Seine Einschätzung kann man, je nach Höhe der Maßstäbe, in der Erfahrung durchaus bestätigt finden. Zwar wissen, wie Aristoteles lehrt, alle Völker etwas von Gott (das Gottesargument *e consensu gentium);* fragt man jedoch nach der praktischen Umsetzung der Gotteserkenntnis und nach dem, was 3,21 (§ 15) das „Tun der Wahrheit" nennt, stößt man spätestens da auf Defizite, auf Hohlheit (im Joh bei den „Judäern" Jerusalems) und auf Formen der Selbstdarstellung etablierter Gruppen (etwa der Pharisäer), die dem im Wege stehen, was Johannes ein „Zeugnis" für Gott nennen würde.
So weit lässt sich vorgreifend aus dem Joh selbst antworten, zunächst einmal nur aus dem Erzählgut. Rein dem Begriff nach könnte man antworten: Finsternis „ist" nichts weiter als die Abwesenheit von Licht (so die *Glosa Psalmorum* zu 104[103],20); insofern ist die Frage nach einer „Herkunft" der Finsternis falsch gestellt. Die Menschen selber vergessen Gott und machen sich damit zur Finster-

---

38 Der einzig überlieferte lateinische Text erlaubt nicht, hier über Determination oder nicht zu entscheiden. Die armenische Fassung, die hier keinen Artikel hat, ist leider nur eine Weiterübersetzung der lateinischen.

39 Frey, „Qumranfunde" 182f (Lit.). 196. In ganz ähnlicher Sprache äußert sich Paulus (?) in 2Kor 6,14.

nis. Es ist eine philosophische Einsicht: „Die Möglichkeit des Irrtums ist eine Folge einer Vollkommenheit der menschlichen Natur, ihrer Freiheit."[40]
Es gibt jedoch auch eine aus Propheten gespeiste Antwort. Die *Glosa Psalmorum* a. a. O. zitiert Jes 45,6 f; nach der Septuaginta lautet diese Stelle so:

„Ich, HERR, bin Gott, und es ist keiner mehr.
Ich bin es, der das Licht bereitet hat und der die Finsternis gemacht hat (ὁ ποιήσας σκότος),
der Friede schafft und Übel (Plur.) gründet (κτίζων κακά) –
ich, HERR, Gott, (bin,) der dies alles macht."

War das noch ein prophetischer Kommentar zum „Unglück" – sprich: der Strafe – des Babylonischen Exils, so wird in einem gewissen, vielleicht nicht breiten, Strang des religiösen Denkens in den biblischen Schriften eine Aussage von kosmologischer Tragweite daraus – da nämlich, wo Jes 45,7 ohne Kontext und ohne Situationsbezug zitiert wird. Im Neuen Testament geschieht das freilich noch nicht.
Es soll hier nicht behauptet werden, dass der Johannesprolog so gemeint ist; die eingangs zu diesem Vers gegebenen Erläuterungen reichen.[41] Es soll vor allem nicht behauptet werden, dass der Prolog schon ein Denkmal jenes Dualismus sei, den erst die Johannesschule eingetragen hat und der das Schaffen des Bösen einem Übeltäter von kosmischem Einflussbereich zuschreibt.[42]

„aber die Finsternis hat es nicht gefasst": In dieser verneinten Form ist das immer noch nicht der Beginn des demnächst mitzuteilenden Heils- oder Offenbarungsgeschehens. Noch geht die Reflexion auf den natürlichen Zustand der Welt. In gnostischen Nachklängen[43] hierzu und zu 1,10 ist der Neid des Schöpfers vermutet worden: Er gönne den Menschen die Erkenntnis nicht. Der Gedanke einer Heils-„Ökonomie", d.h. einer stufenweisen Offenbarung ist die christliche Antwort auf derlei Radikalismen seit Q 16,16; vgl. Rückblick, Thema 11.

1,6 „Ein Mensch wurde (geboren)": Für ἐγένετο übersetzen wir hier, etwas enger als in den noch kosmologischen Erwägungen des V. 3, „wurde geboren". Das ist jedenfalls ein gut griechischer Gebrauch dieses Verbums, der auch in μονογενής „Einziggeboren" mit enthalten ist. In griechischen Handschriften wird oft γίνεσθαι mit γεννᾶσθαι verwechselt, zumal in den ähnlich klingenden Formen des Aorist-II Passiv ἐγενήθη / ἐγεννήθη. Eines kann für das andere eintreten. In unserem Kontext ist dies umso mehr anzunehmen, als es sich um Überlegungen handelt, die den Zeugungs- *und* Geburtsvorgang umfassen; da benützt man, um der Differenzierung der Geschlechterrollen in γεννᾶσθαι und τίκτεσθαι zu entgehen, das neutrale γίνεσθαι.

---

40 So C. F. v. Weizsäcker, *Große Physiker* 131, Descartes referierend, der seinerseits auf Augustin beruht.

41 Vgl., was die *Glosa Psalmorum* z. B. zu Ps 105(104),28 zum Thema „Finsternis" sagt, dort auf die Ägypter in Ex 10,21 ff bezogen. Hier mag nicht ohne Interesse sein, dass die physische Finsternis des synoptischen Passionsgeschichte (Mk 15,33 parr.) im Joh fehlt (§ 89–92).

42 Dieser wird sich freilich bei historisch-kritischer Betrachtung auf das Römische Reich und seinen Alleinherrscher reduzieren: s. u. zu 12,31 (bei § 61) usw.

43 T. Nagel in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 686–688.

„gesandt von Gott (her)": Dasselbe Wort ἀπεσταλμένος wird, anlässlich des Namens der Siloah-Quelle, auf Jesus übertragen (9,7 § 36 VNT/Joh I), hat aber auch einen eher banalen Gebrauch (1,24 § 3: Abgesandte der Pharisäer). „Von Gott" gesandt zu sein, meint biblisch und jüdisch die Prophetie, sei es in Worten, sei es in Gesten. Hellenistisch meint es außergewöhnliche körperliche und geistige Vorzüge, wenn z. B. Attikos, ein Platoniker des späten 2. Jh. n.Chr., Platon als „wahrhaft von den Göttern herab gesandt" bezeichnet (Frg. 1, bei Eusebius, *Praep. ev.* 11, 2,4: κατάπεμπτος ὡς ἀληθῶς ἐκ θεῶν). Hier, im VNT, ist natürlich an ersteres zu denken: der Täufer als Werkzeug einer bestimmten und begrenzten Botschaft Gottes.

„mit Namen Johannes": wörtlich „sein Name (war) Johannes", ein semitisierender Nominalsatz). Um weitere Semitismen des Prologs hier vorweg zu nennen: 1,12: „alle ..., denen gab er" (*casus pendens*, wie im Aramäischen oder Mischna-Hebräischen); 1,16 „an seinen Namen glauben". Man kann sich fragen, ob nicht das periphrastische Imperfekt von 1,9 auch ein Semitismus ist: Die Konstruktion *hājā (hăwā)* + Ptz. Präsens ist im Aramäischen und Mischna-Hebräischen die einzige Art, den durativen Aspekt in der Vergangenheit auszudrücken.

„Johannes" ist der erste Name, der in diesem Evangelium fällt. Er wird noch häufig wiederkommen, nicht nur traditions-, sondern auch situationsbedingt (Einleitung, 4.3); die Bedeutung des Täufers war damals wohl immer noch Tagesgespräch.[44] So musste man auf ihn eingehen, wobei das Joh ihm den Titel „Täufer" freilich vorenthält und auch die Taufe in § 4 in fast noch sichtbarer Weise herausschneidet. Dort, wo sie hätte berichtet werden können und im VNT vielleicht noch erwähnt war, nämlich zwischen 1,24 und 1,32, wird nur noch ein verbales „Zeugnis" dieses Johannes für Jesus berichtet, nämlich das Wort vom „Lamm Gottes" (<1,36 VNT) und: „Er muss wachsen, ich aber abnehmen" (1,30 § 4).

Obwohl viele Juden des Mutterlandes (und nur dort) „Johannes" hießen, gibt es im Joh nur noch einen zweiten Johannes, den Vater des Petrus (1,42 § 6; s.d.). Der Verfasser des Joh I hingegen nennt sich nicht in seinem Text, versetzt sich nur hinein ab 13,23 (§ 64). – Von diesem Sprachgebrauch weichen wir ab, wenn wir den Namen „Johannes" für die Zwecke dieses Kommentars reservieren für den Autor des Textes, wie oben ermittelt, und für Johannes (den Täufer) nur „der Täufer" sagen.

Inhaltlich beginnt hier, zunächst mit einer Nebenperson, das, was wir den stufenweisen Einbruch des Kontingenten nennen können.

Zur Literarkritik von V. 6–8

Schon hier und angesichts der Schwierigkeit, für ἦν in V. 9 ein Subjekt zu finden, ist die Frage am Platze, ob der Joh-Prolog als durchgehende Einheit aufgefasst werden kann. Der oft geäußerten Vermutung, die V. 6–8 seien eine spätere Unterbrechung des Prologs – wie später V. 15 –, ist auch insofern nachzugehen, als die Emphase des V. 8 etwas unerwartet kommt. Bei 9 besteht kein logisch klarer Anschluss (Fortsetzung? Gegensatz?), so dass schon die V. 6–8 ein Einschub sein müssten. Sie sind es zumindest gedanklich, wobei dieser Einschub freilich in offenbar bewusster Parallele zu V. 3–5 konstruiert wurde, mit gleichen Satzglie-

[44] Lit. über ihn ist in Auswahl geboten bei Frey, „Qumranfunde" 164 f.

dern und dem Hauptunterschied, dass V. 8, im Gegensatz zu V. 5, auf Negationen hinausläuft.
1,6f wurde darum schon von Bultmann als Bestandteil der *Sēmeia*-Quelle angesehen, und Fortna folgt ihm. Wir haben hier also – das ist die Erklärung – einen Rest der sonst verlorenen, ersten Einheit des VNT vor uns. Der Evangelist hat seinen Prolog demnach nicht *ab ovo* neu konzipiert, sondern, wie meistens, eine ihm bekannte Anregung eingearbeitet.
Das heißt aber nicht, dass man die V. 6–8 nachträglich wieder herausnehmen könnte. Dann wäre nämlich der Anschluss von V. 9 an V. 5, so sehr eine gewisse Übersetzungstradition (s.u. zu 1,9, Ende) ihn voraussetzt, ohne Pointe und repetitiv. Die Emphase des V. 8 aber erklärt sich aus dem noch nicht ausgestandenen Konkurrenzkampf zwischen Christentum und Täuferjüngern.[45] Sie zieht sich mal verdeckt, mal offener bis hin zu § 16. Auch später wird der Täufer gelegentlich wieder als „Zeuge" für Jesus als den Offenbarer in Anspruch genommen (§ 50).
Wir können die Entstehungsfrage letztlich offen lassen, denn für das Hauptanliegen des Prologs, die Inkarnationsaussage, ergeben sich daraus keine neuen Gesichtspunkte. Einzig das Verständnis von V. 9 hängt davon ab, ob V. 8 vorausgeht oder V. 5. Die Absicht des Johannes dürfte am ehesten im ungekürzten Text zu sehen sein.

Die Abgrenzung gegen jüdische Täufersekten

Dass gerade in Ephesus Konkurrenz bestand zwischen Jüngern Johannes des Täufers und Jüngern Jesu (Christen), haben wir, auf Apg 18,24–19,7 gestützt, in der Einleitung (4.1) schon erwähnt. Die Spuren dieser Konkurrenz im Joh sind frei von Polemik; es kann also auch eine Einladung darin gesehen werden, sich selbst in die Heilsgeschichte einordnen zu lassen und in die Kirche überzugehen. Vielleicht ist ihr gefolgt worden; wir erfahren jedenfalls nichts mehr von den kleinasiatischen Täufergruppen.
Welche Formen eine nichtchristliche Anhängerschaft an Johannes den Täufer anderswo, in Mesopotamien, annehmen konnte, ist u.a. aus dem Leben des Religionsstifters Mani bekannt (insbesondere aus dem Kölner Mani-Codex, p. 11 u.ö.), aber auch aus den bis heute bestehenden Resten der Religion und der Schriften der Mandäer: In einem allerdings erst mittelalterlichen Aramäisch überliefern sie eine umfangreiche Mythologie,[46] die zwar ganz und gar ahistorisch ist, aber doch Johannes den Täufer nennt (sein Geburtstag wird gefeiert, wie bei den Manichäern der Geburts- oder Wiedergeburtstag Manis) und jenen Fluss, in dem es sich regelmäßig unterzutauchen gilt, mit dem Namen „Jordan"

---

[45] Einen Überblick über das hierzu Bekannte gibt Lichtenberger: „Täufergemeinden". Dort wird auch *4Sib.* 158–169 als (angeblich, muss man sagen) nichtchristlicher und zugleich nichtjüdischer Täufertext diskutiert. Chronologisch interessant ist der Hinweis auf das 3. Jahr Hadrians in V. 100f; Lichtenberger S. 46). Es gab allem Anschein nach eine ziemlich weitverzweigte „Täuferdiaspora", wobei freilich in keinem Text die reiche und durchaus heterogene Symbolik der Ganzkörpertaufen näher geklärt wird. Der Ausdruck „Täufertheologie" wäre geschmeichelt; es handelt sich um ein Bündel religiöser Erwartungen.

[46] Vor „jüdischer" Mythenproduktion wird auch in Tit 1,14 gewarnt. Das sie hervorbringende Judentum ist durchaus nicht das rabbinische.

(*jard*ᵉ*nā'*) belegt. Zwar sind diese späten, völlig gnostischen Texte für uns ohne Belang (gegen Odeberg, gegen Bultmann), da nicht ermittelbar ist, was sie an Gedankengut des 1. oder 2. Jh. enthalten könnten. Sie bezeugen aber den Gruppen von Täuferjüngern eine Vitalität, die man aus Apg 18,24 ff nicht erahnt hätte.

1,7 „Dieser kam zum Zeugnis": Ein weiteres joh. Lieblingswort kommt hier in den Text, vorgegeben durch 1,6 (VNT?) und jedenfalls 1,19 (VNT); es wird wiederholt als Verbum wie als Substantiv. Es ist die Ablösung der sichtbaren „Zeichen" des VNT durch ein mitteilbares „Wort" – gemäß dem Vorrücken von der Generation der noch lebenden Augenzeugen in diejenige der nur noch sprachlichen und symbolischen Weitergabe.

1,8 Die Emphase dieser Wiederholung erklärt sich aus der eben gemachten Bemerkung zur Textentstehung: Ein Einschub (V. 6–8) wird abgeschlossen. Das „sondern um" ist Ellipse für „sondern (er war da,) um"; vgl. 9,3 (§ 36),[47] wo wir uns in der Übersetzung mit explizitem „es sollten" behelfen werden, und 13,18 (§ 63): „doch (tat ich es), damit …"
Inhaltlich ergibt sich hier ein Gegensatz zwischen dem Logos (Jesus) und demjenigen, der ihn bezeugt (dem Täufer), u.z. ist es ein abstufender, kein polarer Gegensatz. In 5,35 (§ 48), wo das Thema nochmals aufgegriffen wird, bezeichnet Jesus ihn als einen „Leuchter, der brennt und scheint". Wer die Feinheiten der griechischen Sprache und vielleicht sogar der Philosophie kennt, hört aus letzterer Bezeichnung das „Haushaltslicht" der Stoiker heraus, das schwach leuchtet und dabei Ruß macht; von diesem bis zum reinen, immateriellen Licht des Aethers (zugleich Stoff der Gottheit und der Sterne) reicht ein Continuum. Wir kennen diese Lehre durch Philon, *Aet.* 86 = v. Arnim, *SVF* II Nr. 612;[48] sie war also wenigstens bis ins Judentum eingedrungen.
Von hier aus gesehen ist das „wahre" Licht des nächsten Verses jenes, dem keinerlei Verunreinigung beigemengt ist – wohin auch immer man die Metapher jetzt ziehen mag. Nach griechischen wie hebräischen Voraussetzungen (Ps 36[35],10 etc.) hat Licht mit Erkenntnis zu tun und meint deren Reinheit, also Freisein von Irrtum und von all dem, was aus Sünde kommt. Letztlich ist es keine objektive Erkenntnis, sondern die Erkenntnis einer Relation zu Gott.

> Dass diese auch ethische Verpflichtungen, nämlich den „Brüdern" gegenüber, mit sich bringt, wird in 1Joh 2,9–11 reflektiert, ganz im Sinne des joh. Liebesgebots. Nur diejenigen können beanspruchen, „im Licht" zu sein, deren Praxis rein ist von Eigennutz.

Die „Nacht", in die Judas in 13,30 (§ 64) hinausgeht, meint das Verlassen dieses Lichtes.

1,9 Hier unterstreicht das periphrastische Imperfekt das Durative der Aussage. Offenbar wurde diese Form als stärker empfunden als das gewöhnliche Imper-

---

[47] Dt-joh. vgl. 14,31 (bei § 71); 1Joh 2,19.
[48] Einzelheiten bei Siegert, *Philon* 43 und 105 mit Kontext.

fekt; vgl. Mk 10,22 parr. (bei Lk gemildert). Solche Formen - wir können sie nicht immer wörtlich übersetzen - sind im Joh durchaus nicht selten: s. 1,28 (§ 3 VNT, johanneisch wieder zitiert in 10,40 § 50); 18,25 (§ 80). - Theologisch gesehen, sind wir immer noch bei der Schöpfung und der in ihr liegenden, impliziten Offenbarung. Selbst die Aoriste von V. 11 bringen noch nicht den Umschwung, da der Hauptsatz verneint ist. Der entscheidende Aorist findet sich erst in 1,14 - und der zu nennende Name in 1,17. Der Ansatz zur Geschichtstheologie, der darin liegt, erlaubt einen Vergleich mit Gal 4,4 und v.a. mit Lukas; vgl. Rückblick, Thema 11.

„das wahre Licht“: Dass ein metaphorisch so genanntes „Licht“ das „wahre“ sein soll gegenüber dem Licht der Sinne, das unsere Augen wahrnehmen, ist ein offenkundiger Platonismus,[49] mit Rückhalt allerdings in der Schöpfungsgeschichte selber, in welcher auf Befehl des Schöpfer Licht anbricht (Gen 1,3), längst ehe die Gestirne ihren Platz kriegen (Gen 1,14). Seither ist viel über das „ungeschaffene Licht“ vom Tabor (vgl. Mk 9,3 parr. etc.) spekuliert worden; der Goldgrund der Ikonen meint dieses Licht. In Joh 8,12 (§ 41) ist Jesus dieses Licht.

„das jeden Menschen erleuchtet“: Hier muss das Präsens φωτίζει vielleicht *de conatu* verstanden werden: „... zu erleuchten versucht, anleuchtet“ o.ä., ein Angebot, das in dieser Breite nie angenommen worden ist. So sagt es ja gleich der nächste Vers. Auch Jesus gegenüber wird es nicht anders gehen: 12,46 (Folge von 8,12 in § 41).

„am Kommen in den Kosmos“: Alternativübersetzung ist von Alters her: „der in den Kosmos kommt“,[50] womit in dem Verbum ἦν ein Subjekt „er“ vermutet werden muss, der Logos, der dann doch wieder zum „es“ wird. Der Anschluss nach oben mit einem vermuteten „er“ ist einigermaßen willkürlich und wird auch nicht plausibler, wenn man die V. 6-8 wegdenkt: Dann ist es eine Wiederholung von V. 5, dessen neutrisches Subjekt φῶς „Licht“ nun aber gerade das Problem der grammatischen Genera aufgebracht hat. Versuchen wir also lieber, das Verhältnis von V. 9 zu V. 8 genauer zu bestimmen, mit wenigstens der Sorgfalt, die der Kommentar von Zahn (67-69) hier walten lässt. So wie der Text jetzt steht, zeigt er in V. 8 eine Art Selbsteinwand des Evangelisten, der einem Missverständnis der VNT-Sätze 6f vorbeugt, und in V. 9 die Rückkehr aus der Einbettung 6-8 auf das Niveau von 1-5, wobei das alte Subjekt, nämlich τὸ φῶς „das Licht“, aus-

---

[49] Vgl. Platon, *Phaedon* 109 E: τὸ ἀληθῶς φῶς. Dazu G. van Kooten: „True light which enlightens everyone“ in: ders. (Hg.): *The Creation of Heaven and Earth. Re-interpretations of Genesis 1* (Themes in Biblical Narrative, 8), 2005, 149-194 (bes. 151-155). - Weiteres zum Thema „Licht“ s.u. zu § 41.

[50] So übersetzen Vetus Latina und Vulgata: *venientem* (nicht: *veniens) in hunc mundum;* ebenso die *Glosa Psalmorum* zu Ps 18(17),29 u.ö., ebenso die Peschitta. Die koptische Bibel hat den Satz im Präsens; sie scheint im Übrigen mit wiederholtem *pe* (für das Subjekt) eher auf unsere Deutung zu gehen; ἐρχόμενον wird als Verbum des Hauptsatzes genommen. (In Queckes Ms. M fehlt das *pe* dann freilich: Hier wollte jemand die andere Lösung.) Die armenische Bibel setzt für ἐρχόμενον ein Futur-Partizip im Relativsatz, der auch heißen könnte: „welches [das Licht] kommen sollte“; das kann sich nur auf den Logos, nicht auf die Menschen beziehen. Luther schwankte zwischen den beiden hier diskutierten Möglichkeiten. Bultmann schlägt vor, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον zu tilgen, was den Satz mit „*Er* war...“ beginnen lässt.

drücklich wieder aufgegriffen wird – statt nur als ein vages „er" im Hilfsverb vermutet werden zu müssen.
Nochmals zur Literarkritik: Bei unserer Übersetzung ist der Verbleib von V. 6–8 unbestritten. Das Wirken des Täufers wird, von V. 5 und 9 gerahmt, noch in jene Zeit versetzt, wo die Menschheit sich der vagen Anhaltspunkte natürlicher Gotteserkenntnis zu bedienen hatte. Man kann sich fragen, ob es denn keine Propheten gab, zumindest in Israel, wird sie aber hinter dem Stichwort „Zeugnis", „bezeugen" in unserem Vers mitgemeint finden.

1,10 Ein Semitismus liegt in dem „und ... und", wo doch Oppositionen gedacht sind: *Obwohl* der Kosmos durch ihn (den Logos) entstand, hat er ihn nicht erkannt. Der Sprung vom Neutrum (φῶς) zum Maskulinum (αὐτόν), ein sog. *schema per genera*,[51] lässt bereits eine Person als Träger und Objekt der Offenbarung erkennen; und auch das Verbum „erkennen" (γινώσκειν) kommt hier erstmals in den Text, das in keiner ntl. Schrift häufiger ist als im Joh. Die joh. „Gnosis" (um sie provisorisch so zu nennen; das Substantiv begegnet nicht im Text) ist eine ganz und gar mystische und hat außer dem Wort nicht viel gemein mit dem, was sich alsbald „Gnosis" nannte. Odeberg 168 sagt zu Recht: Im Joh meint γινώσκειν eine Erkenntis nicht von Objekten, sondern eine solche, die mit dem Erkannten (Gott) verschmelzen lässt; vgl. nur γινώσκειν in 10,14f (§ 49). Das ist der Grundgedanke jeder Mystik.
Hier freilich ist er zunächst noch verneint, ebenso wie in dem parallel konstruierten V. 11. Die Aufhebung der Verneinung beginnt in V. 18 und reicht bis 17,25 (§ 75). Ein Rest davon ist immer noch (oder schon wieder) da in 20,9 (§ 96): „nicht kannten sie die Schrift". Dort ist dann der Glaube des Lieblingsjüngers im vorangegangenen Vers schon konstatiert; und Glaube ist es schließlich, wozu auch Thomas durchfindet (20,29 § 99). Auf Glauben und ewiges Leben läuft dann auch der joh. Schlusssatz hinaus: 20,31 (§ 100).

1,11 „In sein Eigentum kam er": Gut griechisch versteht sich der Artikel zugleich als besitzanzeigend (*sein* Eigenes). Der Ausdruck kehrt wieder in der unter Jesu Geheiß sich vollziehenden Quasi-Adoption der Mutter Jesu durch den Lieblingsjünger in 19,27 (§ 91): Der nimmt sie auf „in sein Eigentum". Das ist keine Immobilie, sondern, soviel wir erkennen können, ein offener Kreis, eine Kommunikation, kurz: die Kirche, wie der Senior sie sich vorstellt und auch persönlich lebt (vgl. Einleitung, 5.4.4).
Wer aber sind „die Eigenen"? Gemeint ist wohl an dieser Stelle noch nicht das Volk Israel, sondern der Kosmos der Menschen, mit Israel natürlich im Zentrum des Interesses. Der Kosmos als „Besitz" seines Schöpfers entspricht Spr 8,22 (Verbum *q-n-h* mit dem Doppelsinn „gründen"/„erwerben").[52] Noch sind wir also bei der Schöpfung und nicht in der Geschichte, darum auch nicht in der Geschichte Israels. Noch ist eine Schwäche gemeint, gegen die niemand gefeit ist,

---

[51] D.h. ein Regelverstoß gegen die Grammatik, der als solcher einen Sinn hat. Biblische Beispiele finden sich im Griechischen von Mk 13,14; 1Kor 3,11; 1Tim 3,13. Dt-joh. wird viel mit dem Neutrum πᾶν gespielt in Bezug auf Menschen: s. zu 17,2 (§ 74).

[52] Diesen Doppelsinn imitiert rein zufällig die Assonanz von κτίσις und κτῆσις im Griechischen; Belege bei Siegert, *Philon* 127.

weder die Weisen der Heiden, noch Israel, noch die Christen. Damit stimmen die folgenden Aussagen überein, die auf die Erkenntnis des Schöpfungs-Logos überall in der Welt hinauslaufen:

1,12 „Alle aber, die ihn (auf)nahmen“: Hier steht nur noch das *verbum simplex* ἔλαβον, rückführbar auf eine Eigentümlichkeit der *Koinē*, Vorsilben zu variieren ohne Änderung des Sinnes (vgl. 2Kor 7,10 ἐργάζεσθαι/κατεργάζεσθαι).[53] Konkret ist also an die Gotteserkenntnis der Heiden zu denken, auch der Philosophen: Man wird in Ephesus sich an die ionische Naturphilosophie, die ja zu diesem Logos-Prolog das Ihre beigetragen hat, möglicherweise noch erinnert haben. – Doch wenn das auch spekulativ ist, so ist der Bezug auf Jünger Jesu es nicht: Im Parakleten kehrt Jesus zu den Seinen zurück; 14,20 (§ 70) kann als eine Entsprechung zu unserer Stelle aufgefasst werden.[54] Er ist der Geist, „den die Welt nicht aufzunehmen vermag“ (14,17, ebd.); das mag tröstlich sein für diejenigen, denen die natürliche Gotteserkenntnis der Philosophen, so schwach sie bekanntlich ist, nicht zu Gebote steht.

„denen gab er … “: Dieser *casus pendens* (erst nachträglich geht der Satz in den angezielten Dativ) ist Semitismus.

„Kinder Gottes zu werden“: Die Israeliten sind es schon lt. Dtn 14,1 und 32,18, wie Philon, *Conf.* 145 f[55] herausstellt mit dem Zusatz, dass diese Würde „gemäß seinem erstgeborenen Logos, ältesten der Engel“ verliehen werde, in einem Wechselspiel von Schon-jetzt und Noch-nicht. Dass die Geburt hier nicht alles bedeutet (und die Beschneidung auch nicht, die im Joh I gar nicht vorkommt), wird § 44 darstellen: Dieser führt eine ausschließlich gedachte Abrahamskindschaft über in die hier gemeinte Gotteskindschaft.
Die christliche Übernahme dieses Ausdrucks ist gewertet worden „als traditioneller, bei Johannes polemisch zugespritzter Kirchenbegriff“,[56] wobei freilich das Polemische mehr auf die Bearbeitung zurückgeht, wie gleich zu sehen sein wird. Jedenfalls, der Glaube der je Einzelnen konstituiert die Kirche – jene, für die 3Joh 9 f durchaus *ekklēsia* sagen kann, allerdings in dem auch bei Paulus herrschenden Sinn der jeweiligen Ortsgemeinde. Der kritische Gegensatz besteht zu V. 11 –

> wo „die Eigenen“ im kanonischen Text das Judentum zu bezeichnen scheinen, dass durch die Ablehnung Jesu seine Rolle in der Heils- und Menschheitsgeschichte bereits verloren hat.

Dem Senior hingegen dürfte es übereilt erschienen haben, diese Frage in seiner Generation schon entschieden sein zu lassen. Er würde die Klage von Q 14,34 f

---

[53] Dazu ferner Th. Propp in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 585. Gerade von λαμβάνειν kennt die Septuaginta-Sprache unzählige Abwandlungen, die schon vom Urtext her nicht alle etwas Verschiedenes bedeuten müssen: Siegert, *Septuaginta* 137.

[54] Mit Martyn, *History* 142.

[55] Hierzu J. Leonhardt-Balzer in Frey/Schnelle, *Kontexte* 318. – Vgl. noch Hos 2,1.

[56] Haacker, „Jesus und die Kirche nach Johannes“ 180. Er weist darauf hin, dass hier das einzige δέ im Prolog vorkommt.

wohl teilen, aber kein abschließendes Urteil sprechen. Vielmehr ist ein allmählicher Wechsel weltgeschichtlicher Epochen zu verstehen, wie ja auch die Offenbarung an Israel in der bisherigen Rede vom „Licht" nicht exklusiv zu verstehen war.

„die an seinen Namen glauben":[57] Das meint: „an ihn" (Semitismus); moderner könnte man übersetzen: „an seine Person". Dies bleibt ein Semitismus auch und gerade dann, wenn man Anspielungen an eine (hebräische) Theologie des Namens Gottes hierin vermutet (hierzu Rückblick, Thema 6.2.3). Redeweise und Gegenstand sind beibehalten in 1Joh 5,13.
Das Masculinum in V. 10 ließ nun eine Person erwarten, und sie wird in V. 14 in Erscheinung treten. Wir finden jedenfalls im Joh nichts wie die lk. Verehrung des Jesus-Namens (Apg 4,12 usw.), nur ein Bitten Gottes im Namen Jesu (§ 66.69.72.74). Vielmehr offenbart der joh. Jesus den „Namen" Gottes: hierzu 17,6 usw. (§ 74f) und im Rückblick Thema 5.5.4.

1,13 Was bisher vom Logos gesagt wurde, findet sich hier auf die an ihn Glaubenden übertragen. Es mag eine Spur früherer mündlicher Lehre des Seniors sein, wenn wir bei Justin[58] sowie in lateinischen und syrischen Textzeugen diesen Vers (noch?) im Singular formuliert finden, als Aussage über den Logos selbst.

„nicht aus dem Geblüt": Der Plural, im Griechischen wenig gebräuchlich (außer für „Blutvergießen"), soll vielleicht an so etwas wie „ Verwandtschaft" denken lassen, was griechisch belegbar wäre. Man kann an die natürliche Zeugung denken, für welche die beiden folgenden Ausdrücke nochmals Synonyme wären. Nach Schlatter deutet αἵματα auf Konkreteres hin, die Versorgung des Embryos im Mutterleib. Dann ist auch an die blutige – damit ja auch unrein machende – Prozedur der Geburt zu denken, von der Weish 7,1–6 den König Salomo mit Betonung sagen lässt, auch er sei von ihr nicht ausgenommen gewesen. – Soviel zum Plural. Zum Bild als solchem vgl. Philon, *Virt.* 79: Mose bewies „eine echtere Verwandtschaft" (συγγένεια) zu Gott als die des Blutes (ἀφ' αἵματος).

„nicht aus dem Willen des Fleisches": Hier kommt in einem zunächst abwertenden Kontext das Wort σάρξ „Fleisch" in den Text. Dass „fleischliche" Herkunft wenig oder nichts zu bedeuten hat (gegen Röm 1,3 und ähnliche alte Formeln), wird, Jesus betreffend, auch in 6,63 (§ 25) betont. Das behebt das Paradox der im nächsten Satz geschehenden Umwertung. Vgl. noch 3,6 (§ 15) sowie das in den jeweiligen Kontexten, nämlich zu 3,5 (§ 15) und 6,62 (§ 25) zum Gegenbegriff „Geist" zu Sagende. Ein so tief greifender Dualismus zwischen Fleisch und Geist wie der von Gal 5,17 (und der der Qumran-Schriften)[59] ist hierbei nicht gedacht, sondern es wird auf eine Ausnahmegeburt hingewiesen:

---

[57] Dieser Satzteil kann erläuternde Glosse sein (Bultmann), von wem auch immer angebracht, wäre aber nur dann als lk. Einschub zu verwerfen, wenn man „Name" allzu konkret im Sinne eines neuen *šēm ham-mᵉforāš*, nämlich „Jesus", auffassen würde; das erst wäre unjohanneisch.

[58] Hinweise bei Munier, *L'Apologie* 91 Anm. 45. Leider ist nichts bekannt über die Lebensstationen Justins zwischen Neapolis (in Samarien) und Rom, wo er starb.

[59] Hierzu Frey, „Qumranfunde" 177–180 (Lit). Dort gilt übrigens Röm 7,25b als „nachpaulinische

„auch nicht aus dem Willen eines Mannes": spätestens hier ist der sexuelle Bezug klar. Das ist die joh. Art, das auszudrücken, was andere, in mythischer Sprache, als Jungfrauengeburt darstellen (Lk 1,34; Mt 1,18; Ignatius, *Smyrn.* 1,1). Johannes aber sagt es begrifflich: Kein Begehren eines Mannes konnte dazu führen, dass aus diesem Kind der Sohn Gottes wurde. Jesu Geburt bleibt, wie immer man sie „erklären" (besser gesagt: darstellen) will, eine Ausnahmegeburt. Ignatius hat es an anderer Stelle so gesagt (*Eph.* 7,2): „ein im Fleisch geborener Gott, im Tod wahres Leben, sowohl aus Maria als auch aus Gott". – Diese Gotteskindschaft ist übertragbar; sie wird diejenige aller Glaubenden. Der joh. Jesus gibt sich mit all seinen Vorzügen.

„gezeugt wurden": Gotteserkenntnis gilt als Wiedergeburt des/der Erkennenden; so dann wieder in 3,5 (§ 15) sowie dt-joh. 1Joh 3,9; 5,1.18. Die Metapher (und Hyperbel) wurde populär, auch im Heidentum: *C.H.* 13, 7f.13f (ferner Bultmann S. 96f); Wissen macht göttlich: *C.H.* 10, 9.
Hier ist auf dem metaphorischen Charakter der verwendeten Sprache zu insistieren. Gottessohn ist allein Jesus (übrigens ohne dass, wie in den späteren Glaubensbekenntnissen, von seiner „Zeugung" durch den „Vater" die Rede wäre);[60] die „Wiedergeborenen" oder, griechisch gesagt, „Neugezeugten", die in 3,3 (§ 15) usw. gemeint sind, sind dies in vermittelter Weise durch ihn. Was Martin Buber sagte, bestätigt sich: „das vorderasiatische Pathos der Geschlechtlichkeit ist und bleibt JHWH artfremd, jede seiner Tätigkeiten ist von der Wurzel her nichtgeschlechtlich".[61]
Das Verbum dieses Nebensatzes, ἐγεννήθησαν, gibt das Hauptverb des folgenden vor. Dessen Subjekt wird dann aber nur mehr ein Singular sein, ein überraschender: der Logos.[62] Dieser übertrifft das Ziel eines Aus-Gott-Geborenseins insofern, als er selber zeitlos-geborener Gott ist, u.z. als einziger (μονογενὴς θεός, V. 18). Bereits in 1,15 wird das Zeugnis des Täufers in diesem Sinne zusammengefasst; er sagt von Jesus, dem physisch jüngeren: „Er war früher als ich".

Glosse". Resümierend sagt er S. 189f: „Die über den biblischen Sprachgebrauch hinausgehende negative Rede vom ‚Fleisch' als einer gottfeindlichen Größe entstammt […] einem Zweig der palästinisch-jüdischen Weisheitstradition, von der wir freilich überhaupt nichts wüssten, wenn uns ihre Texte nicht in der Bibliothek von Qumran erhalten wären."

[60] Im Joh könnte man höchstens 18,37 (§ 82) hierfür anführen, wo aber die Inkarnation und die ganz menschliche *Geburt* gemeint ist (wie wir dort übersetzen) und nicht eine vorzeitige Zeugung.

[61] Buber, *Königtum Gottes* 81. Fortsetzung: „und der Verfasser des ersten, des kosmischen Schöpfungsberichts ist zutiefst folgerichtig, wenn er seine Erzählung, den sexualistischen Kosmogonien, die alle Dinge aus einer Vermählung von Himmel und Erste entstanden sein lassen, entgegentretend, mit dem Spruche (Genesis 2,4a) schließt: ‚Dies sind die Zeugungen des Himmels und der Erde: da sie erschaffen sind', d.h.: Was jene als die Vermählung zwischen Himmel und Erde deuten, die Allentstehung, ist in Wahrheit ihr Erschaffensein." – Johannes hat andere Worte, um die besondere Nähe des Schöpfers zum Logos auszudrücken, nämlich die von 1,1-2.

[62] Aus diesem Grund haben zahlreiche alte Übersetzungen (keine griech. Handschriften) schon hier das Verbum als Singular übersetzt, als stünde ἐγεννήθη: Braun: „Qui ex Deo natus est". Er verweist auf die analoge Aussage in 1Joh 5,18 und auf eine letztlich ephesinische (S. 31), in unseren Augen freilich dt-joh. Tradition.

Der Logos in der Zeit <§ 2>

(1,14) Und der Logos wurde Fleisch und schlug (s)ein Zelt auf unter uns, und wir betrachteten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie eines Einziggeborenen vom Vater her, (er) voll Gnade und Wahrheit.
(15) Johannes gibt Zeugnis von ihm und ruft: Dieser war es, von dem ich sagte: Der nach mir Kommende wurde vor mir (geboren), denn er war *früher als* ich.
(16) Denn von seiner Fülle haben wir alle empfangen, und zwar Gnade für Gnade. (17) Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit durch Jesus Christus (geboren).
(18) Gott hat keiner jemals gesehen. (Der) Einziggeborene, Gott, der im Schoß des Vaters ist, der hat (ihn uns) dargestellt.

1,14 „Der Logos wurde Fleisch": Hier ist nun, parallel zu V.6, das Verbum mit einem historischen Subjekt verbunden, einer Person, die freilich erst später ihren Namen bekommen wird. Die Ökonomie der Mitteilung ist weit überlegter als bei Markus (1,1), der alles auf einmal bringt. Stufenweise leitet der Prolog über in die Erzählung.[63] Erst kam der Name des in V. 6 anonym bezeichneten Johannes (des Täufers) in den Text (V. 15.19), sodann das Volk der Judäer und der Ortsname Jerusalem (V. 19); der Name Jesu wird bis 1,29 (§ 4) zurückgehalten werden, wo er dann selbst die Bühne des Geschehens betritt. Der Heilsökonomie entspricht eine Mitteilungsökonomie.
Allmählich also wird die Offenbarung Geschichte; aus der Grundsätzlichkeit geht der Text gleitend über in die Einmaligkeit, die Kontingenz. Man kann die daraus sich ergebende Einteilung des Prologs vergleichen mit derjenigen der Schöpfungsgeschichte, die ja den ersten Schöpfungs-„Tag" als „Tag eins" zählt (Gen 1,5) und erst die folgenden mit Ordinalzahlen versieht, was in jüdischer Exegese viel bemerkt wurde (Odeberg 272), bei Philon (*Opif.* 9) wie bei den Rabbinen. Dieser „Tag eins" ist die ewige Welt (nach Pythagoras: die Vollkommenheit); erst ab da wird gezählt und beginnt die Endlichkeit. Die Eins, so lautet eine von Philon oft wiederholte pythagoreische Überzeugung, ist die Zahl Gottes; die Zwei und mithin der Plural gehören der Vergänglichkeit an.
Wir übersetzen traditionellerweise „wurde Fleisch", was aber nicht heißen soll, dass der Logos damit aufhörte, zu sein, was er vorher war; das gerade nicht. Ganz unmissverständlich könnte man, die Bedeutungsbreite von γίγνεσθαι ausschöpfend, übersetzen: „Der Logos wurde geboren als (oder: im) Fleisch".[64] Wer in griechischen Denkgewohnheiten aufgewachsen war, hatte gewiss Schwierigkeiten, diesen Gedanken nachzuvollziehen. Wir können es merken an einer der ersten freundlichen Reaktionen auf den Johannesprolog (und auf Evangelien überhaupt), die wir von paganer Seite haben. Amelios, ein Neuplatoniker aus der Schule Plotins und des Porphyrios, aber auch des von beider System unabhängigen Religionsphilosophen Numenios, wird von Eusebius (*Praep.* 11, 19) mit folgenden Worten zitiert:

---

[63] Auch das καί kann so gedeutet werden: Stünde es direkt mit dem Aorist verbunden („und es wurde..."), hätte man das nachher noch hunderte Male gebrauchte Pendant zum *wajjiqṭol*-Tempus der Hebräischen Bibel. Hier kommt aber erst noch das Substantiv, welches das Satzsubjekt ausdrückt (womit das καί auch ein explikatives wird, an bisherigen λόγος-Vorkommen anknüpfend): Die Erzählung hat noch nicht begonnen, wir sind aber auf dem Übergang dorthin.

[64] J. C. O'Neill: „The Word Did not ‚Become' Flesh", *ZNW* 82, 1991, 125–127.

„Und dieser also war der Logos, gemäß welchem, als ewig seiendem, das Werdende entstand, wie auch Heraklit dafür gehalten hätte und, beim Zeus, welchen der Barbar dafür hält, dass er, im Rang des Anfangs stehend, bei Gott ist und Gott ist; durch welchen einfach alles entstanden sei, in welchem das Gewordene, Lebendige, (ja) auch Leben (selbst) und Sein erwachsen seien; und dass er in Körper (Pl.) falle und, mit Fleisch umkleidet, als Mensch erscheine (φαντάζεσθαι), unter ausführlichem Erweis der Großartigkeit seiner Natur."

Hier ist die Schöpfungsmittlerschaft des Logos (ein für uns heutige eher schwerer Gedanke) korrekt ausgedrückt, und manches aus dem Verlauf des Evangeliums findet seinen Nachhall. Doch direkt mit dem Übergang in Zeit und Geschichte wird die Wiedergabe ungenau. Schon das Verbum „fallen" wertet die Inkarnation negativer, als Johannes es tut (wobei der Plural „Körper" zu erklären bleibt: ist in quasi-gnostische Weise an Wiederholungen gedacht und an einen Verzicht auf die Einmaligkeit der biblischen Geschichte?). Ebenso lässt „umkleidet" schon fast an eine Verkleidung denken (gleichfalls gnostisch), und in *phantazesthai* steckt unverhüllter Doketismus. Das ist doch keine „Geburt als Fleisch", und die Worte passen eher auf den Herakles der Philosophenreligion (Rückblick, Thema 10.1.1). Dem entspricht, dass im zweiten Teil des Zitats (s. Rückblick, Thema 9.5) die Auferstehung Jesu als eine Apotheose aufgefasst wird, ein „wieder zu Gott Werden", als wäre die Gottheit zwischenzeitlich verloren gegangen.
Den Lehrsatz, „dass Jesus Christus gekommen ist im Fleische", hatte der Senior bereits in 2Joh 7 festgehalten. Er ist Grundsatz seiner Schule und der Kirche überhaupt geblieben. Ähnlich sprach schon Ignatius, *Eph.* 7,2 von einem „im Fleisch gewordenen/geborenen Gott" (ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός). Wir können weiter zurückgehen: Älter, aber noch nicht über *sarx* formuliert, ist Gal 4,4.

Auf seiten der Johannesschule findet sich als Bekräftigung der Inkarnationsaussage 1Joh 4,2: „Darin erkennt ihr den Geist (das Pneuma) Gottes: Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen (ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα)".

Es kann nicht genug betont werden, welche Überraschung darin liegt, wenn der in V. 13 konventionell-negativ belegte Ausdruck „Fleisch" nunmehr etwas Positives, ja das Heilsereignis auszusagen bekommt. Das Wort σάρξ ist in biblischer - auch paulinischer - Verwendung keineswegs ein Wertbegriff, sondern das Gegenteil, meint es doch Menschsein oder die Kreatürlichkeit in all ihrer Begrenztheit, Zeitlichkeit und Schwäche. Theologisch ist dies also eine Erniedrigungsaussage, inhaltlich bei Paulus aus Phil 2,6-11 zu füllen. Nicht nur an eine „Verkörperung" Gottes ist gedacht - ein Begriff, der sich zur Not in verschiedenen Kulturen und Religionen finden ließe (vgl. Rückblick, Thema 2.4-6), sondern es wird auf das wenig ruhmbringende Fleisch abgehoben.
Zum Vergleich: Der Körper (σῶμα) ist nach biblischer Anschauung eine durchaus gute Gabe Gottes, nämlich Teil unserer Individualität und das, wodurch wir kommunizieren.[65] Die Seele hat keine Stimme; dazu braucht sie den Körper. Doch nicht darauf hebt die hier gemachte Aussage ab, sondern ausdrücklich auf

---

[65] In diesem Sinne ist Bultmanns *Theologie des NT*, § 17, von Ernst Käsemann korrigiert worden.

eine *Fleisch*werdung, also Eingang in Schwäche und Vergänglichkeit. Die Passion dieses Logos ist hier angedacht und begrifflich ermöglicht, ehe sie erzählt wird. Doch wird dem joh. Bericht vom Prozess und Tod Jesu das Wort πάσχειν deswegen fehlen, weil das entscheidende Leiden schon hier stattgefunden hat.[66] In anderen Aussagen über den Logos ist das Prädikat ein anderes, nämlich „senden": So in 1,6 schon vom Täufer, in 3,17 (§ 15) dann vom „Sohn"; im Übrigen ist es ein Ich, das „gesendet" wird. Hinter all dem steht die schon in manchen Psalmen ausgedrückte Vorstellung, Gott sende sein Wort aus, um Israel in konkreten Situationen zur Hilfe zu kommen: Ps 107(106),20, von der *Glosa Psalmorum* natürlich auf Joh 1,14 bezogen, wie auch Ps 147,4 (LXX 147,15)[67] und bereits Ps 57(56),4. Bei Philon, *De Deo* 12 (Ende des Fragments, vielleicht auch Ende des ursprünglichen Traktats) ist es sogar Gottes „Bild",[68] das entsandt wird „als Helfer in Schmerzen und Übeln, an denen jeder teilhat, der aus der sterblichen Natur entstanden ist".

„und schlug ein Zelt auf": So ist ἐσκήνωσεν genauer zu übersetzen; es ist nämlich eine - auch phonetische[69] - Anspielung an das „Wohnen" (hebr. *š-k-n)* Gottes im Bundeszelt oder genauer: im „Zelt der Begegnung" (*ohel ham-mo'ēd*) gemeint. Um zu sagen, dass nicht irgendein Zelt, sondern das aus der Exodus-Geschichte schon bekannte ist, haben wir ein s hinzugefügt: „er schlug (s)ein Zelt auf". Die Septuaginta übersetzt diesen letzteren Ausdruck mit σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου, „Zelt des Zeugnisses", womit eines der Lieblingswörter des Joh vorgegeben ist: „Zeugnis". Zunächst ist es noch Johannes der Täufer, der das „Zeugnis" gibt (V. 7.15); mit Jesu öffentlichem Wirken wird daraus die Selbstbezeugung Gottes.

> Ein „Zelt Gottes bei den Menschen" wird erneut erwartet in Apk 21,3 - eine Re-eschatologisierung des hier Gesagten.

Hier im Joh I hingegen wird eine jüdische Spekulation historisiert: Dass dieses Zelt schon von Ewigkeit existiert habe, ehe es im Jerusalemer Tempel bleibende (wie man meinte) Gestalt gewann, wird in Weish 9,8 gesagt. Die dabei „anwe-

---

[66] Vgl. unten zu § 76. - An dieser Stelle mag ein Hinweis angebracht sein auf die alternative Lektüre des Johannesprologs, die Paul Winter, ein Überlebender der Schoa, 1953 vorgelegt hat (Winter, „ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ"). Ganz in jener Tradition, die auch den Gottesknecht von Jes 52,13-53,12 das jüdische Volk sein lässt - seine Leiden reichen aus, um diese Annäherung zu rechtfertigen -, interpretiert er auch Joh 1,1-18. Das Volk Israel ist Gottes „Wort" an die Welt; und mit dessen „Bei-Gott-Sein" - der Aufsatz steht unter dem Titel μονογενὴς παρὰ Πατρός - hat er keine Probleme, so wenig wie mit dessen Einzigkeit. Sein Aufsatz ist reich an jüdischen Parallelen, auch an hier nicht zitierten, v.a. zu 1,18 (vgl. aber auch 343 zu 1,1-14). Lediglich die Schöpfungsmittlerschaft dieses Logos muss er unkommentiert lassen.

[67] Gemeint sind gerade an letzterer Stelle näherhin die (mosaischen) Gebote, wie in Ex 15,26.

[68] Die Ausdrücke sind auswechselbar, wie auch *C.H.* 12, 14 erweist: ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν καὶ νοῦς τοῦ Θεοῦ. Als jüdischen Sprachgebrauch bezeugt Eusebius, *Praep.* 7, 12,2, dass die δευτέρα οὐσία καὶ θεία δύναμις, die aller Dinge Anfang sei, auch als Logos und Sophia bezeichnet werde. Im griechisch-römischen Heidentum ist es natürlich Hermes, der als Logos entsandt wird (ἀποστέλλειν): Cornutus, *Theologiae Graecae compendium* 16.

[69] Diese Art, griechische Wörter an hebräische anspielen zu lassen - per Assonanz - ist schon in der Septuaginta durchaus gängig; s. Siegert, *Septuaginta* 135 f (Lit.). Übrigens läuft, zumal bei einer Aussprache, wo η längst kein ä mehr war, eine phonetische Querverbindung zu dem ἐπισκιάζειν von Lk 1,35 - s. weiter im Text.

sende" Weisheit „erkennt" die Werke des Schöpfers und erkennt daraus, was ihm „angenehm" ist (Kultgesetz) und „recht" in seinen Geboten (ἐντολαί); um Sendung dieser Weisheit (ἐξαπόστειλον αὐτήν) bittet der Beter dieses Textes. Im Übrigen ist *š-k-n* / κατασκηνοῦν ein Lieblingswort des Psalters (Ps 5,12; 7,6 etc.). Vgl. ἐπισκηνοῦν in 2Kor 12,9.
Eine andere Art, an *š-k-n* und an die Bundeslade anzuspielen, ist das merkwürdige ἐπισκιάζειν „überschatten" in der lukanischen Geburtsgeschichte (Lk 1,35), vertreten auch in der Perikope von der Verklärung Jesu (Mk 9,7 parr.). Es darf also hebräisch gedacht werden: Jesus ist die *š^e chinā* (שכינה „Einwohnung")[70] Gottes in der Welt.
Das Wort „Herrlichkeit" (δόξα), ein Septuaginta-Wort (fast stets für *kāvod*),[71] lässt angesichts des eben Gesagten ebenfalls an den – im AT noch materiellen – Goldglanz der Bundeslade denken. Doch um auch hier wieder an Mose zu denken: Immateriell war derjenige Glanz, der auf Moses Gesicht lag, sooft er Gott begegnet war, weswegen er sein Gesicht zu verhüllen bekam. Hierüber ist im Neuen Bund erneut nachgedacht worden, sowohl im Erinnern an die Mose-Offenbarung (2Kor 3,4–13) als auch in eschatologischem Zusammenhang (1Kor 15,40f).
Die aramäische Gebetssprache – um auch sie heranzuziehen – hat hierfür keinen einheitlichen Begriff, sondern verbreitet sich gern in Synonymen (am meisten ja im *Qaddiš*-Gebet). Einschlägig sind am ehesten *šivḥ'* (so Schwarz, *Und Jesus sprach* 341) und *iqārā'* (so Le Déaut, *Targum du Pentateuque* Bd. 1, S. 60),[72] wobei letzteres bemerkenswerterweise zu den Wörtern wie *mēmrā'* und *š^e chin^e tā'* gehört, die den unaussprechlichen Gottesnamen umgeben. Vgl. Rückblick, Thema 2.7.
Anblicke von besonderer Herrlichkeit verheißt bzw. gewährt 1,51 (§ 9); 11,40 (§ 56); 17,5.24 (§ 74f).

„unter uns": Erstmals kommt ein ausdrücklicher Hörerbezug in den Text – kein „ihr" freilich, wie in Briefen, sondern das „wir" eines, der sich selbst unter die Empfänger des Evangeliums rechnet. Er wird nicht als „ich" hervortreten (Joh 21,25 ist dt-joh.), sondern als Lieblingsjünger an ausgewählten Stellen präsent sein, dort gleichfalls ein „wir" darstellend (Einleitung, 5.3; 9.8).

„wir betrachteten": das im Neuen Testament eher seltene, im Joh relativ noch am häufigsten gebrauchte Verbum θεᾶσθαι[73] ist ein Ausdruck für aufmerksames Hinsehen, stammverwandt mit θεωρεῖν, einem gleichfalls von Johannes bevorzugten (und im Joh II oft missbrauchten) Verbum besonders intensiven Sehens. Es scheint die Indirekteit des „Anschauens" zu reflektieren, wie sie nun mal die Situation des Evangelisten und seiner Gemeinde ist. – Eher strenger und restrik-

---

[70] Zu diesem Abstractum, das den Gottesnamen sozusagen schützend umgibt, s. etwa die Targumim zu Ex 17,7b: „Ist [die Anwesenheit] JHWH[s] unter uns?" Ein [*š^e chin^e tā' d-*] ist zugesetzt, so wie anderwärts *mēmrā' d-* zugesetzt wird (Rückblick, Thema 2.7).

[71] Über die gewandelte Metaphorik s. Siegert, *Septuaginta* 243. Hier s. zu 1,1 und 1,14.

[72] Auch *j^e qārā'* (so Dalman, *Worte Jesu* 189).

[73] Der ingressive Aspekt der hier verwendeten Aoristsform ließ sich im Deutschen nicht gut wiedergeben. Wörtlich: „wir bekamen zu betrachten".

tiver gefasst ist das Verbum ὁρᾶν, welches bei Johannes i. S.v. ὅρασις „Vision" zu verstehen ist[74] oder zumindest eine visionäre Komponente hat. Vgl. hierzu 11,40 (§ 56).

Der 1Joh ist da weniger vorsichtig und behauptet im Schutze eines anonymen Wir ein Sehen mit eigenen Augen (1Joh 1,1.3), als wäre man noch in der von Apg 4,20 benannten Generation.[75] Der Evangelist hingegen blickt auf einen Übermittlungsvorgang zurück.

Fragt man nun, wie oft im Joh δόξα „Herrlichkeit" Objekt ist für ein Verbum des Sehens, erhält man eine Trias:

- hier, 1,14: „wir betrachteten (ἐθεασάμεθα) seine Herrlichkeit";
- 11,40 (§ 56, Jesus zu Martha): „Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen (ὄψῃ)";
- 17,24 (§ 75, Fürbitte für die Jünger): „damit sie die Herrlichkeit sehen, die meine".

Dt-joh. kommt hinzu 12,41 (bei § 62, nach einem Jesaja-Zitat): „Dies sprach Jesaja, weil er seine Herrlichkeit schaute".

Hieraus wird klar, dass ein Schauen gemeint ist, das selbst schon ein Glauben ist, nämlich das innere „Betrachten" des Jesus-Geschehens durch die Gemeinde. Vgl. § 99.

„wie eines Einziggeborenen": μονογενής überbietet im Vorgriff den Ausdruck von 1,34 VNT „der Erwählte Gottes"[76] – jene Aussage, über die die ebionitische Christologie nicht hinausgehen wollte. Dieses Wort, im NT sonst nur im Lk und in Hebr 11,17 für menschliche Kinder (im Hebr Isaak) begegnend, ist im joh. Schrifttum – um 1Joh 4,9 hier mit einzuschließen – für Christus reserviert. Wenn Johannes so sehr betont, der von Gott gekommene Logos sei sein „einzig gezeugter", so wird auch darin eine Anspielung an Hellenistisch-Jüdisches gehört worden sein. Philons Logos hatte nämlich einen Bruder, nach ihm geboren, den Kosmos (Rückblick, Thema 2.4). Der wird jetzt aus dieser Reihe abgekoppelt (wenngleich auch er als „geliebt" gilt, Joh 3,16 § 15).

Dt-joh. steht Jesus als Gottes Sprecher ihm eher gegenüber (8,23 usw.). Eine Transitivitätsbeziehung – in Form sukzessiver Sendungen – besteht nunmehr zwischen Gott, Jesus und den Jüngern (10,36). Der Kosmos – ob auf die Menschen reduziert oder nicht – bleibt Adressat, nicht Medium.
Darin steckt ein theologisches Programm, das gerade für den Protestantismus typisch geworden ist: Im joh. Christentum wird das „Buch der Na-

---

[74] So Odeberg 40, was aber nur für das Joh I zutrifft. Der Sprachgebrauch der Redakteure (4,45 bei § 35; 15,24 bei § 66) beachtet diese Feinheiten nicht mehr.

[75] Die Umkehrung des Sprachgebrauchs in 1Joh 4,12 („keiner hat Gott je betrachtet") gegenüber Joh 1,18 („keiner hat Gott jemals gesehen") ist ganz ohne Witz: Zu einer Gottesschau lädt das Joh durchaus ein; es betont nur, und ganz zu Recht, dass die „Schau" kein Sehen mit körperlichen Augen ist.

[76] Zu dieser Lesart vgl. *Erstentwurf* S. 35.

tur“ nicht mehr gelesen (das für Philon noch die Spuren des Logos getragen hatte), sondern nur – und nachdrücklich – das Buch der Offenbarung.

„vom Vater“: In keinem Buch der Antike wird Gott so häufig und betont als „Vater“ bezeichnet, ja angeredet: Vgl. Rückblick, Thema 5.5.1. Korrekt übersetzt wäre durchaus, wenn man sagte: „von seinem Vater“; das ist bei πατήϱ im Artikel inbegriffen. Nun wird der Gegensatz umso deutlicher zu Johannes dem Täufer, der einfach nur „von Gott“ gesandt wird (1,6).

„(er) voll Gnade und Wahrheit“: Der Nominativ πλήϱης ist bei diesem Wort zwar möglich als starrer Casus (vgl. Mk 4,29 in einem Teil der Bezeugung), soll aber hier doch wohl eine eigene Aussage andeuten; darum: „(er,) voll Gnade“, als neuer Nominativ und auch als grammatisches Masculinum. Der Logos ist gemeint. Das zu πλήϱης gehörige Substantiv πλήϱωμα folgt in V. 16 in ähnlicher Verwendung wie hier das Adjektiv. Was mit χάϱις „Gnade“ gemeint ist, werden wir ebenfalls zu V. 16 umreißen. Dass nicht nur (Bundes-)Gnade, sondern auch, griechisch gedacht, „Reiz, Grazie“ dabei ist, wird ebendort anzudeuten sein.
In ἀλήθεια „Wahrheit“ kündigt sich das letzte der Ich-bin-Worte des Joh I bereits an, ja sogar die Frage des Pilatus (18,38a § 83), deren Antwort das ganze Evangelium ist. Ps 100(99),5 schließt, wie mancher andere Psalm, mit einer Erinnerung an Gottes „Wahrheit“: Das sind die Bundes- und Heilszusagen. Vgl. zu 1,47 (§ 7), zu dem Ich-bin-Wort § 68 u. ö.

1,15 „Johannes gibt Zeugnis“: Dies ist eine Einbettung, ein erneuter Exkurs im Kleinen, parallel zu V. 6–8, deren Inhalt hier vom Täufer vorgebracht wird. Das Verbum μαϱτυϱεῖν ist einer der Leitbegriffe des Joh in all seinen Schichten, wie wir zu 1,7 schon sagten. Im VNT nur für den Täufer verwendet, wird es der joh. Terminus für die Prophetie Jesu (§ 42.48).
Aus den Synoptikern vgl. Q 7,24–28 über Johannes den Täufer als größten aller Propheten (der aber doch nur an der Schwelle des Gottesreiches steht) und Q 16,16, ursprünglich vielleicht damit zusammenhängend, über die besondere Stellung des Täufers in der Weltgeschichte der Offenbarung. Noch gehört er der Zeit des Nomos an, worauf auch hier die entsprechende Reflexion noch folgen wird (V. 17).

Johannes „ruft“: Schon in der Septuaginta wird die Perfektform κέκϱαγα, semantisches Präsens, zu einem gängigen Wort für „rufen“ (Siegert, *Septuaginta* 157), ist also hier und auch später nicht so emphatisch, wie es scheinen könne, ist vielmehr feierlich. So auch, um ein paganes Beispiel anzuführen, das Ibykos-Zitat bei Athenaeos, *Dipnosophistae* 601 B.[77] Anders bestellt ist es mit dem Aorist ἔκϱαξεν; vollends passt eine kakophone Form wie ἐκέκϱαξεν zum angstvollen „Schreien“ des Volkes gegenüber Mose (Num 11,2). S. u. zu 7,26 (bei § 20), auch oben, Einleitung 2.3, Merkmal t (wo nämlich die dt-joh. Überarbeitung diesen Unterschied ignoriert).

---

[77] Ἴβυκος βοᾷ καὶ κέκϱαγεν· (es folgt eines seiner Gedichte). Oder Hippolyt, *Refutatio* 5, 7,26 (sog. Naassenerpredigt) von Attis: βοᾷ καὶ κέκϱαγε λέγων…

„der nach mir Kommende": Zu dieser Formel des VNT s. u. 1,27 (§ 3).

„denn er war früher als ich": πρῶτος (statt πρότερος) mit vergleichendem Genitiv ist ein derber Semitismus (Siegert, *Septuaginta* 154 § 25), aber auch schon volkssprachlich im Griechischen angelegt. So sprach man vielleicht, so schrieb man aber nicht. Das ἦν „er war" wiederholt die V. 1–4 und 9.

1,16 „Denn ... ": Antike Exegeten haben mitunter geglaubt, hier setze sich die Rede des Täufers fort, und sie gehe nahtlos über in jene von V. 19ff (§ 3).[78] Damit wird aber der Unterschied der Tempora übersehen: hier, in 1,15, das Präsens des Prologs, dort, in 1,20, der Aorist der just dort erst einsetzenden Erzählung. Auch hätte der Prolog kein Ende, wenn die Rede des Täufers kontinuierlich wäre. Wahr bleibt, dass der Übergang vom Prolog in die Erzählung in dem präsentischen, mit „und" beginnenden Satz 1,19 gleitend verläuft.

„Fülle" woran? In Septuaginta-Sprache ist „Fülle" eine Eigenschaft der Schöpfung: Ps 24(23),1 u. ö., bei Jer und Ez als das, was die Erde füllt. Philon, *LA* 44 erklärt von Gott, er sei „sein eigener Ort, von sich selbst voll und sich selbst genug; das andere, was bedürftig und wüst und leer ist, füllt und umfasst er (πληρῶν καὶ περιέχων)".[79] Dem unteren Kontext nach ist aber Fülle an „Gnade" gemeint, also (um es im Sinne des griechischen Plurals χάριτες zu denken)[80] an Geschenken. Einsichten dürften gemeint sein, Offenbarung, Gotteserkenntnis. Der Weg dahin geht, wie aus den „Zeichen"-Perikopen zu erfahren, über Geschenke an Wohlbefinden und an Gesundheit.
Ein etwa gleich alter Vergleichstext ist nun aber Kol 1,19 im Kontext eines Christushymnus. Die dort noch unterdeterminierte Formel ist aus Kol 2,9 zu ergänzen: „Fülle der Gottheit"- als gäbe es auch eine abgeschwächte Gottheit. Freilich, der „kosmische Gott" der hellenistischen Philosophie, der Kosmos also als Verkörperung göttlicher Ordnung, wäre in diesem Sinne das weniger Göttliche. Für Philon war er der „jüngere" Sohn des Schöpfers, nächst dem Logos als dem „älteren", wie oben schon gesagt. Illustrativ hierzu ist eine merkwürdige Stelle im *Corpus Hermeticum* (4, 1), die besagt, der Leib (σῶμα) des Schöpfers (δημιουργός) sei „nicht anfassbar, nicht sichtbar, nicht messbar, undimensionell und nicht einem anderen Körper vergleichbar; denn er ist weder Feuer noch Wasser noch Luft noch Pneuma, sondern alles (kommt) von ihm."
Das ist alles nicht biblische Sprache, sondern hellenistische. Im Stoizismus insbesondere war das Göttliche eine Art Stoff, „Pneuma" genannt oder auch „Feuer", das den ganzen Kosmos durchdrang – im Gegensatz zum Aristotelismus, wo es ihn nur umgibt, oder gar zum Epikureismus, wo es weit außerhalb bleibt. Doch biblisch gesehen – um Hebräische Bibel und Septuaginta als Maßstab zu nehmen –, ist die Verbindung Gottes zu seiner Welt keine materielle, sondern

---

[78] S. die Auseinandersetzung des Origenes mit Herakleon in Origenes' *In Joh.* 6, 3,13 (MPG 14, 269 B).
[79] Wie das gemeint ist, wird an vielen Stellen (bes. in *De Deo)* anhand der Logos- bzw. Kräfte-Lehre erläutert: Über den Logos bzw. über den Antagonismus zweier (und mehrerer) „Kräfte" ist der abwesende Schöpfer doch in seiner Schöpfung anwesend.
[80] D. ZELLER: *Charis bei Philon und Paulus* (SBS 142), 1990, 13–23.

besteht in seinem Wort. Im Alten Testament wird dieses einfach nur als ein Sprechen dargestellt - zu Adam in mythischer Zeitlosigkeit, zu Abram dann schon in Zeit und Geschichte, zu den Patriarchen, zu Mose, zu den und durch die Propheten. Dieses „und Gott sprach" wird im Johannesprolog nun als Verkörperung in einer Person vorgestellt - und so ähnlich, wenn auch ungeschickter, meint es auch Kol 2,9 mit den Worten, die „Fülle der Gottheit" habe in Christus „leiblich" (σωματικῶς) gewohnt.
Vielleicht ist aber auch an Röm 13,10 zu erinnern (πλήρωμα Νόμου ἡ ἀγάπη), wo der geschichtstheologische Hintergrund der joh. Ethik erkennbar würde: Nomos-Erfüllung ist auch das Ende der Epoche des *Nomos* als Vorschrift. Sie endet mit dem Eingehen des πλήρωμα der Heiden in das Gottesvolk (Röm 11,25), Bedingung für eine erneuerte Gottesbeziehung für das πλήρωμα des Volkes Israel selbst (Röm 11,12).
Die *Glosa Psalmorum* zu Ps 99(98),1 erinnert, was Offenbarung betrifft, an eine der gängigen Etymologien für „Cherubim", nämlich „Fülle der Erkenntnis",[81] wozu sie dann eine ganz praktische, das joh. Liebesgebot (§ 65) aufgreifende Erklärung gibt:

„Ein Mensch sagt: Ich kann die Schriften nicht lesen, ich kann keine Fülle der Erkenntnis haben. Zu ihm sagt der hl. Augustin: Du hast das neue Gebot: Das erfüll und du hast die Fülle der Weisheit! D.h. habe Liebe, denn ‚Erfüllung des Gesetzes ist die Liebe'".

„und zwar Gnade für (wörtl.: anstelle von) Gnade". In biblischer Sprache ist Gottes Selbstmitteilung - Thema des ganzen Prologs - „Gnade", wie wir oben ja auch von der Schöpfung schon sagten; so kann man sie überhaupt definieren. In griechischem Sprachgebrauch war eher der Plural gängig: χάριτες waren Herrscher- und Göttergeschenke,[82] sodass man übersetzen könnte: „Geschenk um Geschenk". Doch wäre ein Plural insofern nicht passend, als Gott sich hier selber schenkt.
Der atl. Vorgänger des Begriffs, hebr. *ḥēn*, heute mit „Bundesgnade" übersetzt, meinte das bundesgemäße Verhalten sowohl JHWHs selbst als auch seines Bündnispartners, der israelitischen Volksgemeinschaft. „Anstelle" dieser Gnade, die noch einer Nation galt, wird hier eine der ganzen Welt geltende angekündigt. Die mit der Geburt Jesu gekommene „Gnade" ist also die „Fülle Gottes" bzw. dann „Christi" im deuteropaulinischen Sprachgebrauch von Eph 3,19 und 4,13.
Den Kontrast zu diesen Überlegungen bildet die begrenzte Selbstoffenbarung Gottes im *Nomos* (1,17). Diese Begrenzung konnte in der Folgezeit ganz ins Negative umschlagen (vgl. Rückblick, Thema 1.1.1 und 1.4.1 zum Joh II), und entsprechend hat der Gnostizismus dann seine zahllosen überkosmischen Gottheiten, die alle höher liegen sollen als der „Herr" der Schöpfung, als *plērōma* bezeichnet.

1,17 „Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben": Ein δέ für den nun folgenden Gegensatz steht nicht da, nicht einmal als sekundärer Eintrag:[83] Noch ist

[81] *plenitudo scientiae*, griech. πλῆθος γνώσεως o.ä.: F. WUTZ, *Onomastica sacra* I, 1914, 157.
[82] In der Septuaginta eher als μεγαλοπρέπεια verankert: Ps 68(67),35 u.ö. im Psalter.
[83] So nach der quantitativ wie qualitativ besten Bezeugung des griechischen Textes. Die koptische Übersetzung hat ein „jedoch" (*hō's*), auch die Peschitta (*dēn* = δέ).

bekannt, dass auch das Mosegesetz eine Gnadengabe war. Nur eben eine partielle: Es grenzte ein Volk aus allen übrigen aus; und diese Epoche kommt jetzt in gewisser Hinsicht an ihr Ende, so wahr die Mitteilungsabsicht Gottes sich auf die ganze Welt richtet. So werden die eben genannten Q-Vorgaben johanneisch weitergedacht.

Diese Auslegung wird auch durch das Verbum διδόναι gestützt: Der *Nomos* ist eine Gabe (Gnade), wohingegen in idiomatischem Griechisch eher gesagt wird: νόμον τιθέναι, „ein Gesetz festsetzen" oder ... τίθεσθαι, „sich auferlegen" (in Demokratien). Eine Steigerung aber lässt sich darin beobachten, dass ἐγένετο in der zweiten Hälfte des Vergleichs den Sinn des Geborenwerdens hat. Der Nomos wurde „gegeben" - auch nicht von, sondern nur „durch" Mose,[84] ist aber gerade deswegen schon Gnade und ein Gottesgeschenk.[85] Die Gnade aber wurde „geboren" erst in Jesus Christus.

Die Redewendung „die Gnade und die Wahrheit" entspricht hebr. *ḥesed we'ĕmet* Jos 2,14; Ps 40(39),11; 85(84),11; 89(88),15.25, wo es freilich in der Septuaginta stets heißt ἔλεος καὶ ἀλήθεια; in Gen 32,11 ist es δικαιοσύνη (für den Plural *ḥăsādim)* und ἀλήθεια. Das sagt Johannes nun, was den ersten Begriff angeht, freundlicher[86] und zugleich „griechischer". Denn auch die olympischen Götter „bemitleiden" die Menschen nicht sowohl als sie sie „beschenken". *Charites*, sagten wir, sind Göttergeschenke. Kommen wir nun auf deren größtes zu sprechen, wie das Judentum es bekannte.

Der Bund im Joh

Wir nutzen die Gelegenheit, um über ein Wort nachzudenken, das Johannes nicht verwendet, auch keine der anderen Schichten, obwohl es ein Grundbegriff zumindest der paulinischen Theologie war: „Bund". Das mag ein Streitwort gewesen sein (und ist es auch öfters wieder geworden), wie Justin, *Dial.* 11–16; 24 u.ö. erweist und wie Johannes sie gerne meidet. Ein Vergleich mit der Sprache Philons vermag uns aber darauf zu bringen, dass „Gnade" (χάρις, wie hier) bzw. „Gabe" (δωρεά, 4,10 § 32) unverfängliche Synonyme zu „Bund" sein dürften: so *Mut.* 52 (zu Gen 17,2) u.ö.[87] Diese Beobachtung erklärt uns überdies, warum das Verbum in diesem Satz, ἐγένετο, ein Singular ist. Dieser Singular, der sonst nur entschuldbar wäre (Einleitung, 8.2.0), wird jetzt sinnvoll. Man kann nun die zweite Satzhälfte so übersetzen: „das, was daran Gnade und Wahrheit war, ist in Jesus Christus zur Welt gekommen."

Die Einseitigkeit der Gabe des Gesetzes als alleiniger Initiative Gottes war in der Septuaginta dadurch unterstrichen worden, dass aus dem „Bund" (*b^e rit*) eine

[84] Joh 7,19 (bei § 13) hat diese Pointe nicht gemerkt. Ist für die Polemik auch nicht dienlich.

[85] Für die joh. Gegenüberstellung von Mose und Christus ist empfehlenswert W. MEEKS: *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (NovTest.S 14), 1967. Dort insbes. 286–319 zum Joh und zur Übertragung prophetischer und sogar königlicher Züge vom jüdischen Mose-Bild auf Jesus. Die dort festgestellten Ambivalenzen lösen sich hier auf als Unterschied zwischen Joh I und II.

[86] Auch die Targumim machen an all diesen Stellen aus *ḥesed* „(Bundes)-Gnade" nicht „Mitleid" (LXX), sondern „Güte" (*ṭēvu, ṭāvwān).*

[87] M. VOGEL: *Das Heil des Bundes. Bundestheologie im Frühjudentum und im frühen Christentum* (TANZ 18), 212–219.

„Verfügung" wurde: διαθήκη, später missverständlich übersetzt: „Testament".[88] Dieser letztere Aspekt kehrt im Joh in Form des von Jesus dann ausdrücklich auferlegten Liebesgebots wieder (§ 65). Dieses bekommt dann seinerseits als „neues Gebot" (ἐντολὴ καινή) den *Nomos* Israels abzulösen. Wir werden es noch oft beobachten: Jesus ersetzt die Tora – für Israel, wenn es denn will, besonders aber für die Heidenwelt: Ihr die Tora aufzuerlegen, hätte fast niemand für das Ziel der Geschichte gehalten.[89]

Was noch „Wahrheit" betrifft, so begegnet ἀλήθεια synonym zu διαθήκη „Bund" in Sir 41,20 (nur LXX), womit die Redewendung vom „Tun der Wahrheit" Joh 3,21 (§ 15, s.d.) Profil erhält.

Vor allem aber wird in der Mitteilungsökonomie des Joh I nun endlich der Name dessen genannt, dessen Kommen in die Welt die Offenbarung Gottes sein soll. Genauer: Zwei Namen werden genannt und eine Offenbarungsökonomie angedeutet: teilweise durch Mose, ganz nun durch Jesus Christus. Dass hier der griechische Messias-Titel gleich mit angefügt ist, deutet die nachösterliche Perspektive an, aus der allein die Neudefinition dieser Würde für die Christen entspringt.

1,18 „Gott hat keiner jemals gesehen": Dieser heute selbstverständliche Satz, dtjoh. wiederholt in 1Joh 4,12, war für die Antike eher neu. Cicero, *De natura deorum* 25 (64 f) referiert die stoische Lehre, im Himmelsglanz, Aether genannt, sei Zeus sichtbar, oder zumindest sein Feuer – aber für die Stoiker *ist* er ja Feuer, ist Pneuma, verstanden als reinster Feuerschein.[90] Dies war für damalige Zeiten eine Entmythisierung, nämlich eine Übertragung von Göttergeschichten wenigstens bis ins Naturreich. Zu einer Transzendenz ist man dabei nicht gelangt; die Anschaulichkeit musste bleiben, musste ja auch eine ganze Kultur – der Bilder nämlich und ihrer Anthropomorphie – rechtfertigen. Die Inkarnationsbotschaft des Joh ist zu alledem eine völlig neue Alternative (Rückblick, Thema 2.6). Sie bringt Gott sogar in den Bereich des zu Betrachtenden (θεᾶσθαι, 1,14).

Unsichtbar war nach antiker Auffassung v. a. das Unterirdische, der Hades, aber auch schon die Luft, Sitz und Herkunft der Geister, die eben jenes Glanzes entbehrte, welcher den Aether auszeichnet. Nun hatte freilich der Platonismus eine gewisse Aufwertung des Unsichtbaren betrieben, so schon Platon selbst, *Sophistes* 246 A-248 A. Davon profitiert hatten aber nur die Ideen, auch die Seelen,[91] und generell das Sein; von Gott oder Göttern ist in dieser Passage nicht die Rede.[92] Ja, im *Timaeus* 51 A ist es ausgerechnet die noch ungeformte Materie (bei ihm „Mutter" und „Aufnahme" genannt), welcher der Mangel der Unsichtbar-

---

[88] Siegert, *Septuaginta* 262–264 (Lit.).

[89] Als Ausnahmen lassen sich am ehesten *Sacharja* benennen, der sogar Ägyptern die Pflicht auferlegen will, zum Laubhüttenfest zu erscheinen (Sach 14,18 f), und Josephus, der die Menschenliebe des Mose, des ältesten und darum besten aller Gesetzgeber, darin sieht, dass schließlich jeder Proselyt werden kann (*C.Ap.* 2, 251).

[90] Zur Verbreitung dieser Lehre s. Siegert, *Philon* 53 f und *Predigten* II 67 f.

[91] Die Rede des Kommandanten von Masada bei Josephus, *Bell.* 7, 319 f nennt in Parallele die beiden Haupteigenschaften der Seele, Unsichtbarkeit und Unsterblichkeit.

[92] Die Handbücher der hellenistischen Antike teilen dann die Götter (bzw., synonym, Dämonen) ein in sichtbare und unsichtbare; so Alkinoos, *Didascalicus* 15 (ed. J. Whittaker/P. Louis, Coll. Budé, 1990), wobei der „über" ihnen befindliche eine Gott und Schöpfer nicht weiter qualifiziert wird. Dies

keit zukommt. Kol 1,16 bietet eine Kompromissformel, wenn es Sichtbares und Unsichtbares gleichermaßen Schöpfung sein lässt.
Nun gilt Sehen für griechisch und Hören für biblisch. Der Gottessohn muss nicht nur geboren werden, er muss v.a. sprechen. In 6,45f (§ 24) wird das Gottgelehrt-Sein derer gelobt, die den Logos als „Brot vom Himmel" zu sich nehmen: Dort ist Gott es, der sie wenigstens zum Hören bringt. „Gesehen" aber hat den Vater allein Jesus, sodass er dann seinerseits sagen kann: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen": 14,9 (§ 69). Dieses „Sehen" ist freilich keine Wahrnehmung alltäglicher Art, sondern ein Anschauen (s.d.). Bereits hier mag auffallen, dass von ὁρᾶν „sehen" im Joh I und II vorzugsweise das Perfekt verwendet wird, abzüglich einiger Ankündigungen im Futur (ὄψεσθε), was auf die Unwiederholbarkeit und Unverfügbarkeit dieser Gottesberührungen schließen lässt. Das Erzähltempus, also die Aorist-Formen εἶδον bzw. ὤφθη (μοι), die uns aus so vielen Visionsberichten einschließlich der Apk geläufig sind, fehlen im Joh ganz.

„Der Einziggeborene, Gott":[93] So der kritische Text mit einer Minderheit von Zeugen. Die Übersetzung setzt hier besser ein Komma, um μονογενής nicht einfach nur Adjektiv zu θεός sein zu lassen (wie die koptische Übersetzung macht); wir nehmen den Ausdruck in determiniertem Sinn (siehe die syrische),[94] wie dann ja auch die folgende, determinierte Partizipialgruppe unterstreicht. Es gibt im Griechischen keinen Zwang, Determination durch Artikel kenntlich zu machen; nur die Indetermination ist stets artikellos.
Sprachlich ist im Übrigen das zu Ignatius unter 1,14 Gesagte zu vergleichen. Formeln dieser Art sind versucht worden, um das Bei-sich-Bleiben Gottes, das in christlicher Auffassung *nicht* zu seinen Perfektionen zählt, in die Immanenz übergehen zu lassen. Jede Religion, monotheistisch oder nicht, hat hierzu ihre Verbindungsbrücken, ihre „Mittler", die der Schöpfung nicht zugehören und doch separat von Gott genannt werden. Im Islam ist das der „ungeschaffene" Koran. Die Verhältnisse im Judentum werden im Rückblick, Thema 2.3–7, dargestellt werden.
Der Titel „Einziggeborener" aus V. 14 wird hier verdichtet: *Im* Schoß des Vaters (als Ortscasus aufzufassen) ist er Gott, als „vom Vater" Gekommener aber ist er Mensch. Er wird Gottes Taten tun, aber auch im Dialog mit Gott bleiben, ein göttliches Ich, das sogar zum Wir werden kann – wie ja schon die Schöpfungsgeschichte eines enthält (Gen 1,26).

„im Schoß", wörtl. „am Busen". Das Wort κόλπος, die Erhebung der Brust meinend,[95] wird nur in 13,23 (§ 64) noch einmal gebraucht, von dem „im Schoße" Jesu liegenden Lieblingsjünger; hierzu gilt dann allerdings das z. St. Bemerkte.

---

tut dann die jüdisch-christliche Sibylle in *OrSib*. 4, 2. Eine andere Nuance war es noch, wenn der ps.-aristotelische Traktat *De mundo* 399b22 angibt, Gott sei ἀθεώρητος – keiner Theorie zugänglich.

93 Varianten sind: „der Einziggeborene, Gott" und: „der einziggeborene Sohn", jeweils von gewichtigen Zeugen gestützt, aber doch als Erleichterung erklärbar.

94 Die armenische hingegen lässt das zweite θεός weg.

95 Vgl. Lk 16,22f, den κόλπος Abrahams, und unten Joh 13,25 zu dem ungefähren Synonym στῆθος. Hingegen ist κοιλία „Höhlung" das Leibesinnere und dient eher als weibliche Metapher.

Der Text, wie er dort steht, behauptet eine gleich enge Beziehung des Lieblingsjüngers zu Jesus, wie die von Jesus zu Gott, seinem Vater (Figur der Transitivität) - ein nicht zu steigernder Anspruch, den zu erheben, sieht man auf den Inhalt der Schriften, im ganzen Neuen Testament niemand berechtigt ist als Paulus, der im dritten Himmel war (2Kor 12,2), und Johannes. Dennoch dürfte der Senior selbst diesen Anspruch nicht so direkt erhoben haben; er hätte nämlich sein eigenes Bild verdorben:

Hartmut Gese („Der Johannesprolog" 169) weist auf das Konkrete der Vorstellung hin: „Die Apposition ‚der im Schoß des Vaters (Seiende)', die den Einziggeborenen determiniert, enthält nicht, wie oft behauptet, das Bild des am Busen liegenden Freundes, etwa beim Gastmahl, sondern das des im Schoße ruhenden, mit den Armen gehaltenen Kindes, wie es sich aus dem hier *expressis verbis* genannten Vater-Sohn-Verhältnis ohne weiteres ergibt und auch (...) traditionsgeschichtlich aus dem Alten Testament hergeleitet werden kann." - Bildliche Darstellungen dieser Art sind bekannt (z.B. *LCI* 1, 528) und zeigen Christus, noch am Kreuz, mit dem Rücken zum Vater, der das Kreuz hält.[96]

„dargelegt": Zur Kühnheit des joh. Unterfangens vgl. Einleitung, 5.6.3: Platon hat, seinem Lesepublikum misstrauend, eher Spielereien zu Papier gebracht als seine eigentliche Lehre. - In ἐξηγήσατο steckt überdies der antike Beruf (oder das Amt) des ἐξηγητής, des Orakelauslegers.[97] Apoll selbst gilt als ein solcher bei Platon, *Rep.* 427 C. - Das nüchterne Judentum eines Jesus Sirach kennt unter dieser Bezeichnung nur Textausleger, wir auch; für Philon aber waren alle Worte des Mose-Gesetzes zugleich Orakel (und nicht nur Verhaltensbestimmungen) - z.B. in *De Deo* 5 und oft in seinen *Quaestiones*, einem ausgesprochen „exegetischen" Werk. In *Mut.* 15-18 und in *Deus* 138 ist der Logos Gottes „Dolmetscher und Prophet" (ἑρμηνεὺς καὶ προφήτης). - In ähnlichem Sinne erweitert und vervollkommnet nun der joh. Jesus die bisherige Selbstoffenbarung Gottes.

Das Zeugnis des Täufers

1,19-28 Erstes Auftreten des Täufers <§ 3>

(1,19) Und das ist das Zeugnis des Johannes, als die Judäer aus Jerusalem zu ihm schickten Priester und Leviten, damit sie ihn fragten: Wer bist du? (20) ***Da*** **bekannte er und leugnete nicht ab, er bekannte: Ich bin nicht** ***der Gesalbte.*** **(21) Und sie fragten ihn: Was dann? Bist du Elia? Und er spricht: Ich bin es nicht. Bist du der Prophet? Und er antwortete: nein. (22) Sie sprachen daraufhin zu ihm: Wer bist du? – damit wir Antwort geben können denen, die uns gesandt haben –; was sagst du von dir selbst? (23) Er sprach: Ich (bin) DIE STIMME EINES RUFENDEN IN DER WÜSTE: MACHT DEN WEG DES HERRN GERADE, wie Jesaja sprach, der Prophet.**
(24) Und es waren Gesandte da von den Pharisäern, (25) die fragten ihn und sprachen zu ihm: Warum also taufst du, wenn du nicht ***der Gesalbte*** **bist, auch**

[96] S.o. zu 1,1, Anm. 13.
[97] Siegert, „Early Jewish interpretation" 131; ders., *Septuaginta* 235.

nicht Elia, auch nicht *der Prophet*? (26) Es antwortete ihnen Johannes: Ich taufe mit Wasser; mitten unter euch steht, den ihr nicht kennt, (27) der nach mir Kommende, der vor mir (geboren) wurde, dessen Sandalenriemen zu lösen ich[1] nicht würdig bin. (28) Das geschah in Bethanien, jenseits des Jordan, wo Johannes damals taufte.

1,19 „Und": Wie zu 1,16 bemerkt, ist der Übergang vom Prolog in die Erzählung gleitend. Jedenfalls aber liegt er hier. Hier setzt der vorjohanneische Bericht sich fort, der in V. 6f oben schon eingeschmolzen war.

„Die Judäer aus Jerusalem": Wir übersetzen „die Judäer", weil schon der unmittelbare Kontext klar macht, dass es nicht Juden überhaupt sein können; sondern es sind Leute aus der Gegend von Jerusalem gemeint, und der Artikel deutet an, dass es bestimmte Leute sein müssen. Es sind „Judäer" in einem regional eingeschränkten Sinn, nämlich Jerusalemer. Dieser letztere Ausdruck – „Jerusalemer" – wird einmal in 7,25 (§ 20) begegnen, dort aber wohl als Eintrag aus Mk 1,5, wo er gleichfalls ein *hapax* ist. Weiter und vor allem sind es Judäer in einem sozial eingeschränkten Sinn, wie gleich zu zeigen. Die synoptische Parallele, Mk 11,27f parr.,[2] nennt sie uns als „Hohepriester, Schreiber und Älteste", also die Spitzen aller vorhandenen Hierarchien. Vgl. Lk 20,19 par. Mt 21,45 (ein *minor agreement*). Vor den Schreibern im Besonderen (Joh hat das Wort nicht) und vor ihrer Machtausübung auf dem Verwaltungswege warnt Mk 12,38–40 par. (Lk).[3]

„Judäer" und „Juden". Gegen wen macht Jesus Front?

Eberhard Güting hat – nach Kenntnisnahme ausgiebiger Vorarbeiten – gezeigt,[4] dass die joh. Polemik bzw. Abgrenzung gegen *Ioudaioi* sich nicht gegen das jüdische Volk als solches richtet, sondern gegen die eben benannte Jerusalemer Oberschicht. An ähnlichen Stellen nennt Mk 3,6 und 12,13 „Pharisäer und Herodianer".[5] Modern würde man übersetzen: „das judäische Establishment".[6]

---

[1] Betontes *ich* an dieser Stelle (mit zwei Hiaten: εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος) dürfte kaum dem Stil des VNT entsprechen. Wir bevorzugen die Minderheits-Lesart.

[2] Sie wird in der Aland-Synopse nicht als solche geführt, weil dort Jesus es ist, der auf seine Vollmacht befragt wird, und weil ihre Fortsetzung im Joh fehlt. Hier dürfte die ältere Fassung vorliegen; gerade angesichts der Christozentrik des Joh ist das evident. Der Zusammenhang mit der Tauftätigkeit des Johannes ist also nicht nur der einer Rückerinnerung.

[3] Mt 23,1–13 hat hieraus eine Beschimpfung der „Pharisäer" gemacht, zu deren Gesetzeslehre er offenbar in Konkurrenz steht.

[4] Güting, „Kritik an den Judäern" (Lit.: S. 197–201). Schon Zahn z. St. (vgl. auch 290 u. ö.) hatte diese These vertreten, der Bultmann besser gefolgt wäre.

[5] Vgl. Schürer/Vermes, *History* II 402. Die Sadduzäer hätten in diesem Zusammenhang auch genannt werden können, begegnen aber im Mk nur einmal aus doktrinalem Interesse: 12,18. – Damit sind die christlichen Nachrichten aus der Zeit des Zweiten Tempels schon erschöpft. Die Quelle Q kennt nur noch die Pharisäer.

[6] Im Gegenzug kann *Galilaioi* bei Josephus die meist aus Galiläa kommenden, dort eine Tradition habenden Aufständischen gegen Rom bezeichnen. S. Krieger: „Beobachtungen zu Flavius Josephus' Terminologie für die jüdischen Aufständischen gegen Rom", in: J. Kalms/F. Siegert (Hg.): *Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998* (MJSt 4), 1999, 209–221 (218f). Übrigens, während die Jerusalemer bei Josephus ein δῆμος sind (eine verfasste Bürgerschaft), sind ihm die Galiläer nur ein πλῆθος (eine Menge).

Diese Beobachtungen treffen v. a. auf das VNT zu. Ein joh. Ausdruck für dieselbe Gruppe ist: „die Herrschenden"; so 7,26 § 20 mit Exkurs. Das konnten auch Pharisäer sein (s. u. zu 3,1 § 15). Wo es aber darum geht, Jesu Gegner zu benennen, ist er noch präziser als VNT und Mk; er benennt „Hohepriester und Pharisäer": s. § 19 mit Exkurs. Erst ab 13,33b (§ 65) und v. a. im Prozessbericht fasst er diesen etwas umständlichen Ausdruck kürzer als „die Judäer". Dort hat bis dahin der Kontext längst klargelegt, wer gemeint ist.
An den übrigen Stellen jedoch, wo im Joh I von „Judäern" die Rede ist, ist keine Polemik und kein Vorwurf im Spiel; man vgl. etwa die Lazarus-Geschichte, die mit dem Glauben vieler von den Judäern endet (11,45 § 56). Die einzige Konfrontation, die etwas Gefährliches an sich hat, entsteht zwischen § 43 und § 45 zum Thema „Abrahamskindschaft". Dieser wird im ganzen Evangelium keine Davidskindschaft Jesu beigeordnet, sondern eine Gottessohnschaft Jesu entgegengesetzt, was dort nun auf Unverständnis stößt (§ 45) -

und in 8,59 (bei § 45) in den Versuch einer Steinigung übersteigert wird.

Doch geschieht all dies erst etwa in der Mitte des joh. Berichts, nämlich in § 45, wo wir uns dieses Themas sorgfältig annehmen werden. Dort ist es zunächst die Verheißung ewigen Lebens, welche die Judäer anmaßend finden (8,52); der Anspruch der Gottessohnschaft wird von Jesus erst danach in einer Andeutung nachgereicht. Damit ist die Konfrontation im Text, aber nicht früher. Der Anspruch Jesu, Gottes Sohn zu sein, wird wiederkehren im Prozess Jesu: 19,7 (§ 85), und wir werden auf eine jüdische Tradition aufmerksam werden, die mit der Ablehnung des Messias rechnet (19,37 § 93 VNT < Sach 12,10 MT).
Soviel voraus zu Jesus und den „Judäern". Hier gilt es also, Pauschalisierungen des Joh II zu ersetzen durch die klaren Angaben, die der Evangelist macht, sowohl über die genauere Identität dieser Leute wie auch über Jesu Opposition zu ihnen. Er nennt uns Jesu Gegner, und er nennt den Streitgegenstand: Die von Jesus beanspruchte Gottessohnschaft, und wäre sie auch nur im Rückblick so zu benennen, passte nicht zu den Erwartungen an einen Messias, wie sie in jener Zeit Gültigkeit hatten. Diese zu wecken, aber nicht zu erfüllen, war tödlich.
Wenn Rudolf Bultmann meinte, unter *Ioudaioi* im Joh einfach nur die sündige Welt verstehen zu müssen i. S.v. Joh 1,5 usw., auch von Röm 1,14 ff u. a.m., so ist das der Versuch, ein bösartiges Gerücht durch Verallgemeinerung zu entschärfen – ein Gerücht, das innerhalb des Joh allein aus den Einträgen des Joh II resultiert.

Der Eindruck, dass die Juden der Zeit Jesu die exemplarische sündige Welt seien, ist ebenso grotesk und falsch wie die Identifizierungen des „Herrschers dieser Welt" (unten zu 12,31 bei § 61) mit dem Teufel.

„Priester und Leviten": Beide Gruppenbezeichnungen kommen im Joh nicht wieder vor. Doch wäre es pedantisch, sie deswegen in Frage zu ziehen und dementsprechend auch die einmalige Erwähnung von Schreibern in 8,3 (§ 18). Sie alle passen ins Lokalkolorit, und jeder wusste, um was für Leute es sich handelt. Sie sind in der Szene präsent; aber Jesus hält sie nicht für wichtig. So gilt es für das gesamte Joh, das noch nicht einmal die Dienste der Priester beim Reinerklären eines ehemals Aussätzigen erwähnt (Mk 1,44 parr.): Denn unter den sieben „Zeichen" ist keinerlei Behebung von Unreinheit erwähnt.

Es handelt sich bei „Priester und Leviten" um das Personal des Kultes und des Tempels, und in den „Schreibern" kommen die Funktionsträger einer rein-jüdischen Obrigkeit hinzu, die mit der Tora zu tun haben, aber auch mit Briefen und Urkunden des Zivillebens. Diese Gruppen, und nicht die Pharisäer (wie bei Mt), sind der Kern der Opposition gegen Jesus. Vgl. noch zu 7,1 (§ 18).

Dies ist die einzige Verwendung von ἱερεύς im Joh, unterstützt nur noch durch die paraphrastische Formulierung „diejenigen, die im Heiligtum standen" (11,56 § 31). Darum sei hier – mit einem Blick auf die übrigen, auch nicht häufigen Stellen im NT – der Befund notiert, dass es christliche Priester in der ganzen kanonischen Bibel nicht gibt, es sei denn als solche, die schon durch ihre Taufe zum Priestertum, d.h. zur Gottesunmittelbarkeit und „Kindschaft" (vgl. hier 3,5 § 15) ernannt sind (1Petr 2,5.9; Apk 1,6 u.ö.).[7] „Priester" gehören stets dem Alten Bund an und der aaronitischen Ordnung, die ihre Funktion verliert, seit Christus – als Getöteter und Auferstandener – die Hohepriesterfunktion direkt im Himmel wahrnimmt (Hebr 7–10, Expansion des Lehrsatzes von Röm 8,24). Auf Gleiches laufen, in anderen Metaphern, die Abschiedsdialoge Jesu hinaus (§ 67–71).

1,21 „Elia": Nach Mal 3,22f (4,4f) sollte Elia wiederkommen, d.h. ein Prophet wie Elia, und Israel auf die messianische Zeit vorbereiten (Mk 9,12 parr).[8] „Der Prophet" wäre der in Dtn 18,18 angekündigte Prophet wie Mose; der müsste dann schon der Messias selber sein. Vgl. Apg 3,22f; 7,37 sowie Bill. zu diesen Stellen. Diese letztere Rolle wird nun ab dem VNT und durch alle joh. Schichten hindurch Jesus vorbehalten: § 32–35. Damit rückt der Täufer, auch wenn er es selbst nicht wollte bzw. dieser Anspruch zunächst nicht mit seiner Person verknüpft war, auf in die Rolle des wiedergekommenen Elia: Vgl. das Zögern in Mk 6,15f (bei Lk abgeschwächt, bei Mt weggelassen) und in Mk 8,28 parr.

Es gibt aber noch Spuren von der Auffassung, dass der Täufer die Rolle habe, auf Jesus als den verheißenen Elia allererst hinzuweisen: s. zu 1,41 (§ 6). Spätestens in christlicher Reflexion ist dann aber das Schema in der besagten Weise verschoben worden: Wenn Jesus derjenige ist, der die Messiaserwartung erfüllt (so für die Christen), dann muss der Täufer bereits der wiedergekommene Elia gewesen sein: In Mt 11,14 ist die Neuheit dieser These noch zu spüren. Das VNT hingegen in unserem Vers ist noch nicht so weit. Im Rückblick gesehen, vom Ausgang des Evangeliums her, erhalten wir hier einen ersten Hinweis auf die präsentische Eschatologie des Joh, gemäß Wellhausens Bemerkung (10): „Johannes ist nicht Elias, weil er nicht dem künftigen Christus der Parusie die Bahn bricht, sondern den schon gegenwärtigen bezeugt."

---

[7] Als Erfüllung von Ex 19,6. Vgl. noch Tertullian, *De exhortatione castitatis* 7. Der Ausdruck ἱερεύς / *sacerdos* für christliche Kleriker ist erst seit dem frühen 4.Jh. nachgewiesen (*Apost. Konstitutionen* 6, 18,11; Augustin, *Civ. Dei* 20, 10). Nie hat ein Konzil oder auch ein Papst *ex cathedra* verkündet, dass es christliche Priester geben müsse. Wenn heutzutage die Verwaltung des Altarsakraments (paulinisch: des Herrenmahls) an ein Priesteramt gebunden wird, ist das ein gewolltes Anhalten des ökumenischen Prozesses.

[8] Vgl. D.-A. Koch: „Johannes der wiedergekommene Elia? Die offene Frage nach dem Selbstverständnis des Täufers", in: Ch. Klein/S. Tobler (Hg.): *Spannweite.* FS Hans Klein, Bukarest 2005, 94–102. Dort auch (98–102) die korrekte Ortsbestimmung für das Wirken des Täufers.

1,23 Dieses Zitat aus Jes 40,3 ist nicht nur in Mk 1,4 und in Q 3,3 nachgewiesen, sondern auch in der *Gemeinderegel* von Qumran, 1QS VIII 14 (vgl. IX 19f), dort als Anweisung an den innersten Kern der zu bildenden Gemeinschaft.[9] Nach zweijähriger Absonderung und Reinheit soll er ungestörtes Gesetz- und Prophetenstudium treiben. – Der Täufer meint es, zumindest in christlicher Auffassung (Q 3,7–9!), eher ethisch: Umkehr von vermeidbaren Sünden. Der „gerade Weg" der Israeliten soll einem Kommen Gottes zu ihnen den Weg bahnen. Da dürfte ein Aspekt verblasst sein, den Johann Maier („Schriftrezeption" 58f) hervorhebt, nämlich der priesterliche. Von den drei Würden, die es in der mosaischen Verfassung (wie man sie pflegte) gibt, der priesterlichen, der königlichen und der prophetischen, beansprucht der Täufer gerade in unserem Vers die desjenigen, der Israels Wege „gerade" macht, nämlich des Tora-Anweisers.[10]
Johanneisch gelesen, gewinnt der Satz: „Ich bin die Stimme eines Rufenden" sein eigenes Profil. Das zwar nicht als „Ich bin"-Aussage, die mit den jesuanischen ἐγώ-εἰμι-Worten vergleichbar wäre; denn hier lautet die Vorstellungsformel nur ἐγώ.[11] Und inhaltlich gesehen, auf dem Hintergrund der Inkarnation, bezeichnet dieser Satz nur eine „Stimme". Der Logos aber wird im vollen Sinne Person. Mit ihm werden die Jünger zusammenleben und „Herrlichkeit" zu sehen bekommen (s. zu 1,14 § 2).

1,24f In Verdopplung der Dialogstruktur dieser Perikope bringt Johannes die Pharisäer in den Text ein, hier erstmals. Sie sind für ihn von ganz anderem Interesse als die „Priester und Leviten" von V. 19 VNT, die er (Fortnas Analyse dürfte Recht haben) mit „Judäer" im engeren Sinn bezeichnet. Weit davon entfernt, das synoptische Pharisäer-Klischee zu übernehmen, differenziert er das zu Jesus zeitgenössische Judentum auf seine Weise, und seine Pharisäer, mehrfach (dreimal) personalisiert in Nikodemus, sind ihm durchaus Hoffnungsträger. Hier, wie noch öfters, stellen sie Legitimationsfragen, und zwar, wie ihnen gebührt, ohne eine Amtsautorität vorauszusetzen, die sie ja selbst nicht haben.

1,26 „Ich taufe mit Wasser": Dies ist die Hälfte eines Ausspruchs, dessen andere Hälfte, die eine Taufe mit „Feuer" bzw. (das ist gemeint) mit Geist ankündigte, in Mk 1,8 und Q 3,16 übereinstimmend bezeugt wird. Es lässt sich vielleicht erraten, warum – vermutlich schon auf derjenigen Entstehungsstufe, der auch 1,6–8 (§ 1) angehört – diese zweite Hälfte wegfiel: Man traute den Johannesjüngern nicht einmal ein Wissen um die Geisttaufe zu (Apg 19,2). Das mag ungerecht sein, aber doch bezeichnend für einen Mangel an Theologie bei den ephesinischen Täuferjüngern. Dabei blieb es dann

---

[9] Späteres, auch Messianisches, bei Brierre-Narbonne, *Prophéties messianiques* 39.

[10] Das war in der Frühzeit des Zweiten Tempels und bei den Qumran-Essenern wohl bis zuletzt eine priesterliche Aufgabe: Die Präzisierung bestehender Tora, durchaus im Sinne von Dtn 18,18, also in Fusion mit dem Prophetenamt. Vgl. 11,51 (§ 57).

[11] So dürften die bei Borgen, „Observations" 238 zusammengetragenen Beobachtungen und Parallelen am ehesten konvergieren. Sein אנא הוא-Beispiel, das den eben gemachten Unterschied relativieren soll, ist inkorrekt angewendet, solange sein anaphorischer Charakter verkannt wird. Mitgemeint ist: „Ich bin *dieses* X" (von dem der Schrifttext sprach). Hier aber ist es indeterminiert: „Ich bin eine Stimme..." In 6,35a (§ 23) wird es dann anders sein.

wohl, bei allem Phantasiereichtum und all dem Neo-Mythos der Mandäer. Bultmann, der sonst so gerne die Mandäer zitiert, hat zu Joh 1,26 nichts anzumerken.

1,27 „Der nach mir Kommende": Einfaches „der Kommende" (Luther: „der da kommen soll", ὁ ἐρχόμενος als *participium necessitatis* aufgefasst)[12] ist eine alte, aus Hab 2,3 und Ps 118(117),26 entlehnte Bezeichnung des Messias (Hengel, „Abba" 164–166; vgl. Joh 11,27 § 53) oder vielleicht auch nur des ihm vorausgehenden Elia; das ist nicht festgelegt. Vgl. Q 7,19f; Q 13,35 (mit Zitat des Psalms); Hebr 10,37 (Habakuk-Zitat) und hier 1,9 (§ 1); 1,15 (§ 2). Schon Mk 1,7 parr. ändert den Ausdruck ab und lässt den Täufer sagen: „Der nach mir kommende" (so auch im Rückblick von Apg 19,4), und so hat es Joh 1,15 (§ 2) übernommen. Mit dieser christlichen Redeweise wird Johannes der Täufer zum Vorläufer Jesu bestimmt, womit sich in nachkanonischer Zeit konsequenterweise auch ein neuer Titel verband, eben „der Vorläufer" (ὁ Πρόδρομος).
Dass ursprünglich nach dem Täufer Elia erwartet wurde und nach diesem der Messias, ist evtl. in 1,41 (§ 6 VNT) noch vorausgesetzt, im Text jetzt aber nicht mehr enthalten; s.d. Die ursprünglichen Erwartungen sind nur und allenfalls in Q und im VNT zu bemerken; seit Markus und bei allen Evangelisten werden sie dem angepasst, was man für Jesus als gültig bestimmt. Vgl. den Exkurs zu 1,41 (§ 6).

1,28 Johannes nennt hier und in 10,40 (§ 50) ein „Bethanien jenseits des Jordan", was mit der unten noch zu findenden Angabe des VNT, nämlich „Aenon" (3,23, § 5 Ende) hinsichtlich der Region übereinstimmt: Beides liegt am Unterlauf des Jordan.[13] Versuche, die Tätigkeit des Täufers in der Nähe Galiläas stattfinden zu lassen, sind markinsch beeinflusst und treffen weder das von Johannes Gemeinte noch das historisch Wahrscheinliche. Mt 3,1 seinerseits bestätigt, dass es ein Ort „in der Einöde Judäas" gewesen sei. – Dieses Bethanien ist Eusebius nicht bekannt, sondern nur das andere, wo Lazarus auferweckt wurde (§ 51ff); so konnte es dahin kommen, dass man die Stelle späterhin viel zu weit im Norden suchte.
Hier in 1,28 lautet eine auch syrisch bezeugte Variante: BHΘABAPA = *bēt ʿăvārā*, hebr. „Ort des Übergangs".[14] Dieser wiederum ist auf der Madaba-Karte (Mosaik, 6.Jh.) zu finden, am Westufer des Jordans gegenüber Aenon, und ein noch etwas älterer Pilgerbericht platziert ihn, damit übereinstimmend, 5 Meilen nördlich der Einmündung des Jordan ins Tote Meer.[15]

1,29–31; 3,29f Der Hinweis des Täufers auf Jesus <§ 4>

(Kap. 1, 29) [a'] Am nächsten Tag sieht er Jesus zu ihm kommen und spricht: Siehe, das LAMM Gottes, das die SÜNDE der Welt AUFHEBT. (30) Dieser ist es,

---

[12] So in der armenischen Bibel: *or zkni im galocʿn ē* = „der nach mir kommen soll".

[13] Details bei R. RIESNER, *Bethanien jenseits des Jordan*, 2002, v.a. 19–33. Der entsprechende Ausschnitt der Madaba-Karte ebd. auf dem Umschlag sowie S. 33. Der Rest des Buches behandelt andere Lösungsversuche zu einer bereits gelösten Frage.

[14] Hierzu Keel/Küchler, *Orte* 530f.

[15] Im frühen Mittelalter hat der christliche Pilgerstrom mit dieser Stelle Vorlieb genommen und auf die Umstände einer Jordanüberquerung verzichtet, ist also nicht bis nach Aenon gelangt. Heute werden noch ganz andere Stellen gezeigt.

über den *ich* sagte: Nach mir kommt ein Mann, der vor mir (geboren) wurde, denn er war *früher* als ich. (31) Auch ich kannte ihn nicht; jedoch damit er (dem Volk) Israel bekannt gemacht würde, dazu kam *ich*, mit Wasser taufend. (Kap. 3, 29) [a'] Wer die Braut hat, ist der Bräutigam; der Freund des Bräutigams aber, der steht und ihn hört, freut sich *mächtig* über die Stimme des Bräutigams. Diese meine Freude nun ist erfüllt. (30) Er muss wachsen, ich aber abnehmen.

1,29 ist eine joh. Vorwegnahme von 1,36 (§ 6): „Sieh, das Lamm Gottes". Nehmen wir es zunächst als Aussage der Tradition: Hier wird eine Septuaginta-Anspielung eingebracht; ἀμνός ist das einjährige Lamm, wie man es zum Opfern nahm (Ex 29; Num 28; vgl. erklärend Ex 12,5). Ihm gegenüber heißt das ältere Lamm meist ἀρνίον (s. u. zur Apk). Vermutlich ist sogar im VNT hier schon eine Passa-Symbolik gemeint, bis die Passionsgeschichte (13,1 § 63 VNT) dann deutlicher wird. Es lässt sich aber auch an das Lamm (genauer gesagt, an die zwei Lämmer) des täglichen Opfers denken.[16] Was die Passa-Symbolik betrifft, die wird johanneisch verstärkt sowohl hier wie in § 81 u. ö. Dass spätestens Johannes bei dem Stichwort „Lamm" Jes 53,7 heraushörte, wird sich im Weiteren zeigen. Auch ist ein Bezug auf Isaak, der sich opfern lässt, jüdischerseits mit dem Stichwort „Lamm" verbunden.[17]

> Der Johannesschule zuzurechnen ist dann wiederum die Rede von Christus, dem „Lamm" (ἀρνίον) in Apk 5,6 ff; 12,11. Dort ist das Blut des Lammes nicht nur Sühnehinweis, sondern auch Vorwurf an die Welt.

Das Wort ἀμνός kommt sonst noch in Apg 8,32 vor, auch dort als Zitat aus Jes 53,7. Philippus, Namensvetter des Apostels Kleinasiens (vgl. zu 12,21 f § 61), ist es, der hier die Exegese liefert. Vgl. in 1 Petr 1,18 f die Rede von Christus als dem „tadellosen, unbefleckten Lamm" (ἀμνός), durch dessen Blut wir „freigekauft" sind (λυτροῦσθαι) aus der angestammten Vergeblichkeit.
Dies ist, wenn Johannes es denn ähnlich meint, einer der wenigen Rückgriffe auf die antike Opfersprache mit ihrer uns fremd gewordenen Anschauungswelt. Einschränkend ist aber, was Joh betrifft, zu bedenken, dass die Lämmer des Passafestes von der Hebräischen Bibel wie vom VNT her *kein Sühnopfer* sind – womit „Opfer" sich verkoppeln würde mit dem ebenso vermittlungsbedürftigen Begriff „Sühne" –, sondern es sind Gemeinschaftsopfer, will sagen: Bestandteile eines Festes, worin das Gottesvolk seine Zugehörigkeit zu Gott auf dessen eigenen Auftrag hin erneuert und – fröhlich, nicht etwa traurig – feiert. Schon hieraus ergibt sich, dass die angeblich so unumgängliche Sühnopferchristologie für unsere Perikope, und für das Joh überhaupt, nicht ins Zentrum trifft.
Das Netz der Anspielungen, das Johannes hier anknüpft, ist weit verzweigt und wird mehr als einen Exkurs nötig machen (Rückblick, Thema 2 und Thema 5).[18] Die Bedeutungen des Verbums αἴρειν „aufheben" reichen vom Physisch-Räumli-

---

[16] A. Schlatter: *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus* (BFChTh 2,26), 1932, 122 f.

[17] McNamara, *Palestinian Targum* 164–167, auf G. Vermes beruhend. Vgl. Exkurs zu § 45.

[18] Hier wie dort übergehen wir astrologische Bezüge (Tierkreiszeichen des Widders), an die bereits ganze Monographien gewendet worden sind. Sie wären allenfalls von Interesse, wenn der Symbolik der römischen Macht etwas entgegengesetzt werden sollte, wofür jedoch im Joh I nichts spricht.

chen der Kreuzigung („hochheben") bie zu einem „Aufheben" von Sünde bzw. von Strafe nach nicht-sakrifiziellen, aber auch nichtjuridischen Regeln. Außer Dt.-Jesaja sind bereits 1Sam (1Kgr) 15,25 und 25,28 LXX einschlägig, gleichfalls nichtsakrifizielle Stellen.

Ist Jesu Tod eine unverdiente Strafe, so bedeutet er bei entsprechender Übertragung (in § 84 nur typologisch angedeutet, in § 92 dann aber „vollendet") den Straffälligen einen Freispruch. Abseits allen Sakralgeschehens, abseits auch aller staatlichen Rechtsordnung wird hier der Gedanke einer *stellvertretenden Strafe* ausgedrückt. Keine „Ordnung" kann so etwas vorsehen (zumindest solange sie gerecht sein soll); die Freiwilligkeit dessen aber, der sich strafen lässt, kann es.

Zu alledem steckt nun in ἀμνός „Lamm" ein aramäisches Wortspiel. In der Sprache Jesu und auch des Täufers heißt „Lamm" *imᵉrāʾ* – und „Wort" heißt *imrāʾ*.[19] Der joh. Jesus ist beides.[20] Es ist übrigens durchaus passend, dass nach dem Prolog, der eher in der Heiligen Sprache, Hebräisch, gedacht ist, jetzt die Umgangssprache zum Zuge kommt.

Um schließlich noch eine Assoziation zu nennen, die mit dem Wort „Lamm" wohl im VNT (also 1,36) schon verbunden war: In beiden Worten ist auch der Unterschied spürbar zwischen dem Löwen, dem siegenden, alles verschlingenden, dem Symbol Davids (Gen 49,9), und jenem Lamm des Passa, das sich gleichsam selbst zum Verzehr anbietet. Dieser Gegensatz dürfte dazu geführt haben, dass im joh. Text auf keiner Ebene eine Davidssohnschaft Jesu mehr erwähnt wird. Zum Stichwort βασιλεία „Königsherrschaft" hingegen entstehen jene Missverständnisse, die Jesus ans Kreuz bringen.

„die Sünde der Welt": Mit „Sünde" (ἁμαρτία) kommt ein Wort in den Text, das, wie überhaupt der Wortstamm ἁμαρτ-, im Joh I nur selten gebraucht wird, dann aber stets in überlegter Weise.

Sünde im Joh I

Das Thema „Sünde" wirkt im Joh nicht theologiebildend, wie es das in dem von Paulus (Röm 1,18 ff) geprägten Christentum, dem protestantischen zumal, geworden ist. Die Schwere dieser Tradition, die ein ganzes Lehrgebäude auf Verneinungen setzte, die allenfals dt-joh. nachvollziehbar sind (wo ein Dutzend ἁμαρτία-Stellen hinzukommen), lässt uns umso neugieriger sein auf die spezifisch johanneische „Hamartiologie".

Einige Fehlanzeigen, das VNT betreffend, mögen diesen Durchgang eröffnen. Zu 12,1–8 (§ 58) werden wir bemerken, dass die typischen Erscheinungsbilder von Sünde fehlen: Es gibt die Dirnen so wenig wie die Zöllner. Hatte Mt 21,31 f erklärt: „Zöllner und Dirnen kommen nicht in das Königreich Gottes", so sind die Wörter τελώνης und

---

[19] Im seltener belegten *status absolutus* lauten die Worte *imar* bzw. *ēmar*, beides geschrieben אימר. Dalman punktiert das Wort für „Lamm", abweichend von den Traditionsausgaben, *immar* und entsprechend *immᵉrāʾ*, mit redupliziertem *m* – wohl nur, um den Murmelvokal sichtbar zu machen.

[20] Hierzu Rückblick, Thema 2.7 und 5.4.4. – Diesen Hinweis verdanke ich einem der zahlreichen Bücher von Claude Tresmontant, weiß aber nicht mehr, welchem. Er ergibt sich aber auch beim Nachschlagen der Wurzel *ʾ-m-r* bei Kasowski, *Thesaurus Aquilae*, Sp. 31b. – Hier, im Joh-Text, gehört dies zum Lokalkolorit. Ob der Täufer selbst sich so ausgedrückt hat, ist eine andere Frage; antike Erzähler sind frei, ihren Personen Worte zu leihen.

πόρνη vom ganzen Joh abwesend, auch wenn man zu letzterem als Synonym das vorsichtigere (γυνὴ) ἁμαρτωλός „Sünderin" hinzunimmt, das im Joh nicht begegnet. Die beiden typischen Sünden, nämlich schonungslose Bereicherung und das Geschäft mit der Lust (statt sich die Vermehrung des Gottesvolkes angelegen sein zu lassen), die – neben Blutvergießen – schon die Gerichtsansagen in Tora und Propheten füllen und zu stehenden Metaphern für Gottlosigkeit geworden sind, fehlen im VNT. Es ist auf elende, nicht auf schuldhafte Menschen ausgerichtet. In diesem Sinne ist wohl schon die Programmaussage 1,29 (§ 4) zu nehmen.
Auf diesen Voraussetzungen baut Johannes weiter. Zöllner, ein judäisches Nationalproblem, kommen auch bei ihm nicht vor; das hat sich erledigt. Doch wird das Problem der Sünde bei ihm – über das Verbum – angesprochen in 8,7 (§ 14) zum Fall der Ehebrecherin, in 9,2 ff (§ 36–39) zu dem des Blindgeborenen bzw. seiner Eltern und in 5,14 (§ 46 VNT) als Rat an den am Teich Bethzatha Geheilten. Jesu Antwort auf die Erscheinungsformen von Sünde, in Gesten wie in Worten, ist stets die Verneinung dessen, was „man" über die Sünde und ihre Ursachen zu wissen glaubte. Sie ist zugleich die Befreiung von eben dieser Sünde, u.z. nicht nur der individuellen, sondern auch der des Milieus.
Der joh. Jesus ist nicht gekommen, etwas über die Sünde zu lehren – oder über das Böse überhaupt –, sondern um von ihr zu befreien, u.z. auch von den falschen Meinungen über sie und über die Sünder. „Wir wissen, dass dieser Mensch ein Sünder ist", meinen die Pharisäer in 9,24 (§ 38) über Jesus (!), worauf der Blindgeborene in aller Schüchternheit doch zu antworten weiß. Erst da wird seine Heilung vollständig; er gewinnt sein Selbstvertrauen wieder.

„aufhebt": So wörtlich. Das hebr. נשא עון heißt in Lev 5,1 „eine Sünde auf sich haben" i. S.v. „nicht loswerden" (LXX λήμψεται τὴν ἁμαρτίαν), ebenso in Lev 17,16 (λήμψεται ἀνόμημα αὐτοῦ), Ez 18,20 u.ö. Für einen stellvertretenden Vorgang ist es belegt in dem Kapitel vom Versöhnungstag, Lev 16,22, u.z. von der Tätigkeit des Sündenbocks (λήμψεται τὰς ἀδικίας). Merkwürdigerweise wird hier aber nicht das Septuaginta-Wort gebraucht. Vgl. immerhin Num 14,18 Gott als ἀφαιρῶν ἁμαρτίας „der Sünden weghebt", ein Psalmenzitat im Munde des Mose:[21] Ps 103(102),8 = 143(144,8), das sich aber just in dieser Formulierung von seinen Vorlagen unterscheidet. Vgl. Mi 7,18: Gott als ἐξαίρων ἀδικίας, „der Rechtsverstöße weghebt", und schließlich 1Sam 15,25 (hebr. auch mit *n-ś-'*, aber einem anderen Wort für „Sünde"): ἆρον δὴ τὸ ἁμάρτημά μου, „Heb doch diese meine Verfehlung weg!" Dies als Bitte Sauls an Samuel. Gemeint ist nach Schlatter (z. St.) das Aufheben oder Erlassen von Sünden*folgen*. Hier freilich, im Joh, können wir es grundsätzlicher nehmen: Hier ist auch an das Wegnehmen der Sünden*voraussetzung* gedacht, nämlich der Gottferne. Deswegen steht die Aussage schon hier, in der Ankündigung des Wirkens Jesu.
Keine kultische Formel scheint gemeint zu sein; sie würden wohl auch alle zu kurz greifen. Hier liegt die Begrenzung aller Analogien, die man aus israelitischem Kultgeschehen hat ziehen wollen, namentlich in der Sühnopferlehre. Hierzu Rückblick, Thema 5.4, mit Verweis auf Jes 53,4 f. Im Übrigen besteht ei-

[21] So würde man zumindest heute sagen, wo das Buch *Numeri* als nachexilisches Mittelglied zwischen älteren Tora-Teilen angesehen wird.

ne paradoxe Vokabelgleichheit mit 19,15 (§ 88): „Heb diesen, kreuzige ihn!" (so wörtlich).

Kap. 3,29 „der Freund des Bräutigams": Hier verbirgt sich eine alte Selbstbezeichnung Jesu (Mk 2,19 parr.), zu den Metaphern des Gottesreiches als einer „Hochzeit" gehörig. Sozialgeschichtlich gesehen, ist die Rolle des Brautführers gemeint, der dem Bräutigam die Braut zuführt, hebr./aram. *šošᵉvin*. In der Mischna, *Sanhedrin* 3,5 ist damit die engste Art von Freundschaft gemeint.[22] In Ri 14,20; 15,6 wird er noch einfach *reaʿ* „Gefährte" genannt, was aber just dort die Septuaginta mit φίλος „Freund" übersetzt. Es besteht also schon einmal eine Anspielung an den Simson-Zyklus.[23] Das Motiv stammt hier aber eher aus Hhld 8,13[24] und knüpft einen Faden an, der von hier bis in den „Garten" der Begegnungen mit dem Auferstandenen reicht (§ 95–97), stets mit Jesus als dem „Geliebten" der Anspielungen.
Dies ist das Positivste, was das Joh, bei allen in 1,6–8 (§ 1) und 1,15 (§ 2) ausgedrückten Reserven, über den Täufer zu sagen hat. Zugleich ist dieser Vers eines der wenigen joh. Gleichnisse; hierzu vgl. Rückblick, 6.0. Gemessen an Mk 2,19 parr., wo bereits metaphorisch von Hochzeitsteilnehmern unter dem Semitismus „Söhne des Brautgemachs" die Rede war, ist dies eine Verdichtung und Elementarisierung in dem einen Singular „Freund". Dieser im Joh I tragende Begriff bezeichnet eine Liebesbeziehung, wie sie, ganz ohne jede Metapher, zwischen Jesus und dem von ihm aufzuerweckenden Lazarus (§ 55), zwischen ihm und den Jüngern überhaupt (§ 66) und, über das Verbum, zwischen ihm und dem Lieblingsjünger nochmals eigens (§ 96: ὃν ἐφίλει) besteht. Dass dies auch die Sprache der Mystik ist, wird im Rückblick, Thema 10.3 in Erinnerung zu rufen sein.

3,30 Der Täufer spricht in Ausdrücken, die auch der Astronomie eigen sind (von den Mondphasen) und dementsprechend, in synoptischer Verbindung mit den sechs Monaten Altersunterschied zwischen dem Täufer und Jesus (Lk 1,36) und der Beziehung Jesu auf die Sonne, die (Solar-)Symbolik der Jahreszeiten, des Johannisfestes usw. hineingebracht haben.

3,31–36 Reflexion Jesu auf seinen Gegensatz zum Täufer [m, v (V. 33)] <bei § 4>

(31) Wer von oben kommt, ist über allen; wer von der Erde ist, ist von der Erde und redet von der Erde aus. Wer aus dem Himmel kommt, ist über allen. (32) Was er gesehen und gehört hat, das bezeugt er, und sein Zeugnis nimmt niemand auf. (33) Wer sein Zeugnis aufnimmt, besiegelte, dass Gott wahrhaftig ist. (34) Denn

---

[22] Es pflegt sich um einen Jugendkameraden zu handeln, der nun seinem Freund in selbstloser Weise das größte Fest seines Lebens ausrichten hilft. Vgl. Bab. Talmud *Sanhedrin* 29a zum Auslaufen dieser Rolle nach 1 Woche oder auch am Hochzeitstag selbst.

[23] An der angegebenen Stelle ist er der Bräutigam (wie übrigens auch in manchen Zwischenüberschriften griechischer Codices des Hhld). Über Simson als Vorabbildung des Messias (jüdisch) bzw. als Typus Christi (christlich) s. Ps.-Philon, *De Sampsone* 13.19f (dort auch unter Einbezug von Herakles-Sagen) und Siegert, *Predigten* II z. St.

[24] Bernabé, „Trasfondo derásico" 209. In Hhld 8,13 haben wir „Gefährten" des Bräutigams und das „Hören" auf dessen „Stimme".

den Gott sandte, der spricht die Reden Gottes; denn nicht nach Maß gibt er den Geist. (35) Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben. (36) Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben; wer aber dem Sohn nicht glaubt, wird kein Leben sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm.

Diese Reflexionen[25] sollen wohl im Vorgriff auf die von § 16 (Joh I?) kompensieren für das Fehlen einer Taufe Jesu. Statt zu taufen, muss der Täufer reden.

In § 16 hingegen wird eine Tauftätigkeit für Jesus behauptet, möglicherweise noch vom Evangelisten selbst. Ihr entsprechend ist in 3,23 VNT ein „auch" hinzugesetzt. 3,36 nimmt einen Ausdruck des Nikodemus-Gesprächs auf (das im Joh II bereits stattgefunden hat): „ewiges Leben", Bezug auf Dan 12,2. Siehe zu 3,15 § 15.

1,32–34; 3,23f Weitere Zeugnisse des Täufers für Jesus <§ 5>

(Kap. 1, 32) [a'] Und Johannes bezeugte: **Ich habe den Geist herabsteigen sehen wie eine Taube aus dem Himmel, und sie/er blieb auf ihm.** (33) Ich *aber* kannte ihn nicht; derjenige jedoch, der mich schickte, mit Wasser zu taufen, der sagte mir: Von welchem du siehst, dass der Geist herabsteigt und auf ihm bleibt, der ist es, **der mit Heiligem Geist taufen wird.** (34) Und ich habe gesehen und bezeugt: Dieser ist der Sohn Gottes.
(Kap. 3,23) **Es war aber[26] Johannes am Taufen in Aenon nahe bei Salim, denn viele Wasser waren dort, und man stellte sich ein und ließ sich taufen,** (24) **denn noch nicht war Johannes ins Gefängnis geworfen worden.**

Vor 1,32 ist für das VNT die Taufe Jesu zu vermuten wie in Mk 1,9 parr. War sie dort je berichtet, so ist sie jetzt nicht mehr im Text, bis auf das Detail der herabsteigenden Taube. Stattdessen wird ein „Zeugnis" des Täufers formuliert, z.T. aus 1,36 (§ 6 VNT) gewonnen, wie oben zu 1,6 (§ 1) bereits dargestellt. Wenn im Joh I oder II die Taufe Jesu entfällt, dann wohl aus zwei Gründen:

- Es soll nicht von der Priorität des Täufers auf eine Abhängigkeit Jesu von ihm geschlossen werden, wie antikem Legitimationsdenken nahe lag.
- Diejenige Begründung für Jesu Taufe, die wir bei den Synoptikern überhaupt nur finden, Mt 3,15 („Es gebührt sich für uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen"), benutzt einen Begriff, den Johannes vermeidet, u.z. aus ersichtlichen Gründen (Einleitung, 9.4.3).

Außerdem läge ein Paradox darin, wenn Jesus getauft wird: Zum Messias wird man nicht getauft, sondern – wie das Wort besagt – gesalbt. An der Stelle eines derartigen Vorgangs – für den auf Erden niemand zuständig wäre – wird johanneisch die Geistgabe berichtet als vom Täufer bezeugt (1,32) und sodann auch vorausgesetzt (1,33).

---

[25] Zu textlichen Varianten über den Aland-Apparat hinaus vgl. Merx 71–78. Merx hält dies für einen der Textabschnitte, die noch eine Zeit lang in Fluss waren.

[26] Joh II setzt hinzu: „auch" (sc. neben Jesus), Vorgriff auf § 16 und hier jedenfalls deplatziert.

Versuchen wir, uns von hier nochmals zurückzuversetzen in das vom VNT Berichtete, insbesondere falls auch dort keine Taufe Jesu gewesen sein sollte: Dass Jesus den Weg von Galiläa bis hin zu dem Geschehen am unteren Jordan unternahm, ist auch so zu motivieren. Er scheint auf die Tätigkeit des Täufers als auslösendes Signal für seine eigene gewartet zu haben. Man stelle es sich vor auf dem Hintergrund damaliger Konformitätszwänge: Ein gesunder Mann von vielleicht 30 Jahren, unverheiratet – das war „nicht normal"! Er hatte sich schleunigst als Prophet zu outen, wenn er's denn war. Auch ein Jeremia war seinem Auftrag zuliebe ehelos geblieben (Jer 16,2) – er vor der zu erwartenden Zerstörung Jerusalems, Jesus vor dem erwarteten Anbruch des Gottesreiches.
Hier nun, in der um den Täufer sich scharenden Menge, konnte Jesus sein erstes Auditorium finden. Die Anknüpfung für seine Botschaft war da. Auch der vom Himmel gekommene Logos brauchte so etwas.
Der Anthropomorphismus solcher Überlegungen ist durchaus legitim. Auch der joh. Jesus nimmt sich Ruhepausen, wenn auch zu anderen Zeiten als bei den Synoptikern; und da sind wiederum die Orte bezeichnend: 10,40 (§ 50) „an dem Ort, wo Johannes anfangs gewesen war", und 11,54 (§ 57, s.d.) in Ophra, nicht weit von Jerusalem, wohin er anschließend einzieht.

1,32 Dass als Antwort auf Buß- und Reinigungsbemühungen Israels eine Geistgabe zu erwarten sei, ist aus der zu 1,23 schon genannten Qumran-Parallele schon zu entnehmen, die eingerahmt ist in einen Gegensatz zwischen „Geist der Abweichung" (1QS VIII 12) und „Heiligem Geist" (ebd. Z. 16), letzterer genannt als Ursprung der Prophetien.[27] Was der Täufer hier „sieht", ist freilich eine weit nähere Berührung, eine individuelle Geistgabe. – Der Täufer bezeugt diese Gabe, er verleiht sie nicht, ist auch nicht ihr Vermittler. Denn selbst wenn eine Taufe Jesu im VNT berichtet wurde, wäre der Täufer damit kaum deren Vermittler; die Tradition von Apg 19,2 steht dem ausdrücklich entgegen. War schon bei den Synoptikern Johannes der Täufer instrumental verstanden, als eine „Stimme in der Wüste" und Erfüllung einer Jesaja-Stelle,[28] so ist die ephesinische Tradition, aus welcher der Evangelist hier schöpft, mit einer Würdigung des Täufers so zurückhaltend wie nur möglich.
Dieses nur dem Täufer sichtbare Herabsteigen des Heiligen Geistes auf Jesus (vgl. Mk 1,10 als Vision Jesu, in den Parallelen jedoch zum sichtbaren Ereignis vergröbert) wird johanneisch gerahmt und zurückgenommen in eine Vision des Täufers, die dieser nur sprachlich „bezeugt". Auf diese vorsichtige und wohlerwogene Art kommt das Wort πνεῦμα in den Text, das in dem Gespräch mit Nikodemus (§ 15, s.d.) und weiterhin als geprägter Begriff vorausgesetzt wird. Die Folgezeit hat bemerkt, dass *pneuma* in dieser Verwendung eigentlich ein Name ist, und hat die Trinitätslehre daraus entwickelt: Rückblick, Thema 12.

„wie eine Taube": Wenn Bill. I 123f zögert, für dieses Bild jüdische Traditionen namhaft zu machen, so lässt sich immerhin Philon, *Heres* 126 anführen, wo die in Gen 15,9 zu Opferzwecken erwähnte Taube als Symbol der Sophia gewertet wird; mit bei-

[27] Umgekehrt kündigen mehrere Stellen gerade des Deutero-Jesaja-Buches eine Geistgabe für den Gottesknecht und für Israel an: Jes 42,1.5; 44,3; 48,16.

[28] In Q 7,26 freilich dann als „mehr denn ein Prophet".

den Flügeln trage diese nach oben. – Die Taube des Täuferzeugnisses tendiert nach unten, zum Landen.

Das visionäre Element dieses Verses bietet eine interessante Alternative zu den Synoptikern, wo – nach Mk – Jesus es ist, der die Taubengestalt sieht; später wird dann die Menge der Zeuge. Hier ist es allein Johannes. In keinem Fall handelt es sich um Beobachtbares. Ebenso fehlt im Joh I die Himmelsstimme von Mk 1,11 parr.; hierzu vgl. Rückblick, Thema 4.

Die Reihenfolge der weiteren Verse ist für das VNT nur unsicher zu rekonstruieren. Der entscheidende Satz des ursprünglichen Erzähltextes, jener nämlich, wo Jesus von Johannes getauft wird, ist ausgefallen.

1,34 „Dieser ist der Sohn Gottes": Im VNT hieß es vermutlich noch: „Dieser ist der Erwählte Gottes". So jedenfalls schlägt Fortna zu lesen vor gemäß Codex Sinaiticus und einigen weiteren, wobei einzige ntl. Parallele für diesen Ausdruck Lk 21,34 wäre: dies als Anzeichen für urchristlichen Sprachgebrauch, nicht aber für literarische Abhängigkeit (so viel es deren gerade zwischen Lk und Joh geben mag). Die Lesart ἐκλεκτός hat in allerjüngster Zeit Bestätigung erhalten durch p106 (3. Jh., noch nicht im Aland-Apparat).[29] Mehr zu diesem Titel im Rückblick, Thema 5.1.2 und 5.2.

Ähnlich archaisch ist auf der Ebene des Joh I noch immer das Petrusbekenntnis 6,69 (§ 26): „dass du der Heilige Gottes bist". Auch dies ist der Ausdruck für die auf eine Person zielende Erwartung, die vor ihrem Eintreffen nicht weiter definiert werden konnte.

„Sohn Gottes"

Für die Lesart „Sohn Gottes", die wir für das Joh I für die wahrscheinlicher halten, spricht, dass in 1,49 (§ 7 VNT – dort als Jüngerbekenntnis) sowie im Schlussvers 20,31 (§ 100 VNT) diese Formulierung gleichfalls begegnet, u.z. jeweils in allen Handschriften. Doch da dies zugleich der Schlussvers des Joh I ist, ist die *inclusio*, die damit entsteht, auf beiden Ebenen sinnvoll. Aus dem Joh I kommt hinzu 11,4.27 (§ 51.53, beides im joh. erweiterten 7. Zeichen, an letzterer Stelle zu „der Gesalbte" hinzutretend) sowie, als Gegenstand einer Bestreitung, 19,7 (§ 55, Anklage im Prozess Jesu: „Er hat sich selbst zum Sohn Gottes gemacht"). Von hier aus ist doppelt nötig, dass dieser Titel im joh. Schlusssatz (20,31) wiederholt wird, um nämlich nicht nur Ankündigung (1,34) und Gegenstand einer Anklage (19,7), sondern auch Erfüllung zu sein.

Semantisch stellt „Sohn Gottes" im Singular eine Innovation dar gegenüber jüdischem Sprachgebrauch. Gängiger ist dort der Plural „Söhne Gottes", u.z. für Engel, auch für die die Israeliten insgesamt (Ex 4,24; Dtn 14,1).[30] Das ist immer noch ein kollektiver Bezug. Der Singular kann stehen für das Gottesvolk (Ps 80,16 [? vgl. 18]; Weish 18,13) und für einen Gerechten (Weish 2,18; PsSal 13,9); ja eine Himmelsstimme redet im Talmud den galiläischen Wundertäter Ḥanina ben Dosa (er lebte etwas nach Jesus) als „mein (Gottes) Sohn" an (*Beräcbot* 17b), was wohl ein Echo auf christliche Aussagen wie diese hier sein soll.

---

[29] B. Aland, „Der textkritische Nutzen" 33-36.

[30] Reiches Material bei Bill. III 15f (zu Röm 1,3; hier einschlägiger ist natürlich Röm 9,4). Aus Philon vgl. z. B. *Spec.* 1, 318. – Mehr im Rückblick; Thema 5.1-2.

Demnach wäre Jesus hier ein exemplarischer Israelit. Doch tritt er diese Würde im Joh I bereits in 1,47 (§ 7) an Nathanael ab. Gängig ist darum die Ableitung des Titels „Sohn Gottes" aus Königspsalmen wie Ps 2,7 („Mein Sohn bist du ... "), der dieselbe Anschauung ausdrückt, wenn auch nicht ganz in der von uns gesuchten Formel. Von hier aus kann der Messias in zahlreichen Texten „Sohn Gottes" oder entsprechend „mein Sohn" heißen: Bill. III 17 bietet *1Hen.* 105,2 und *4Esr.* 7,28 f u. ö.; auf S. 19 f folgt Rabbinisches.

In Qumran findet sich die Formel „Sohn Gottes" für einen Menschen immerhin einmal, in 4Q 246, aramäisch sogar, dem Kontext nach aber in ironischer Verwendung: Das aram. ברה די אל übersetzt ein Element hellenistischer Herrscherideologie in offensichtlicher Kritik eines (namentlich nicht genannten) Hasmonäers.[31] *Im Gegensatz* zu diesem Supermann wird in dem Qumran-Text, nach einem Leerraum, ab Z. 4 das Wirken des Gottesvolkes angekündigt, das „Ruhe gibt vom Schwert" und „dessen Königreich ein ewiges Königreich ist". Die Nähe zu der unkriegerischen Messianität Jesu im Neuen Testament ist bemerkenswert, ist aber an keiner Einzelperson, sondern am Gottesvolk im Ganzen festgemacht. Dass dieses im endzeitlichen Konflikt unter einem charismatischen Führer stehen wird, ist eine gern gemachte Voraussetzung, die sich aber nicht zur Heilslehre verdichtet. Sie kommt eher in Nebensätzen vor, etwa in 1Q Sa II 11 f: „Wenn Gott den Messias zeugen wird unter ihnen (sc. den Israeliten) ... ".

Gerade die oben bemühte biblische Parallele, Ps 2, zeigt aber: Eine Gottessohnschaft Jesu geht – bei aller Abstandnahme vom Politischen – spätestens im Joh I über die traditionelle Messiaserwartung hinaus, wie uns der Prolog ja schon lehrte, der bis auf den Schöpfungs-Logos zurückführt. Eine Adoptionsformel (was Ps 2,7 ja ist) wird ersetzt durch eine Gottessohnschaft, die schon immer besteht, „im Schoße Gottes" vor und neben aller Zeit. Es ist also zur Zeit des Urchristentums keineswegs ausgemacht, was „Sohn Gottes" heißen soll, weder im Judentum selbst noch in der ohnehin vielfältigen paganen Antike.

Im Mk finden wir ein ähnlich zurückhaltendes Einflechten dieses Titels in den Bericht: In Mk 1,1 sind nicht alle Handschriften bereit, den Titel plakativ vorauszunehmen (woraus man einen Unterschied zwischen Ur-Markus und ediertem Markus erschlossen hat, hier und an einigen anderen Stellen). In der Tat war ja die „königliche", also die politische Seite der Messianität Jesu die am wenigstens ausgeprägte, will sagen: nur metaphorisch aussagbare. Eher beruht sie – an jüdischen Maßstäben gemessen – auf den „Zeichen" Jesu.

Kap. 3,23 Der Ortsname *Aenon* geht sicherlich auf עין „Quelle" zurück, aram. עינן ʿēnān, Plur. ענון ʿēnāwān.[32] Eusebius, *Onomastikon* kennt es (Nr. 190), verlegt es aber

[31] Text und Komm. z. B. bei García Martínez, *Qumran and Apocalyptic* 162–179; wir folgen v. a. Vermes, *Jesus der Jude* 181 f Anm. 31. Dieser Text, seit 1979 bekannt, ist 1993 nochmals als Pseudo-Sensation durch die Weltpresse gegangen. Will man hier an einen bestimmten Menschen denken, kommt Joḥanan Hyrkanos in Frage, der nach Josephus, *Bell.* 1, 67–69 die drei Charismen des Königtums, des Hohenpriestertums und der Prophetie besessen haben soll (wenngleich diese letztere seiner Herrschaft nichts nützte, sondern ihm nur deren Ende ankündigte, ja es herbeiführte durch Bekräftigung einer unvernünftigen Personalenscheidung). Die ersten zwei dieser Ansprüche werden auch in 1Makk 16,23 f (= Ende), einem prohasmonäischen Geschichtswerk, erhoben.

[32] Keel/Küchler, *Orte* 527–531. Vgl. oben zu 1,28 (§ 3).

in die Nähe des galiläischen Skythopolis. Auch Σαλίμ (ebd.) sucht Eusebius zu sehr im Norden. Etymologisch könnte hier nicht nur die Wurzel *š-l-m* „Heil“ darin stecken, sondern auch die Wurzel שאל „bitten“ (also *Ša'ălim*). Das macht die Suche, die noch zu leisten wäre, freilich nicht leichter.

Dieser Vers (sofern er denn hierher gehört)[33] nennt einen Ort, den die Tradition der christlichen Pilgerstätten lange Zeit ganz zu Recht am Unterlauf des Jordan platzierte, etwas östlich, im heutigen Wadi el-Ḥarrar, in dessen höheren Teilen sich Quellen befinden sowie der Ort, wo Elia in den Himmel entrückt worden sein soll. Die Anspielung an Elia passt auf das Tun des Täufers ebenso gut wie der Ort selbst: Dass dort tatsächlich „viele Wasser waren“, erweisen die noch sichtbaren Spuren von Überschwemmungen, wie sie in früheren Zeiten dort vorkamen. Am wahrscheinlichsten lag der Ort der Tauftätigkeit des Johannes an einem dabei entstandenen östlichen Nebenarm des Jordan.

Begegnungen mit Jesus; erste Jünger

1,35–42 Jesu erste Jünger <§ 6>

(1,35) Am nächsten Tag wiederum stand Johannes mit zwei aus seinen Jüngern, (36) und er blickte auf Jesus, der umherging, und spricht: Sieh, das Lamm Gottes! (37) Und es hörten ihn seine zwei Jünger, wie er das sagte, und schlossen sich Jesus an. (38) Jesus aber, als er sich umgedreht und sie gesehen hatte, wie sie ihm folgten, spricht zu ihnen: Was sucht ihr? Sie aber sprachen zu ihm: Rabbi,[1] wo bleibst du? (39) Er spricht zu ihnen: Kommt und ihr werdet sehen! Sie kamen daraufhin und sahen, wo er bleibt, und blieben bei ihm jenen Tag; es war ungefähr die zehnte Stunde.

(40) Es war aber Andreas, der Bruder des Simon Petrus, einer von den zweien, die von Johannes (über ihn) gehört und sich ihm angeschlossen hatten. (41) Dieser findet zunächst seinen eigenen Bruder, Simon, und spricht zu ihm: Wir haben den Messias gefunden – das heißt übersetzt: Gesalbter. (42) Er führte ihn zu Jesus. Ihn erblickend sagte Jesus: Du bist Simon, der Sohn des Johannes; du wirst Kephas genannt werden, das heißt übersetzt: Fels.

Zu den folgenden Berufungsgeschichten – wie wir sie synoptisch nennen würden – sei vorausgeschickt, dass sie in den hier zu besprechenden Texten das eigentlich nicht sind: Es fehlt gerade zu Beginn der Ruf „Folge mir“ (so erst 1,43), wie ja der joh. Jesus sich überhaupt nur selten in Imperativen äußert. Zur Erklärung mag dienen, dass auch die Ankündigung eines Reiches Gottes fehlt, zu dessen Wahrnehmung die Jünger in den Synoptikern sich auf den Weg machen. – Stilistisch ist bemerkenswert, wie eine Reihe von Kurzsätzen, kaum verbunden (Asyndeton), sich geradezu atemlos jagen: Ein Drang hin zu Jesus wird mit einfachsten erzählerischen Mitteln illustriert.

Inhaltlich gesehen, hat das Joh die Eigenart schon überliefert bekommen, dass nicht Jesus bestimmte Menschen sieht und sie beruft, sondern sie Jesus und sehen und sich ihm anschließen. Dies ist einer der „mystischen“ Züge des Joh: Die Er-

---

[33] Auch für das zweite „Zeichen“ holt sich Fortna eine Ortsangabe von woanders.

[1] Glosse, wohl des Joh II: „das heißt übersetzt: Lehrer“.

scheinung des Göttlichen ist so anziehend, dass das weniger Vollkommene sich hingezogen fühlt (platonisches Verbum, auch bei Philon: γλίχεσθαι).
Genau gelesen, haben wir im VNT also keine Berufungs-, sondern *Begegnungsgeschichten* vor uns. Jesus gerät ins Blickfeld gewisser Galiläer und weckt ihr Interesse; die Initiative, sich ihm anzuschließen, kommt von ihnen. Die nachmalige Dialogstruktur des Joh I erhält hier einen wichtigen Stimulus.

1,35 „mit zwei aus seinen Jüngern": So auch 1,37: „Zwei Jünger" des Täufers gehen über zu Jesus. Nur die joh. Tradition weiß (oder will), dass Jesu erste Jünger übergegangene Täuferjünger waren – ein klarer Appell an deren ephesinische Nachfolger oder eher schon Nachkommen, es ebenso zu tun. Zur joh. Rolle des Petrus ist auf 6,68 f (§ 26) zu verweisen, wo er der Sprecher eines Bekenntnisses der Jünger ist; erst in der heiklen Szene 13,23 (§ 63) wird er vorübergehend vom Lieblingsjünger abgelöst. Danach berichtet das Joh auch seine Verleugnung (§ 78 VNT), hat ihn dann aber wieder als Zeugen des Auferstandenen, wo er dem Lieblingsjünger körperlich, wenn auch nicht im Verständnis, zuvorkommen darf (§ 96).

Ein Rangstreit mit dem Lieblingsjünger wird im Anhang II (21,15–23) ausgetragen.

1,36 „der umherging": Mit Fortna halten wir dieses Detail für johanneisch. Im VNT dürfte es eher geheißen haben: „der zu ihm kam" o.ä.; dort hat er wohl auch, wie bei den Synoptikern, sich zur Taufe präsentiert. Stattdessen steht hier nun das blasse Verbum „umhergehen", eine der zahlreichen semantischen Leerstellen in diesen Anfangsperikopen, die erst aus dem Weiteren allmählich gefüllt werden sollen. Gemeint sein kann die Weggemeinschaft, also Lebensgemeinschaft, wie in 6,66 (§ 26), wo erste Zweifler davon schon wieder Abstand nehmen. Der Übergang ist gleitend zu „umhergehen" im Sinne des rechten Lebenswandels wie in 8,12 (§ 41; s.d.).[2]

1,37 „und schlossen sich Jesus an": Das Verbum ἀκολουθεῖν wird, wenn es im Aorist steht, am besten mit „sich anschließen" übersetzt (ingressiver Aspekt). Die Ortsveränderung ist nicht die Hauptsache, sondern die Verlagerung des Lebensmittelpunkts. Unser theologischer Begriff „Nachfolge" ist demgegenüber den Synoptikern geschuldet, denen das mystische Motiv der Suche fehlt.
Hier nun geht es darum, wo die Jünger „bleiben" sollen (V. 38) – auch das eine theologisch gefüllte Vokabel, betont noch dadurch, dass der V. 38b, wo sie steht, im heutigen Textbestand Gegenfrage ist auf die nicht direkt beantwortete Frage Jesu in 38a (joh.). Schon die Septuaginta hatte das „Aufrichten des Bundes" JHWHs in ein „Bleiben im Bund" umgewandelt (s. zu 1,38). Dies wird im Joh ein Synonym für „glauben".

1,38 „Was sucht ihr?" Die ersten Worte Jesu in diesem Evangelium (nach Fortnas Analyse dem Joh I zuzurechnen) sind eine Frage. Dies ist ein sokratischer Zug. Die Frage dient der Kontaktnahme, und sie gibt ein Thema an, das wir als mystisch erkannt haben. Dieses hat prophetische Würden: „Sucht[3] mich, und ihr

---

[2] Dazu 2Joh 4.6; 3Joh 4; Kirchensprache: „wandeln". Dt-joh. ist 12,35 (bei § 61).

[3] Hebr. *d-r-š;* LXX: ἐκζητήσατε. Dieses Verbum, ein typisches Septuaginta-Wort, dient einerseits für Forderung JHWHs an Israel, andrerseits für verschiedenerlei Kontaktnahmen Israels mit seinem

werdet leben", sagte Amos (5,4; vgl. 5,6) und meint damit gerade nicht, was die Formel sonst bedeutete, den Gang in die üblichen Heiligtümer.
Dass tatsächlich eine Art von Mystik im Spiel ist, werden wir anhand mehrerer Vorkommen des korrespondierenden Verbums „finden", die hier schon ihr Gegenstück erhalten, noch feststellen (zu V. 41). – Die Antwort ist eine Gegenfrage:

„Rabbi, wo bleibst du?" Das Banale dieser Rückfrage gewinnt in dem Moment Tiefe, wo wir den joh. Sprachgebrauch dieses Verbums näher ausloten. Zunächst innertextlich, auf die Perikope bezogen: Wenn jetzt die 10. Stunde ist, zwei Stunden vor Sonnenuntergang, werden die zu Jesus übergegangenen Jünger wissen wollen, wo sie den Abend, vielleicht auch die Nacht, mit ihm verbringen werden; man könnte übersetzen: „wo bleibst du (zur Nacht)? Auf das Ganze des Joh bezogen, ist hier schon eine Ankündigung der „Bleiben" von § 68. Vgl. auch 14,20 (§ 70).
Wer die Septuaginta kennt, weiß darüber hinaus, dass μένειν oft eine gefüllte Bedeutung hat. Statt, wie im Hebräischen, von einem „Aufrichten" der Gebote zu sprechen, wählen die Übersetzer den Ausdruck eines „Bleibens" in den Geboten.[4] In diesem Sinne hat Joh 1,39 einen Beiklang: „Und sie blieben bei ihm" usw. Das Verbum μένειν hat von allen Vorkommen im Neuen Testament ein Drittel allein im Joh und ein weiteres Drittel in den übrigen Johannesschriften. Dies ist abgelöste Tora-Frömmigkeit. Die schlichte Herberge (oder ist es nur ein Schlafplatz) unserer Perikope, nicht unähnlich der eigenen Bleibe des Johannes in Ephesus (Einleitung, 5.4.4), weist die Kundigen voraus auf den himmlischen Tempel. Das Evangelium erzählt und weist den Weg bis dahin.

„Kommt und ihr werdet sehen" ist an Stellen wie Ps 66(65),5 eine Aufforderung zum „Betrachten" der Wunder Gottes. Hier ist es zunächst banal; zu sehen gibt es noch nichts. Doch ist „sehen" für mystisches Verständnis ein gefüllter Begriff: Hier, wie noch oft (auch bei Philon, auch in den ps.-philonischen Predigten usw.), ist ein Erkennen gemeint. Dem Erkanntwerden Jesu durch den Täufer und Propheten Johannes entspricht nunmehr das prophetische Erkennen Jesu. Seine Menschenkenntnis (vgl. Q 11,17; Mk 2,6.8; Lk 6,8; 9,47 usw.) verschafft ihm die Jünger.
Darüber hinaus gibt es auch eine Formel des (vor-)rabbinischen Unterrichts: „Komm und sieh", wie schon Wetstein sah (z. St.),[5] meist aber als Ankündigung einer Argumentation. Das, was dieser Ankündigung entsprechen soll, bleibt in unserem Text zunächst offen oder vage, muss also aus dem übrigen Evangelium gefüllt werden. Dort entpuppt sich dann die Verheißung „ihr werdet sehen" als einer der mystischen Züge dieses Evangeliums (vgl. zu 1,51). Die Aufforderung bezieht sich nämlich im Sinne des Evangelisten nicht nur auf die bald folgenden „Zeichen", sondern auch und besonders auf das „Erhöhungs"-Geschehen des Todes Jesu und auf dessen nur dem geistigen Auge sich erschließenden Sinn. Je-

---

Gott; letzteres z. B. schon Dtn 4,29 ff, auch Ps 14(13)2 usw. – Im Joh, wie auch sonst oft im NT außerhalb von Zitaten bzw. Imitationen der Septuaginta, dient das Simplex ζητεῖν.

[4] Siegert, *Septuaginta* 246; vgl. Rückblick, Thema 1.3.

[5] Schlatter u. a. haben es wiederholt, auch im Hinblick auf Joh 1,46; 11,34. Morton Smith, *Tannaitic Parallels* 25 freilich widerspricht: das sei hier ein ganz aus dem Kontext motivierter, noch nicht technischer Sprachgebrauch.

sus selbst wird in 19,5 (§ 85) mit einem semantisch ebenso leeren, inzwischen aber mit vielen Erzählungen und Dialogen gefüllten „Siehe, der Mensch" von Pilatus der Menge vorgestellt werden.

1,40 „Es war aber Andreas … einer von den zweien": Die Auslegung gerät in eines der vielen möglichen Pseudoprobleme, wenn jetzt gefragt wird, wer wohl der nicht genannte Andere sein soll.[6] Er wird aber genannt: Simon Petrus! Dieser war einer der Zwei schon in V. 37f (vgl. Augustin z. St.); und nachträglich erfahren wir, dass sein Bruder es war, der ihn mitzog, nicht nur einmal, sondern zweimal. Darauf ist man bloß deswegen nicht gefasst, weil die Synoptiker Petrus grundsätzlich den Vortritt lassen.

Sein Rang wird dt-joh. noch zu bestimmen und zu begrenzen sein: Joh 21,15–23 (Anhang II).

1,41 „Wir haben … gefunden": Dieses Verbum ist, zumal in seiner Häufigkeit im Joh, eigentümlich. Jesus ruft seine Jünger weniger, als er sich von ihnen „finden" lässt. Hier liegt schon im VNT der Ansatz zu dem, was wir „johanneische Mystik" nennen werden und was Johannes nur zu verstärken brauchte. Das Verbum „finden", von Johannes seinerseits noch oft gebraucht, ist typisch für mystische Sprache schon seit Platon (*Tim.* 28 C, meistgebrauchtes Platon-Zitat der Antike):[7] „Den Schöpfer und Vater dieses Universums zu finden (εὑρεῖν) ist Mühe (ἔργον – auch ein joh. Wort); wer ihn jedoch gefunden hat, für den ist es unmöglich, allen gegenüber (davon) zu sprechen." – In Israel galt die Weisheit (kann man sagen: der Sinn der Tora?) als das zu „Findende" (Weish 6,12; vgl. 7,29: 13,9) und als das Privileg dieses Volkes.

Mag der Sprachgebrauch im Falle des VNT noch aus der Hebräischen Bibel bzw. der Septuaginta kommen (Ps 89[88],21: „Ich habe David gefunden, meinen Knecht"), so dürfte spätestens Johannes das Mystische verspürt haben, das in dem Moment ins Spiel kommt, wo die Findenden menschliche Individuen sind. Er bereitet den „Fund" dadurch vor, dass er Jesus schon in V. 37 fragen lässt: „Was sucht ihr?" Inhaltlich wird dem Platon-Wort, wenigstens was seinen zweiten Teil betrifft, nunmehr widersprochen. Es *ist* möglich, vom Vater des Universums zu reden, denn – so hat es der Prolog ausgeführt – sein Wort ist selbst zu uns gekommen.

Für das VNT nämlich hat Louis Martyn wahrscheinlich gemacht, dass erst einmal die Meinung, der wiederkommende Elia sei *in Jesus* gefunden worden, tradiert wurde, wie in Mk 6,15 par.; 8,28 parr. usw.[8] Dies aber hat der Evangelist, als abgelegten Bestandteil der Täufer-Theologie, umgewandelt in die Prolepse eines Messiasprädikats für Jesus. Sein Täufer leugnet nunmehr, ein wiedergekommener Elia zu

---

[6] Hier wäre ja die erste Leerstelle, wo ein anonymer Autor sich verbergen und doch gleichzeitig Apostolizität beanspruchen könnte – was übrigens in sich widersprüchlich wäre; denn Apostel müssen, als Zeugen, einen Namen haben.

[7] Hierzu Whittaker, „Plutarch" 51–53. Bei Josephus s. *C.Ap.* 2, 224. Ein bisher übersehener philonischer Beleg ist QG 2, 42. Bei Justin: *Apol.* 78[10],6. – Vgl. Einleitung, 5.6.3. Plutarch, *Platonicae Quaestiones* 1000 E leitet die sokratische Lehrart daraus her.

[8] L. Martyn: „We have found Elijah", in: R. Hamerton-Kelly/R. Scroggs (Hg.): *Jews, Greeks and Christians,* FS William David Davies (SJLA 21), 1976, 181–219.

sein (1,21 § 3). Gründe dafür gibt es mehr als einen; die Verästelung reichen bis in das Judas-Problem hinein (vgl. zu § 64).

Die Erwartung eines wiederkommenden Elia

Die schon in 1,21 (§ 3) berichtete Frage: „Bist du Elia?" lag damaligen Judäern nahe.[9] Geweckt worden war sie von Mal 3,1ff in einer Wiederaufnahme von (Dt-)Jes 42,1ff, dem 1. Gottesknechtslied. Mal 3,23 gibt diesem Endzeitboten den Namen „Elia". Ihm werde der „große, schreckliche Tag" des Gerichts folgen. Dies ist in Kürze der „apokalyptische Fahrplan", nach dem die Ereignisse hätten ablaufen müssen, sobald ein Israelit sich als wiedergekommener Elia zu erkennen gibt.
Markus Öhler hat wahrscheinlich gemacht, dass der Täufer die eben genannten Prophetenstellen auf sich selbst bezog.[10] Diesen Anspruch tradieren auch die frühchristlichen Quellen, mit – hier zu erklärender – Ausnahme des Joh I. Von Jesus macht Öhlers Untersuchung wahrscheinlich, dass er diesen Anspruch stehen ließ, ja auf ihm aufbaute und sich selbst als der Menschensohn sah, u.z. in seiner Eigenschaft als Helfer (wir können sogar schon sagen: als Fürsprecher) Israels im Endgericht – das dann freilich nicht stattfand, es sei denn, man nehme, wie Johannes der Evangelist, den Prozess Jesu als ein solches. Doch auch im übrigen, synoptisch geprägten Christentum dürfte die Auffassung, Jesus selbst sei der zu erwartende Elia gewesen, erst ἐξ ἀναστάσεως, „aufgrund seiner Auferstehung" (vgl. Röm 1,4) gültig geworden sein.[11]
Das Problem, dass die an Elia geknüpften Erwartungen auch auf ihn nicht ganz zutrafen bzw. abgebogen werden mussten, bringt eine seit Paulus und den Synoptikern währende eschatologische Spannung mit sich. Diese liegt, wenn überhaupt ein Motiv benannt werden kann, hinter der Tat des Judas (Rückblick, Thema 7). Damit ist freilich auch die Vorsicht des Johannes in Dingen der Eschatologie erklärlich (Thema 9).
Die Quelle Q nennt (im vorhandenen Bestand) Elia nicht ausdrücklich. In ihrem Schlusslogion ist, trotz berichteten Auftretens Johannes' des Täufers, der Gerichtstermin unbestimmt (Q 22,30).[12] Johannes der Senior verzichtet seinerseits auf die gesamte mit dem Namen Elias verknüpfte Eschatologie und setzt das Gericht in die Gegenwart: Dort ist Jesus als „Menschensohn" tätig (z.B. 9,35–38

---

[9] Belege sind zahlreich; vgl. z.B. Frey, „Qumranfunde" 172 Anm. 123. – Die Stelle der Wirksamkeit des Täufers liegt übrigens an der Einmündung einer „Quelle des Elia" in den unteren Jordan, einer Stelle, wo Elia einst entrückt worden sein soll.

[10] M. ÖHLER: *Elia im Neuen Testament* (BZNW 88), 1997, hier einschlägig v.a. 247–253. Der sehr magere Johannes-Teil dieser Arbeit (244–247), der von der Möglichkeit eines VNT im Joh keine Notiz nimmt, lässt sich nunmehr ergänzen; Ergebnisse wie das auf S. 54 über die Kennzeichnung „der Kommende" sind zu korrigieren (vgl. hier zu 1,27: sie ist älter, als Öhler sie ansetzt).

[11] So die Synthese der Gegebenheiten bei P. KATZ: „Jesus als Vorläufer des Christus", *ThZ* 52, 1996, 225–235 (hier 234). Ebd. 235: „Mit der Auferweckung hat Gott Jesus nach der dann gewonnenen Überzeugung seiner Jünger zum künftigen Christus bestimmt/eingesetzt", unter Berufung auf Röm 1,4. Freilich, dass das Werk des Messias noch zu tun sei, wäre nicht des Johannes Meinung. Er verkündet, ja er bewirkt es in der Gegenwart.

[12] Dieser Textschluss von Q wird von Lukas eingebettet in einen paränetischen Zusammenhang, der sehr an die redaktionellen Warnungen in Mk 13 erinnert. Bei ihm ist Petrus derjenige, der hier ganz heftig gewarnt wird.

§ 40), und er schickt bei seinem Abschied den „Fürsprecher", den Parakleten (§ 70–72). S. Rückblick, Thema 12.3.
Aus einem ursprünglichen, mit den Synoptikern noch übereinstimmenden „Wir haben Elia gefunden" wird also in joh. Redaktion eine Aussage über Jesus.

„den Messias": In dieser transkribierten Form – Μεσσίας – war das Wort in jüdischer Literatur (zu schweigen von der paganen) noch nicht gebraucht worden. Es wird noch einmal in 4,25 (§ 33 VNT) begegnen, im Munde der Samaritanerin; dem übrigen NT ist es fremd. Die Septuaginta sagte stets Χριστός, „Gesalbter"; darum dürfte die Glosse, die an diesen Sprachgebrauch anknüpft, echt sein.[13] Sie wendet sich freilich ihrerseits an solche, die die Septuaginta-Sprache kennen; andere Religionen kannten das Wort *Christos* nicht und hatten keine Erwartungen an einen „Gesalbten".

Jesus als Messias Israels

Allein die Verteilung der Vorkommen des Messiasprädikats im Joh ist schon eine Antwort auf die nachgerade ideologisch gewordene Frage, ob Jesus der Messias der Juden sei. Geben wir eine Liste in der Reihenfolge des Joh I (die Stellen des Joh II können beiseite bleiben, denn dort ist kein Bewusstsein eines Problems):

Für das Fremdwort Μεσσίας „Messias" haben wir nur:

- 1,41 (§ 6) – aufzufassen als Prolepse, genauer: ein noch von keiner Tat ausgelöstes Bekenntnis;
- 4,25 (§ 33 VNT): Erwartung der Samaritanerin.

Für Χριστός „der Gesalbte" kommt hinzu, zunächst verneint oder erfragt:

- 1,20.25 (§ 3 VNT) vom Täufer verneint;
- 3,28 (§ 16) vom Täufer verneint;
- 7,26 f.31 (§ 20) als Frage;
- 7,41 f (§ 28) als Frage;
- 4,29 (§ 34) als Frage (hier der Samaritanerin);

sowie positiv:

- 11,27 (§ 53) als Bekenntnis der Martha (folgt in § 56 ein Erfolgssummarium, auch die Judäer umfassend);
- 20,31 (§ 100) im Schlusssatz.

Ganze drei Mal wird im Joh I das Messiasprädikat positiv gebraucht: als vorauslaufendes Bekenntnis der ersten Jünger in § 6, als Bekenntnis einer Jüngerin just nach dem letzten Zeichen in § 53 und im Schlusssatz § 100 – eine Triade. Johannes selbst ist sich also seiner Aussage sicher. Er weiß aber auch, dass die jüdische Messiaserwartung anders aussah als das, was Jesus tat bzw. litt (vgl. Rückblick, Thema 5.1–2). Das wird sich erneut zeigen anhand der Frage, ob vom Messias bzw. vom Menschensohn Heilungen erwartet werden: dazu § 40. Zur Tradition vom abgelehnten Messias s. Exkurs zu § 93.

---

[13] Zum Philologischen der Transkription (die auf aramaisiertem *mᵉšiḥāʾ* beruht, so wie Πάσχα auf aram. פסחא, damals vokalisiert *pasḥāʾ*) s. Siegert, *Septuaginta* 199 Anm. 7 und 271.

1,42 „der Sohn des Johannes“: Bekannt ist dieses Patronym, in der verkürzten Form „Jona“, nur noch aus Mt 16,17.

Hinzu kommt, mit Feierlichkeit, Joh 21,15ff bei § 100, eine Antwort auf das Mt und überhaupt den Anspruch der „petrinischen“ Mehrheitskirche.

1,43–50 Weitere Jünger Jesu <§ 7>

(1,43) Am nächsten Tag wollte er fortgehen nach Galiläa, **und er findet Philippus, und Jesus spricht zu ihm: Folge mir! (44) Es war aber Philippus aus Bethsaida, aus der Stadt des Andreas und des Petrus. (45) Findet Philippus den Nathanael und spricht zu ihm: Den, von dem Mose im Gesetz schrieb und die Propheten, haben wir gefunden: Jesus, Sohn des Joseph, aus Nazareth. (46) Da sprach Nathanael zu ihm: Kann etwas Gutes aus Nazareth sein? Spricht zu ihm Philippus: Komm und sieh! (47) Es erblickte Jesus den Nathanael, der zu ihm kam, und sagt von ihm: Sieh, wahrhaft ein Israelit, in welchem keine List ist. (48) Spricht zu ihm Nathanael: Woher kennst du mich? Es antwortete Jesus und sprach zu ihm: Bevor Philippus dich rief, als** ***du unter dem Feigenbaum warst, sah ich dich.*** **(49) Es** ***antwortete ihm*** **Nathanael: Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels. (50) Es antwortete Jesus und sprach zu ihm: Weil ich dir sagte: Ich habe dich unter dem Feigenbaum gesehen, glaubst du? Größeres als das wirst du sehen.**

1,43 Zwischen den beiden Anknüpfungsszenen § 6 und 7 besteht eine Parallelität: Beide Male werden, mit einem Tag Abstand, Brüder- bzw. Freundespaare zu Jesusjüngern. Das erste Mal ist das Wort des Täufers vom „Lamm Gottes" auslösend, das zweite Mal eine Anrede von Seiten Jesu selbst. Nur diese – „Folge mir nach!" – hat Ähnlichkeit mit synoptischen Parallelen, ist dort aber auch schon vom Itinerar Jesu motiviert: Jesus kehrt zurück nach Galiläa, wo die erste Phase seiner Tätigkeit beginnt.

1,44 Bethsaida („Fischerhausen") am nordöstlichen Ufer des Sees Genezareth ist sowohl Josephus bekannt (*Ant.* 18,28, als *polis*) als auch Eusebius, *Onomastikon* Nr. 287 (dort wohl aus den ntl. Vorkommen). Aus 12,27 (§ 61) ist ersichtlich, dass es (obwohl leicht östlich der Jordaneinmündung gelegen) zu Galiläa zählte, und jedenfalls sind Petrus und seine Gefährten Juden. Vom Fischerhandwerk einiger der Jünger, Petrus voran, erfahren wir in § 17. Ein symbolischer Nebensinn (wie in „Menschenfischer", Mk 1,17) ist dem Joh aber nicht bekannt. Der Ortsname dürfte absichtslos hier stehen und überhaupt nur die Selbstständigkeit des VNT gegenüber Mk 1,29 parr. bezeugen, wo nämlich Kapharnaum genannt ist. Dies, wie auch das nur im Joh genannte Kana, sind Landtstädtchen in Galiläa, nicht weiter voneinander entfernt als die Distanz, in der man zu heiraten pflegte. Die Differenzen erklären sich leicht als solche zwischen Geburts- und Wohnort.
Soviel zu „Bethsaida". Hier jedenfalls dienen die Fische ganz schlicht zum Frühstück der Jünger (21,12a); Jesus versorgt seinem Freundeskreis ein Essen. Über ihre Personen, und nicht über die Jesu, zielt ein *sensus plenior* auch auf die Kirche. Auch die christologische Konzentration des Johannes lässt es so stehen, was aber durchaus passt zu seiner Abstinenz in Fragen der Sakramentenlehre. Auf eine solche nämlich wird bei ihm die Christologie nicht zugespitzt, sondern auf eine Pneumatologie und Ekklesiologie – um unser Ergebnis zu § 23–25, der nachmaligen „Brotrede“ von Kap. 6, hier vorwegzunehmen.

1,45 „Nathanael": Dieser im Alten Testament gelegentlich begegnende, im Neuen Testament jedoch nur im Joh gebrauchte Name – und dann gleich für einen der vertrautesten Jünger – ist verschiedenen Deutungen zugänglich, je nachdem ob er, hier wie in 21,2 (§ 17), als originaler Bestandteil des VNT gelten soll oder aber als joh. Wortwahl. In ersterem Falle gehört er in die Siebenerliste (vgl. nächsten Exkurs), mit welcher das VNT der Zwölferliste der synoptischen Überlieferung Konkurrenz macht. Ist jedoch der Name hier und in § 17 erst von Johannes eingesetzt, so könnte er als Alternativbildung zu Mattai = Mattatjahu („Gottesgabe") empfunden werden, mithin als eine verhaltene Empfehlung des Matthäus. (Oder aber als Ersatz seiner Person? Noch war das Mt neu und gab es keinen Kanon). Hierbei dürfte im Joh I die Vertauschung der Namensbestandteile andeuten, dass im Mt manches anders gestellt werden müsste, als es steht. Laut Papias[14] soll der Senior selbst nicht nur über das Mk geäußert haben, dass es „freilich nicht in Ordnung" sei, sondern auch, dass das Mt nur eben nach besten Kräften verdolmetscht worden sei. Die Redlichkeit des Berichts wird empfohlen, nicht aber die Korrektheit im Detail.
Eine Empfehlung des Mt im Munde des Seniors wäre zugleich eine Empfehlung des Judenchristentums überhaupt. Johannes selbst ist Judenchrist und hat als solcher vielleicht keinen leichten Stand mehr gehabt zu einer Zeit, als die Beziehungen zu den Synagogen abrissen. – Über mt. Züge im Joh s. Einleitung, 9.7.4. Dass im nächsten Satz der *Nomos* erwähnt wird, gehört zu ihnen.

Von der Siebenerliste des VNT zur Zwölferliste des Joh II

Die Identität Nathanaels hängt von den Quellenproblemen ab, vor die das eben Gesagte uns stellt. Nehmen wir die Parallele hinzu, 21,2 (§ 17), sowie die Siebenerliste von *presbyteroi* und Herrenjüngern, wie Papias sie gibt (bei Eusebius, *H.e.* 3, 39,4),[15] so sind folgende die sieben Namen:

VNT (Joh 1,40–50):	Andreas, Petrus, Philippus, Nathanael, <Lücke bei § 7/8?>
VNT (Joh 21,2):	Petrus, Thomas, Nathanael, „die Zebedäussöhne", „zwei andere";
Papias:	Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus –

– wobei Papias den Johannes der Siebenerliste ausdrücklich unterscheidet von dem anschließend extra genannten Johannes, dem Senior. Nur von letzterem und seinem Genossen Aristion spricht er im Präsens.

Hier fällt zweimal die Anfangsstellung des Andreas auf, die vielleicht auch in Joh 21,2 die ursprüngliche war; der Text ist ja dt-joh. verändert und Bestandteil des Nachtrags geworden. Versucht man, Eins-zu-Eins-Entsprechungen herzustellen, empfiehlt sich abermals die Namensgleichung Nathanael-Matthäus, von der wir eben ausgingen.[16] Die „zwei anderen" von 21,2 wären Phlippus und An-

[14] Frg. 4 Kürzinger (dort anders übersetzt), bei Eusebius, *H.e* 3, 39,15f.

[15] Dt. in *Erstentwurf* 120. Vgl. oben zu 1,49 (§ 7).

[16] Im Mittelalter hingegen haben gewisse Harmonisierungen des Mittelalters Nathanael mit Bartholomäus identifiziert – oder aber mit Zachäus, dem Vorbild des Matthäus… Näheres bei R. Stichel: *Nathanael unter dem Feigenbaum*, 1981, 24–32 (dort auch 19–23 kurzer Forschungsbericht).

dreas, auch in 12,21f (§ 61) begegnend. Sie werden uns in weiteren Quellen des 2.Jh. genannt als Stammapostel Kleinasiens, wobei freilich Philippus mehr und mehr mit dem Diakon Philippus von Apg 7f verwechselt wird.
Wie auch immer, diese Sieben haben in der Perspektive des ephesinischen Christentums größere Bedeutung als die Zwölf der Synoptiker. Vergleichen wir:

- Die Quelle Q hat das Wort „zwölf" nur in ihrem Schlusswort, Q 22,30, für die Zahl der Stämme Israels. Die Jünger selbst werden nicht gezählt; sie sind von Anfang an eine „Menge" (Q 6,17).
- Auch bei den Synoptikern stehen die Zwölf keineswegs am Anfang. Die Platzierung der Zwölferliste in Mk 3,14–19, von den großen Synoptikern übernommen, liegt zwar früh in der Aktivität Jesu, beruht aber bekanntlich auf nichts weiter als dessen nur geschätzter, konstruierter Chronologie (die Überlieferungen, die Markus zusammenträgt, waren weder mit relativen noch gar mit absoluten Daten versehen). Auch inhaltlich lässt diese Stelle Fragen offen: Wir lesen da, Jesus habe eine Gruppe von zwölf Männern eingesetzt, wörtlich „gemacht"; wozu, wird nicht gesagt.

Will man diese Angaben aus der Zeit von ca. 30–70 n.Chr. unter sich in Übereinstimmung bringen, so muss man sich zunächst frei machen von der späteren, lukanischen Vereinfachung, nach welcher Jesu engerer Jüngerkreis stets ein Zwölferkreis und dieser identisch mit den Aposteln einer vor- wie nachösterlichen Zeit gewesen sei.[17] Das ist ein Anachronismus genau wie jener, der den Titel *Kyrios* schon dem irdischen Jesus gegenüber in den lk. Text bringt. Nichts nötigt uns zu der Annahme, Jesus habe zu allen Zeiten dieselbe Zahl von Vorzugsjüngern gehabt. Warum sollte er nicht mit sieben, einer Sabbatzahl, begonnen haben, so wie im VNT berichtet? In Jerusalem können es dann zwölf gewesen sein oder auch mehr, sofern die Zwölfzahl sich nicht überhaupt einer nachösterlichen (Re-)konstruktion verdankt.[18]
So bleibt uns noch die Frage, welche Angabe wir für das Joh I ansetzen sollen. Joh 6,67.71 (§ 26) spricht von „den Zwölf", als wüsste man, wer das ist. Wissen wir aber nicht! Die Perikope ist zwar im Übrigen johanneisch, die Wortwahl im Einzelnen damit aber nicht gesichert. Ein Ausdruck wie „die Jünger" oder gar „die Sieben" würde genauso passen, ja besser, da, keine ins Leere gehende Rückfrage entstünde (Defekt g). Gleiches gilt für 20,24 (§ 99), womit die Vorkommen der Zahl 12 für Personen im Joh dann auch schon erschöpft sind.[19]
So kann also die Siebenzahl mit größerer Sicherheit im Joh I platziert werden als die Zwölf. Vielleicht ist letztere erst beim Übergang zur nachösterlichen Zeit und zur christlichen Mission zur Tradition geworden, unter Bezug auf die vor-

---

[17] Meiser, *Judas* 37–46 verfolgt zu Recht die Frage: „Bestand der Zwölferkreis schon vor Ostern?" Hinweis auf ein allmähliches Wachsen wäre auch die Vierergruppe in Mk 3,16–20 parr.

[18] Hierüber vgl. z.B. D.-A. Koch: „The origin, function and disappearance of the ‚Twelve': Continuity from Jesus to the post-Easter community?" *HTS. Theologial Studies. University of Pretoria* 61, 2005, 211–229; kürzer in: ders., „Zwölferkreis", *RGG*, 4. Aufl., Bd. 8, 2001, 1956–1958.

[19] Denn 6,13 (§ 21 VNT: zwölf Körbe) und 11,9 (bei § 52: zwölf Stunden) haben anderen Sachbezug.

handenen wie verlorenen Stämme Israels (vgl. Q 22,30). Die joh. Sieben hingegen stehen überhaupt für jene Heidenmission, in der sie persönlich aktiv waren.[20]

Im Joh II hingegen ist die Absicht klar, einen Zwölferkreis vorauszusetzen, dem die Sieben angehören, dazu Judas Iskariot und noch einige weitere, unbedeutende. Ebenso klar ist die Absicht, diesen Kreis nicht zu begrenzen, jedenfalls nicht durch eine Namensliste: Es ist, als hätte man ihn für den Evangelisten bereits offen halten wollen, ohne aber etwas über dessen Identität zu sagen – denn eine solche Auskunft hätte, wenn ehrlich, die Einbeziehung verhindern müssen.

Ergänzen wir noch das Bild, um die relative Unabhängigkeit der beiden Traditionen zu erweisen (offenbar haben sie sich früh geteilt): In synoptischer Tradition darf Petrus diese Liste anführen. In der Siebenerliste des VNT hingegen ist es dessen Bruder Andreas.

Eine Gegenprobe: Was den Namen „Johannes" betrifft, so begegnen im kanonischen Joh nur zwei Personen dieses Namens, der Täufer nämlich und der Vater des Petrus (s.o. zu 1,6 § 1). Die Zebedäussöhne sind dieser Tradition nicht bekannt.

Ganz merkwürdig ist, dass in keiner noch vorhandenen Stufe des Joh-Textes ein Jakobus auftaucht. Sein Name ist getilgt, nimmt man die obige Papias-Notiz als Beleg der Tradition; jedenfalls, er fehlt, was immer das zugehörige Patronym sein mag. Ob das ein Versuch ist, jenen Jakobus, Bruder Jesu, vergessen zu machen, der in Jerusalem das Seine tat, um die Ausbreitung des Christentums über Antiochien hinaus zu verhindern?[21] Das könnte die merkwürdige Übergehung „und zwei andere aus seinen Jüngern" in 21,2 (§ 17, lt. Fortna VNT) erklären, welche dann eine joh. Formulierung sein müsste.

In einem Zusatz (14,22 bei § 70) begegnet dann, aus der Zwölferliste entliehen, ein Judas, „nicht der Iskariot", ein zweiter Judas also. Er ist Lk-Lesern als Sohn eines Jakobus bekannt: Lk 6,16; Apg 1,13. Dies ist nicht die Art des Johannes, christliche Schriften als bekannt vorauszusetzen; sein Text ist literarisch autonom.

Man kann sich höchstens fragen, ob im Joh I vor Joh 1,51 doch noch Jüngernennungen standen; allzu erratisch sind die oben aufgezählten Namensnennungen. Ob das VNT sie an dieser Stelle wenigstens eine Siebenerliste bot, wissen wir nicht; freilich wären Listen wohl nicht joh. Stil.

---

[20] So gesehen, würden Paulus, Barnabas, Silvanus, Aquila, Priscilla u.a. schon zu deren Nachfolgern zählen. – An dem Papias-Zeugnis wiederum ist noch bemerkenswert, dass er zwei weitere Namen, mit erneutem Verbum (diesmal im Präsens) anfügt: „Aristion und der Senior Johannes". Letzterer ist unser Evangelist; ersterer wird auch sonst öfters mit ihm assoziiert (z.B. im weiteren Eusebius-Kontext 3, 39,7.14.) und mag einst sein Mentor in Ephesus gewesen sein. Auch sie sind für Papias „Jünger des Herrn", nämlich in einem nachösterlichen Sinne.

[21] Aus Apg 21 ist trotz der alle Gegensätze überbrückenden Berichterstattung des Lukas erkennbar, dass Jakobus nichts hält von gesetzesfreier Heidenmission. Die Kollekte der paulinischen Gemeinden hat er *nicht* angenommen, hat sie vielmehr umfunktioniert (Apg 21,24). Vgl. Siegert, „Vermeintlicher Antijudaismus" 86–98; ferner Einleitung, 4.2.

Wenn eine solche Liste bei der Herausgabe getilgt wurde, ist es ein Angleichen an synoptische Mehrheitsmeinung, und außerdem mag es ein Versuch gewesen sein, die Liste der Apostel nochmals zu öffnen. Den Herausgebern ging es darum, den Evangelisten auf den Rang eines dieser zwölf Apostel zu heben (vgl. 21,15–23 = Anhang II); und das konnte nur in Stufen gelingen, unter Verwischung historischer Spuren.

Es bleibt allen Antworten gemeinsam, dass das Joh kein Apostelamt begründet, jedenfalls nicht unter dieser Bezeichnung. Während Lukas den Aposteltitel (wie auch den Kyrios-Titel für Jesus) rückeinträgt in die Lebenszeit Jesu, bleibt das Joh strikt beim vorchristlichen Gebrauch dieses letzteren Titels (13,16 § 63, eine Mahnung an die Jünger). Die Autorität des Seniors ist nun mal keine durch menschliche Übermittlung (etwa durch ein Amt) empfangene, auch keine weitergebbare, sondern sie beruht auf einer Unmittelbarkeit zum auferstandenen Jesus.

1,45 (Forts.) „Den, von dem Mose im Gesetz schrieb": Gemeint ist Dtn 18,15.18, die Verheißung eines Propheten wie Mose. Im damaligen Judentum erwartete man ihn, wie das Zitat von Dtn 18,18f in 4QTest 5–8 erweist; vgl. in der Sektenregel 1QS 9,11. Als Erwartung der Samaritanerin wird uns Gleiches in Kap. 4 (§ 32–35) wiederkehren, ist es doch die einzige Messiaserwartung, die die Samaritaner hegen. Noch sind wir – in der gegenwärtigen Szene – im samaritanisch-galiläischen Grenzgebiet.
Im Joh I ist aramäische Wort „Messias" schon einmal gefallen (1,41 § 6). Dass Jesus der neue Elia sein würde – was Johannes der Täufer in 1,21.25 für sich ablehnt –, ist nun auch, den Synoptikern widersprechend, erschließbar. Anders als in Mk 9,13 par. (Mt) wird die aus Mal 4,5 stammende Erwartung eines wiederkommenden Elia somit nicht an Johannes dem Täufer, sondern an Jesus selbst festgemacht. Daher schon in 1,20 (§ 3) die feierliche Emphase: „Er bekannte und leugnete nicht ab, er bekannte ... "

„Jesus, Sohn des Joseph, aus Nazareth": Hier widerspricht bereits das VNT, ebenso wie der Evangelist selbst in 6,42 (§ 24), den Ansprüchen auf davidische Herkunft Jesu. Sie nicht zu erwähnen, macht sie theologisch irrelevant. Zugleich nimmt es der Jesusfamilie (der in 19,25 § 91 erwähnte Klopas gehört ihr an), die bis zu Hadrian in Jerusalem eine Art von christlichem Kalifat aufrecht erhielt, jegliche Autorität. Jesu Herkunft hat nach menschlichen Maßstäben nichts Besonderes, auch nichts, was sich weitergeben ließe. Dieser Einspruch wird außer in § 24 in 7,52 (§ 30) weiter ausgestaltet.

1,46 „Kann etwas Gutes aus Nazareth sein?" Die obskure, dazu galiläische Herkunft Jesu wird im Joh nicht, wie in Lk 2,4 und Mt 2,1, durch eine davidische, judäische ersetzt, unter Verwörtlichung des Sinnes von Mi 5,1, der in der joh. Tradition jedoch besser aufgehoben ist; vgl. 1Sam 10 über Davids Vorgänger Saul. Johannes unterstreicht das Paradox vom Verkanntwerden des Propheten in 7,27 (§ 20), 7,52 (§ 30) u. ö.

„Komm und sieh": Was können die zwei übergelaufenen Johannesjünger wohl sehen in Jesu leerem Quartier? Zu sehen gibt es da nichts; wichtiger: Jesus sieht Nathanael

und beruft nun auch ihn. Schon im VNT ist kein „Sehen“ im alltäglichen Sinn gemeint, sondern ein Verstehen. Das Nächste, was geschieht, ist – in der Begegnung mit Jesus – der Erweis von dessen Menschenkenntnis.

1,47 „Sieh, wahrhaft ein Israelit“: also kein Galiläer oder Judäer, sondern Angehöriger des Volkes Gottes ohne Einschränkung, genannt mit dem gottesdienstlichen Namen dieses Volkes.[22] Das „wahrhaft“ kommt laut Fortna von zweiter Hand, hier wie in 6,14 (§ 21); es dürfte die des Evangelisten sein. Die Wortart (Adverb)[23] hebt es zusätzlich hervor. Der Wortstamm ἀληθ- zählt zu den Lieblingsausdrükken des Johannes. In der Tat sind alle weiteren Belege innerhalb des Evangeliums dem Joh I zugehörig.[24] Gemeint ist der gefüllte hebräische Begriff von „Wahrheit“ als „Verlässlichkeit“ (*ĕmet*) z. B. in Ps 98(97),3:

„Er erinnerte sich an seine Treue zu Jakob und an seine Wahrheit für das Haus Israel.
Alle Grenzen der Erde sahen das Heil unseres Gottes.“

Das war einst auf den Auszug aus Ägypten gedichtet, ein Ereignis, wo Gott zahlreiche Verheißungen wahr machte. „Wahrheit“ in diesem Sinne ist darüber hinaus jedes Wort, das Gott an sein Volk richtet; und diese Wahrheit zu besitzen, ist ein Vorzug des Volkes Israel.
Will man für dieses „wahrhaft“, das als Adverb aus der Satzkonstruktion etwas heraussticht (und das wohl mit Absicht), einen biblischen Bezug ausmachen, so ist es vielleicht Ps 98(97),3. Dieser Psalm wird im lk. Schrifttum verschiedentlich zitiert, ja sogar als Rahmung verwendet (Lk 1,54 und 3,6; dann wieder Apg 28,28): Dieser Psalm setzt Gottes „Mitleid“ mit Jakob in Parallele zu Gottes „Wahrheit“ für Israel. Die *Glosa Psalmorum* (z. St.), die dies bemerkt,[25] nimmt „Israel“ als Name des Gottesvolks nicht nur im Sinne der Abstammung, sondern auch der hinzukommenden Erwählung.
So mag sich uns das Adverb „wahrhaft“ erklären. Jüdischer Sprachgebrauch ist es nicht, das Wort „Israel(it)“ mit Qualifikationen zu versehen und von besseren oder schlechten Israeliten zu sprechen. Nicht einmal an Stellen wie Jer 35(42), wo die Prinzipientreue der Rechabiten als Beispiel für Gehorsam für ganz Israel herausgestellt wird, wird solche Sprache gebraucht. Ein Ausdruck wie „das Israel Gottes“ (Gal 6,15) ist ungewöhnlich und im gegebenen Fall christlich motiviert. Das hat im Judentum die theologische Ursache, dass man Israelit/in entweder ist oder nicht ist; das entscheidet sich mit der Geburt, und die Beschnei-

---

[22] Für dieses im Joh wenig beachtete Wortfeld s. Molony, „Israel“ (Lit.). V.a. die Entgrenzung Israels ist dort treffend dargestellt: Die Rolle des typischen Israeliten fällt auf Nathanael, nicht auf Jesus.

[23] Zu 1,6 (§ 1) zitierten wir schon Platon, *Phaedon* 109 E: τὸ ἀληθῶς φῶς. Ignatius, *Röm.* 4,2 hingegen hatte gesagt: „Dann werde ich wahrhaft (ἀληθῶς) Jünger Christi sein, wenn mein Leib der Welt nicht mehr sichtbar ist.“

[24] Nämlich 7,26 (§ 20), 7,40 (§ 28); 4,42 (§ 35); 8,31 (§ 43); 17,8 (§ 74). Sowohl ἀληθῶς als auch das zugehörige Adjektiv ἀληθής hat im NT mehr als 50% Joh-Belege. Für das (dem Substantiv nachzustellende) Synonym ἀληθινός teilt sich das Joh mit der Apk den Löwenanteil der Belege. – Schwarz, *Und Jesus sprach*, diskreditiert seinen Rückübersetzungsversuch, der zu einem Adjektiv „wahrhaftig(er)“ führen soll, durch Ändern der Wortstellung.

[25] Dort freilich fehlt der Name „Jakob“ durch textliche Lücke (vom Herausgeber nicht bemerkt).

dung am achten Tage hält es für die Knaben lebenslang fest, auch wenn einer Renegat werden sollte.[26] Einzig die Essener unterschieden zwischen besseren und schlechteren Israeliten – das sogar extrem, denn die „Kinder der Finsternis" in den Qumran-Schriften sind in der Regel auch Israeliten, nur von anderer Observanz.

An einigen Stellen empfiehlt also der Evangelist das Judentum durchaus, am liebsten in Form bestimmter Personen (hier Nathanael, später, mit Einschränkung, Nikodemus). Selbst der Satz „Das Heil kommt von den Juden" (4,22 § 33) ist im Plural gehalten, obwohl er Jesus meint; und er verwendet das profane Wort *Ioudaioi.* Das feierliche Wort „Israelit" hingegen begegnet in allen Evangelien nur hier, Joh 1,47 (sonst Apg, Paulus). Unabgeleitetes „Israel", im ganzen NT häufig, begegnet in 1,31.49 (letzteres VNT); 3,10; 12,13 (VNT), insgesamt als eher selten, dafür aber mit Betonung.

Der Alternativname (und ursprüngliche, bürgerliche Name) des Stammvaters Israels war „Jakob", was in Hos 12,4 als „Betrüger" ausgelegt wird – offenbar als derjenige, der schon im Mutterleib seinem Bruder die Erstgeburt streitig machen will (Gen 25,22f). Daraus lässt sich der Kontrast ersehen, gegen den hier „wahrhaft ein Israelit" zu verstehen ist, wie folgendes näher ausführt:

„keine List": Sind Israeliten denn besonders listig? – Zwar schon, wenn man mit Hoseas kritischem Auge auf Jakob blickt, wie eben geschehen. Sein Name, von עקב abgeleitet (Subst.: „Ferse"; Verb: „betrügen")[27] heißt nun mal so etwas wie „Schlitzohr". Auch kann man hier einen Vorgriff auf diejenigen Judäer annehmen, die schließlich Jesus verhaften und ihn, wie Mk 14,1 par. (Mt) es ausdrückt, „mit List" zu beseitigen suchen. Da das Wort δόλος jedoch im erhaltenen Joh nur hier vorkommt,[28] sind solche Vermutungen freibleibend. Vgl. noch die *Glosa Psalmorum* zu Ps 101(100),5, dort mit Bezug auf Judas Iskariot; dieser sei der Listige. Hier ist jedoch vor einer allzu synoptischen Joh-Lektüre zu warnen.[29] Dass Judas, schon seines Namens wegen, der typische Jude wäre, ist ein Eindruck, der allenfalls bei ihnen und dann in dem schäbigen dt-joh. Zusatz 12,6 (bei § 58) entstehen könnte. Johannes empfiehlt eher Nathanael in dieser Rolle, und er sieht sie positiv. Es dürfte im Falle Nathanaels sogar die Anspielung an das Vierte Gottesknechtslied gehen, Jes 53,9: „ … und es wurde keine List in seinem Munde gefunden."

Zusätzlich könnte eine selten belegte Etymologie des Israel-Namens zugrunde liegen: „der Rechtschaffene Gottes" (von *j-š-r* und *ēl).* Hieronymus in seinen *He-*

---

[26] Als Quasi-Ritus hierfür wurde auf jüdischer Seite das Reiten am Sabbat angesehen, ein mehrfacher und ostentativer Gesetzesbruch, aber auch, seit den Rabbinen, die christliche Taufe. Es kann sein, dass Johannes dieser letzteren Auffassung widersprechen will, wie denn auch Mt 28,18–20 kein Ablegen des Judentums meinte.

[27] In lat. *supplantare* ist dieselbe Metapher enhalten: „unter die Fußsohle nehmen". Ebenso heißt griech. πτερνίζειν (von πτέρνα „Ferse") „betrügen", wie Philon, *LA* 3, 188–191 mit Bezug auf Jakob und auf die Ferse Evas (Gen 3,15) näher ausführt.

[28] Ähnlich ist es mit ἀδικία „Unrecht" in 7,18 (§ 13). Dort ist textlicher Verdacht, da es sich um ein Lieblingswort der Johannesschule handelt.

[29] Insgesamt ist das Bild des Judas im Joh I nicht so negativ, dass er als Gegenspieler zu Nathanael in Frage käme (Rückblick, Thema 7). Dass jedoch der Prozess gegen Jesus den Charakter einer Intrige hat, hinter der die Jerusalemer Priesterkaste steckt, wird in § 82 ff deutlich werden.

braicae quaestiones (MPL 23, 988 B) bietet sie zu Gen 32,29, dem ersten Vorkommen dieses Namens, im Zuge einer Reihe anderer, gängigerer aber schlechterer Ableitungen.[30] Er lässt sie gelten für den Fall, wo man statt des eigentlich gegebenen *śin* in diesem Namen ein *šin* lesen will.
Als inhaltliche Beschreibung des hier Gemeinten lässt sich Joh 6,45 f (§ 24) heranziehen, wo übrigens vom „Sehen" Gottes die Rede ist, gemäß der anderen, populäreren Ableitung des Israel-Namens.

1,48 „Bevor ..., sah ich dich": Das kann in einem ganz alltäglichen Sinn eine frühere flüchtige Bekanntschaft meinen; Kana, der Ort, aus dem Nathanael kommt (21,2 § 17 VNT), liegt nicht weit von Nazareth.[31] Das erfahren wir bloß jetzt noch nicht, und eine Verblüffung – Nathanaels zumindest – ist in jedem Falle gemeint. Dieses Sehen ist ein Erkennen. Hierzu Odeberg 43–47: Jesus übt Gottes Allwissenheit aus. U.z. tut er dies auf Erden: Im *3.Hen.*, dessen mystischen Höhenflug Odeberg vergleicht, weiß der JHWH gleiche Metatron auch, „was im Menschen ist" (um es mit einer Formulierung des Joh II zu sagen, 2,25 bei § 12).[32] Doch hat sich das nie historisch abgespielt, war auch nie so gemeint, und keine Botschaft, auch kein Text ist daraus hervorgegangen, der den Evangelien vergleichbar wäre.

1,49 „Rabbi, du bist der Sohn Gottes": Zu diesem Titel, hier variantenfrei überliefert, s.o. zu 1,34, ferner Rückblick, Thema 5,1–2. Innerjohanneisch ist, außer dem christlichen Bekenntnis zur Messianität Jesu (oben 1,41; Trias mit 11,27 § 53 und 20,31 § 100), noch das zu seinem Rang als Menschensohn zu nennen: 9,35–38 (§ 40). Solche Bekenntnisse können sich überlappen: das der Martha in 11,27 nennt sowohl Messias- wie Gottessohntitel und dazu: „der kommen soll". Hinzu kommen die Bekenntnisse zu Jesus als „dem Propheten" (von Dtn 18) in 6,14 (§ 21) u. ö., an der genannten stelle wiederum verbunden mit „der kommen soll".
Mit diesem Bekenntnis enden die überlieferten Jüngerberufungen. Es könnte jedoch einst mehr hier gestanden haben, wie sich an folgendem zeigt:

1,51 Die Himmelsleiter <§ 8>

Und er spricht zu ihm: Amen, amen, ich sage euch, ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und DIE ENGEL GOTTES AUF- UND NIEDERSTEIGEN auf den MENSCHENSOHN.

Spätestens hier, wahrscheinlicher aber vor diesem V. 51, dürfte eine Jüngerliste gestanden haben oder sonst ein Textstück, welches die restlichen drei aus den joh. 7 Jüngern dem Auditorium bekannt macht. 6,70 (§ 26) mit einer Ankündi-

[30] Die gängigste und bei Philon einzige war, in etymologischer Willkür, „ein Mann, der Gott sieht" (verworfen von Hieronymus). Nach strengerer Philologie liegt hingegen die Wurzel *ś-r-h* zugrunde, „widerstreiten", wortspielerisch veredelt zu *ś-r-r* „herrschen". S. P.-R. BERGER: „Zur Deutung des Namens Israel", in: F. SIEGERT (Hg.): *Israel als Gegenüber* (SIJD 5), 2000, 44–52 – Schon zwei Patriarchengenerationen vorher liegt dieselbe Etymologie im Sara-Namen, der in der Septuaginta (im masoretischen Hebräisch ist das nicht auszudrücken) zu Sarra wird: Gen 15,16.

[31] Man legt es meist nördlich, Nazareth aber südlich von Sepphoris. Vgl. unten zu § 9.

[32] Vgl. das in judenchristlichem Sprachgebrauch bezeugte καρδιογνώστης (Apg 1,24; 15,8).

gung der Tat des Judas wäre dann ein Rückverweis hierher. Auch fehlt uns eine Notiz über Jesu Rückkehr nach Galiläa.

1,51 „Und er spricht zu ihm": Der nachfolgende Wechsel in den Plural lässt vermuten, dass im Joh I nicht nur Nathanael, sondern der ganze Jüngerkreis angeredet war; konjektural kann man sich denken: „zu ihnen". Hierbei dürfte es sich im VNT und auch im Joh I noch, wie gesagt, um einen Siebenerkreis gehandelt haben.

„Amen, amen, ich sage euch": Zum ersten Mal (von 24 Malen in Joh I und II) begegnet hier diese dem biblischen Jesus eigene, jedoch nur im Joh doppelt gebrauchte Beteuerungsformel. Sie ist in jüdischem Sprachgebrauch nicht verankert – „amen" ist dort nur an Satz- und Textenden üblich –,[33] sondern produktiv aus ihm herausentwickelt (Jeremias, *Abba* 148–151).
Die Septuaginta hat *āmēn* noch mit γένοιτο übersetzt (Siegert, *Septuaginta* 285), doppeltes Amen (an gewissen Psalmen-Schlüssen) also mit γένοιτο, γένοιτο. Das VNT kennt das Wort „Amen" auch noch nicht, sei es übersetzt oder transkribiert. Dass Johannes die hier gebrauchte Formel nicht erfunden hat, zeigen die Synoptiker; diese lassen Jesus häufig (Lk, der Grieche, weniger häufig) gewichtige Zusagen und Verheißungen mit „amen" beginnen. Johannes hat weiter nichts getan, als das hebr. *āmēn* zu verdoppeln.[34]

„ihr werdet ... sehen": Diese Ankündigung scheint der Seligpreisung der Nicht-Sehenden in 20,29 (§ 99) zu widersprechen; jedoch beziehen sich Verben des Sehens in den Jesusreden stets auf ein Sehen mit innerem Auge, „mit den Augen der Seele" (Philon) bzw. „des Herzens" (*C.H.* 4,11, in einschlägigem Zusammenhang). Vgl. bei Philon (bes. in *De Deo* 1–2) das Verbum (καμ)μύειν, Grundwort der „Mystik", ferner die Ausführungen bei Kanagaraj, *Mysticism* 214–230,[35] die überleiten in Bemerkungen über die eigentümliche, paradoxe „Herrlichkeit", die Jesus verkörpert. Bezogen auf das Joh als Text, kann und muss man das *Erzählen* von Jesus als sein Sichtbarmachen für das innere Auge auffassen. Aus diesem Grunde – und weil das innere Auge die durch das Kreuz erst manifest gewordene „Herrlichkeit" wahrnehmen soll – geschieht dieses Erzählen aus einem entschieden nachösterlichen Standpunkt heraus.
Der innertextliche Bezug geht also auf die „Verherrlichung" der Passion, nicht so sehr auf die „Zeichen". Deren „Herrlichkeit", sofern man johanneisch davon reden kann (griechisch wären sie *paradoxa)*, ist eine geringere. – Die Formulierung könnte lukanisch mitgeprägt sein durch Apg 7,56.

„den Himmel geöffnet": Dieser Vers ist in all seiner Kürze (und selbst wenn § 8 gekürzt wurde, auch dann noch deutlich) eine Einladung zur Vision; man muss

---

[33] Und zwar seit Neh 8,6 v.a. zur Bekräftigung eines Gebets.

[34] Zur Verdopplung vgl. doppeltes *āmēn* = γένοιτο am Ende von Ps 41(40),14; 72(71),19 und 89(88),53, jeweils als Trennvermerk nach Buch 1, 2 und 3, in Ps 106(105),48 (nach Buch 4) sogar nur in der Septuaginta.

[35] Vgl. ferner J. Fossum: *The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (NTOA 30), 1995, bes. das Schlusskapitel „The Son of Man's alter ego" (135–151), das auf den sowohl irdischen wie himmlischen Jakob der jüdischen Spekulation abhebt und auf die Zweiseitigkeit des εἰκών-Verhältnisses: Die Leiter wird hier immer schon von beiden Enden betreten.

nur die jüdischen Anspielungen erkennen. „Gesehen wird der Gott der Götter in Zion", (so Ps 84[83],8 mit Bezug auf das Gebet - noch nicht einmal die Opfer, sondern das Gebet und den Segen - im Jerusalemer Tempel. Zion ist hierbei für die *Glosa Psalmorum* der „Spiegel des ewigen Lebens" mit Bezug auf 1Joh 3,2 „Wir werden ihn sehen, wie er ist". Das setzt an letzterer Stelle eine Angleichung an Gott voraus (ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ein platonischer Ausdruck).[36] Im Verlauf des Joh wird, dem Eschaton vorgreifend, das Verdikt von 1,18 (§ 2) „Gott hat keiner je gesehen" punktuell aufgehoben, am deutlichsten in dem „er sah und kam zum Glauben" von 20,8 (§ 96). - Kritisches über die Fähigkeit oder Unfähigkeit zu „sehen" s. zu 9,39 (§ 40); vgl. die Einladung zum „Sehen" in § 69.
Biblischer Bezug ist, sehen wir von dem Wort „Menschensohn" aus Dan 7,13 erst noch ab, die Jakobs-Vision von Gen 28,10-22.[37] Sie hat schon im antiken Judentum viel nachdenken lassen über die himmlischen Würden Israels. Der Tragiker Ezekiel (Frg. 2) dichtet über sie;[38] ja es ist eine eigene Schrift überliefert: *Die Jakobsleiter*,[39] wo diese Leiter zu einer Allegorie auf die Geschichte Israels dient einschließlich des von Dan 7 Angekündigten; Gen 28 und das Menschensohn-Kapitel berühren sich also. Dabei fällt die Aussage, dass Jakob, indem er den Namen „Israel" erhalte, den Namen eines Engels tragen dürfe. In geradezu moderner Weise wird hier Judentum sein eigener Menschensohn und sein eigener Messias.
Die jüdische Spätantike kennt gewaltige Spekulationen dieser Art. Aus dem dem Engel Jakobs von Gen 28,16 und 48,16 wird ein Engel, der selbst Jakob heißt und von sich verkündet: „Ein Engel Gottes bin ich (εἰμὶ ἐγώ) und ein anfängliches Pneuma, und (auch) Abraham und Isaak wurden vorher erschaffen, vor jedem Werk (der Schöpfung)". So zitiert es Origenes in seinem *Johanneskommentar* (2, 31 zu Joh 1,16) aus einem „Apokryphon der Hebräer", genannt *Gebet Josephs.*[40] Hier traut sich also das Judentum seine eigene Präexistenz zu, analog zu Aussagen des Judenchristentums über Jesus (vgl. Rückblick, Thema 2.5). Daran gemessen, ist die Ankündigung von Joh 1,51 geradezu schüchtern.
Vorsichtiger ist Philon. Bei ihm, *Somn.* 1, 23, wird die „Leiter" auf die Übung des menschlichen Erkenntnisvermögens allegorisiert. Im Joh aber stellt der Menschensohn beim Aufsteigen („Verherrlichung") die Verbindung zum „Vater" her, so wie er zuvor schon im Absteigen (hier § 2; in Dan 7,13 noch nicht vorgesehen!) diejenige zur „Welt" herstellte. Kanagaraj (211) weist darauf hin, dass die Verbindung von Gen 28,12 mit der Thronwagen-Vison von Ez 1, vom Prolog her nahegelegt, eine joh. Eigentümlichkeit ist, ohne Analogie in jüdischer Mystik.

---

[36] Bekanntlich zielte Platons Philosophie auf eine ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, *Theaetet* 176 A/B; von Philon öfters wiederholt.

[37] Gewürdigt v. a. von Theobald, „Abraham" 159-163, unter Ansetzung der Sēmeia-Quelle.

[38] Dazu Denis, *Introduction* II 1206f; Woschitz: *Parabiblica* 221-231.

[39] Denis, *Introduction* I 223f (Text nur altslavisch überliefert); Woschitz: *Parabiblica* 300-306. Woschitz hält die ebionitische Schrift 'Αναβαθμοὶ 'Ιακώβου für hiermit identisch, obwohl diese doch wohl eher nach dem Herrenbruder Jakobus benannt ist.

[40] Denis, *Introduction* 321.338; vgl. Charlesworth, *OTP* II 699-714; Woschitz, *Parabiblica* 521-527; Berger/Colpe, *Textbuch* 148 Nr. 248; Odeberg 35. Dieser Engel erklärt dann weiter, er werde nur von den Menschen „Jakob" genannt, von Gott aber „Israel, der Mann, der Gott sieht, denn ich bin der Erstgeborene (πρωτόγονος) alles von Gott zum Leben Gebrachten".

Odeberg beginnt seinen Durchgang durch das Joh ganz passend mit 1,51 (33 ff); Kanagaraj würdigt ihn seinerseits und verweist ferner auf 3,13 (§ 15; *Mysticism* 186–203), auch zu 6,62 (§ 25; ebd. 206–213). Targum Jonathan und der palästinische Targum bieten zu Gen 28,12 starke Erweiterungen, die (vielleicht gar in Abgrenzung gegen das Joh?) die Engel von unten nach oben steigen lassen; es seien nämlich die Engel, die Jakob bis hierher begleitet hätten. Rabbinische Spekulationen zu Gen 28,12 finden sich des Weiteren in *B^erēšit Rabbā* 68,18 im Namen von R. Ḥijja und R. Jannai: Jakob selbst wurde an dieser Leiter auf- und niedergehoben. Die aufsteigenden Engel sind diejenigen, die ihn im Land Israel begleiteten, die absteigenden, die ihn außerhalb begleiteten. Auch das Auf- und Niedersteigen der vier Weltreiche von Dan 2 wird so „gesehen"; Jakob „sieht" Griechenland absteigen und wird von Gott eingeladen, selbst aufzusteigen. Er fürchtet sich, da er die anderen alle absteigen sah. Da sagt „der Heilige, gepriesen sei er", folgendes:

„‚Wärst du gestiegen und hättest geglaubt, würde es für dich keinen Abstieg geben. Doch da du nicht glaubtest, siehe, deine Kinder werden unterworfen werden unter diese vier Königreiche in dieser Welt mit Tributen, Jahr- und Kopfsteuern.'"

Der Trost ist dann:

„‚Ich will dich züchtigen mit Züchtigungen in dieser Welt, um dich von deinen Verfehlungen zu reinigen in der kommenden Welt.' Darum heißt es: ‚Und er schlief'."

Hinter all dem stehen verschiedene Bezugsmöglichkeiten des בו („auf ihm/auf ihr") in Gen 28,12. Die Septuaginta übersetzt: ἐπ' αὐτῆς; Johannes aber, in direktem Rückgriff auf das Hebräische, setzt ἐπ' αὐτοῦ – nämlich auf:

„den Menschensohn": Wie auch bei den Synoptikern, ist dieser Titel konstante Anspielung an Dan 7,13; „wie ein Mensch(ensohn)" erscheint dort Israels Völkerengel in einer Himmelsöffnung.[41] Das *war* ein Wort der Umgangssprache und *wurde* durchs Zitieren ein apokalyptischer Titel, in Bezug auf den man sich fragen kann, wie denn die Umgangssprache Jesu, das Aramäische, diesen Unterschied wohl gemacht haben mag. Wir lassen diese Spezialitäten für den Rückblick, Thema 5.2.

Ein Herabstieg und eine schließliche Rückkehr waren in christlichen Weiterverwendungen des Menschensohn-Titels bisher nicht enthalten; hier liegt eine der Besonderheiten des Johannesevangeliums. Assoziationen dieses Titels mit dem irdischen Messiaskönig und Sohn Davids sind hingegen schon älter; vgl. Ps 80(79),16.18. Hier aber ist bemerkenswert, dass von all dem Vorstellungsgut des *Daniel*-Buches nichts weiter vorkommt, und es wird uns nichts begegnen wie eine Synoptische Apokalypse (Mk 13 parr.). Die Himmelsleiter von 1,51 ersetzt das apokalyptische Drama durch das Kommen Jesu. Was einst erwartet wurde, ist im Kreise der Jünger Jesu Gegenwart.

---

[41] In Dan 10,13 und auch sonst wird er Michael genannt – „wer ist wie Gott?" Doch erhielt dieser Michael in christlicher Auffassung eine Sonderrolle, verschieden von der Christi.

Erste „Zeichen" Jesu

2,1–12 Erstes Zeichen: Die Hochzeit zu Kana; Glaube der Jünger <§ 9>

(2,1) Und es wurde am dritten Tag eine Hochzeit gehalten in Kana in Galiläa, und es war die Mutter Jesu dort. (2) Es wurde aber auch Jesus auf die Hochzeit gerufen und seine Jünger. (3) Und als der Wein ausging, spricht die Mutter Jesu: Sie haben keinen Wein! (4) Und es spricht zu ihr Jesus: WAS HABE ICH MIT DIR ZU TUN, Frau? Noch ist meine Stunde nicht gekommen. (5) Spricht seine Mutter zu den Dienern: WAS IMMER ER EUCH SAGEN WIRD, TUT ES! (6) Es waren aber dort sechs steinerne Wasserkrüge nach dem Reinheitsbrauch der Judäer aufgestellt, die ungefähr zwei oder drei Maß fassten. (7) Spricht zu ihnen Jesus: Macht diese Wasserkrüge voll mit Wasser! Und sie machten sie voll bis oben hin. (8) Und er spricht zu ihnen: Schöpft nun und bringt dem Wirt! Sie aber brachten (es hin). (9) Als es aber der Wirt gekostet hatte, das zu Wein gewordene Wasser, und nicht wusste, woher es ist – die Diener aber wussten es, die das Wasser geschöpft hatten –, ruft der Wirt den Bräutigam (10) und spricht zu ihm: Jedermann setzt zuerst den guten Wein vor, und wenn man betrunken ist, den geringeren; du hast den guten Wein bis jetzt aufgehoben!

(11) Diesen Anfang seiner Zeichen machte Jesus in Kana in Galiläa und machte seine Herrlichkeit offenbar, und es fassten seine Jünger Glauben an ihn. (12) Danach ging er nach Kapharnaum hinab samt seiner Mutter, samt seinen Brüdern und samt seinen Jüngern; und dort blieben sie nicht viele Tage.

Die sieben „Zeichen", von denen drei ausdrücklich nummeriert sind (mit einer Überraschung beim 3.), bilden den größeren ersten Teil des VNT, wenn nicht gar eine selbstständige Quelle, eben die „Zeichenquelle". Diese Quelle liebt präzise Ortsangaben (z. B. 5,2 § 46 „Am Schafstor"); räumliche Angaben in Stadien oder Klaftern können die Örtlichkeiten anschaulich machen (21,8 § 17: 200 Klafter; 6,19 § 22: „25 oder 30 Stadien", 11,18 § 53: 15 Stadien). Keines dieser „Zeichen" wird als „Wunder" bezeichnet – wir werden die spätere, den Dingen nicht ganz angemessene „Wunder"-Sprache separat diskutieren (Rückblick, Thema 4.1). Die Jesusüberlieferungen jedenfalls bleiben auf Abstand von antiker Thaumaturgie und Magie.
Ein gewisses Aufbauschema gibt den „Zeichen"-Perikopen ihre Einheitlichkeit:

- Ortsangabe, mitunter detailliert (wie eben gesagt);
- Eine Person wird eingeführt: ἦν δέ (τις) ... o.ä.;
- ein Mangel (eine Krankheit) wird erwähnt;
- es erfolgt eine Anweisung Jesu, οὖν und ihre Befolgung;
- wir erfahren Details zum Geschehensablauf (der Bericht ist nie „trocken");
- die Öffentlichkeit sorgt für einen „Chorschluss".

Die ersten beiden und auch das letzte „Zeichen" (Lazarus) heben sich insofern heraus, als hier die Anforderung zum Handeln von außen kommt; in den übrigen entschließt sich Jesus selbst zum Handeln. Letzteres unterstreicht natürlich seine Souveränität. Beides aber kultiviert eine gewisse Überraschungstechnik. Im einen Fall ist das Unerwartete, dass Jesus nach einer zunächst negativen Antwort (an seine Mutter/an den

Hauptmann/an alle, die ihn zum Reisen drängen) doch positiv interveniert; im anderen Fall ist es die Intervention als solche.[1]
Für die Untergruppe der Heilungsgeschichten ergeben sich hieraus Besonderheiten. Nie ist es der Kranke selbst, der Heilung erwartet. Jesus löst vielmehr eine Lethargie. Hier ist mancher Zug johanneisch verstärkt worden, am meisten ja bei der Auferweckung des Lazarus. Außerdem fällt auf, dass Krankheit nicht, wie bei den Synoptikern meistens, auf Dämonen zurückgeführt wird.
Insgesamt übt das VNT ein weniger „trockenes" Erzählen als etwa im Mk Nicht selten scheinen diese Geschichten aus Fusionen hervorgegangen zu sein (Rückblick, Thema 4.2), womit nicht nur manche Plerophorie sich erklären mag, sondern auch, und vor allem, ein naiver Gebrauch sich ausschließt.

2,1 „am dritten Tag": Diese Zeitangabe dürfte, wie Fortna angibt, alt sein und müsste nur in demjenigen Fall als dt-joh. gelten, wo sie sich – wie freilich öfters angenommen wird – auf die zwei vorangegangen Tage der Jüngerberufungen im Joh II bezieht.[2] Bill. II 398f (z. St.) schlägt hingegen ein anderes Verständnis vor: „am dritten Tag (der Woche)", also (nach damaliger Zählung) am Dienstag, der ein bevorzugter Hochzeitstag war (nur für Wiederverheiratungen Verwitweter war es der Donnerstag). Die Symbolik geht auf den dritten Schöpfungstag, wo das „es war sehr gut" zweimal gesagt wird (Gen 1,10.12). So lassen wir den Text im VNT. – Kana, das wir zu 1,45 (§ 7) schon erwähnten, ist auch genannt bei Eusebius, *Onomastikon* Nr. 600. Vier mögliche Lokalisierungen, mit Khirbet Qana als wahrscheinlichster, werden von Richardson, „Cana" 325–330 diskutiert (dort auch Archäologisches) und darauf hingewiesen, dass das bäuerliche Kana in der joh. Tradition die Bedeutung hat, die dem Fischerdorf Kapharnaum in der synoptischen entspricht.[3] Das hängt mit der Siebenerliste und mit dem aus Kana kommenden Nathanael zusammen.
Die „Zeichen"-Reihe beginnt hier nun mit einem Text, der ursprünglich wohl Bildhälfte eines Gleichnisses war. Dies ist der verblüffende Schluss, der sich aus einem Vergleich von V. 10, dem vermutlichen Kernsatz, und anderen Jesusworten ergibt, nämlich Mk 2,22 parr. („Niemand füllt neuen Wein in alte Schläuche … ") und mehr noch Lk 5,39 („Niemand, der alten Wein getrunken hat, begehrt neuen … "). Der Humor dieses Wortes, der das eigentlich Jesuanische daran sein dürfte, sowie sein „dionysischer" Anspielungsreichtum (s. Rückblick, Thema 10.1) sind beim Weitererzählen zum Ereignis geworden.[4] Ähnliches werden wir zur Salbung in Bethanien (§ 58) beobachten können, und auch dort wird Lukas die noch disparaten, ältesten Bestandteile bieten, und nicht nur das Joh, sondern die seltene Konstellation Mk-Mt-Joh wird die Fusion bezeugen.
Das schließt übrigens nicht aus, dass Jesus sich in einer konkreten Situation sich so ge-

---

[1] Reinhartz, „Expectations" 63.

[2] In ganz anderer Weise findet Francis Moloney in Joh 1,19–59 ein Vier-Tage-Schema verwendet, das, in Anlehnung an Ex 19, auf die Gabe einer Offenbarung vorbereitet; diese fällt dann auf den dritten Tag (Moloney, „Israel" 351 Anm. 4).

[3] Näheres wird demnächst in einer Studie von Siegfried Bergler zu lesen sein.

[4] Pausanias 6, 26,1 berichtet aus Elis von den dortigen Dionysos-Festen regelmäßige Weinvermehrungen, geschehend in versiegelten Räumen. Er setzt allerdings hinzu, dass er nicht selbst Augenzeuge ist (s. Berger/Colpe, *Textbuch* bzw. *Neuer Wettstein* z. St.). Zu Wundern in versiegelten Räumen vgl. schon Dan 14,1–22 (LXX-Zusatz). Von einer Quelle in einem Dionysos-Heiligtum auf der Insel Andros, die einmal im Jahr Wein fließen lässt, berichtet Plinius d. Ä., *Nat. hist.* 2, (103) 231.

äußert hat, wie berichtet, und damit Ströme von Wein „ausgelöst" hat, die das Fest erst fröhlich machten. Vgl. die zu 7,2 (§ 18) angestellten Überlegungen zum Laubhüttenfest.

Bemerkung zur Genauigkeit historischen Erinnerns

Der antike Umgang mit der ἀλήθεια τῶν πραγμάτων – der Wahrheit gemäß den Fakten, der aus den Fakten erwiesenen Wahrheit – war sehr viel loser, als er in heutigen Geschichtswerken, Biographien oder Zeitungen (Boulevardblätter ausgenommen) gepflegt wird. Πρᾶγμα, *factum*, ist in der antiken Welt ein Begriff des Westens – um diesen bei den Griechen, den Vermittlern zum Orient, beginnen zu lassen[5] – und von hebr. *ma'ăśe* (was jede Erzählung meinen kann), durchaus verschieden.[6] In ntl. Zeit sind es die Römer bzw. die für die Römer schreibenden Griechen (Polybios, Strabon) gewesen, die der Oberschicht des Römischen Reiches eine tatsachenbezogene historische und geographische Orientierung gewährten in einer Welt, die zu verwalten Aufgabe jener Oberschicht war. Kurz, historische Detailkenntnis und historisches Urteil waren in der Antike zwar mitunter vorhanden, waren aber der Besitz einer hauchdünnen Oberschicht. Die Bevölkerung im Übrigen speiste sich aus Mündlichem, aus eigenen Erinnerungen, aus Mythen und aus einem damals sprachlich hoch raffinierten, inhaltlich aber immer noch mythischen *entertainment* (griech. ψυχαγωγία, 2Makk 2,25) in den Theatern, auf religiösen Festen (Synagogen eingeschlossen) und – wieder für die Oberschicht – bei literarischen Zusammenkünften.
Im Gegensatz zu solcher Pflege historischer Kenntnisse, wie es sie in der Antike immerhin gab, sind die kanonischen Evangelien – von den unkanonischen zu schweigen – eher Katechismen als Biographien, oder jedenfalls ein Grenzphänomen zwischen beidem.[7] Doch auch Josephus, durch sein *Bellum Judaicum* als Historiker ausgewiesen, erzählt in seiner *Vita* Selbsterlebtes, was er schon in seinem *Bellum* bot, mit anderen Zahlenangaben und sogar anderen Namen.[8] Was soll da erst von mündlicher Überlieferung erwartet werden? Die Kinder, die Herodes umbringen ließ, damit aus ihnen kein König der Juden käme (Mt 2,16–23), waren, wie wir aus unverdächtiger Quelle erfahren, seine eigenen![9] Wenn Domitian eine Christenverfolgung nachgesagt wird, so ist einer der weni-

---

[5] Thukydides war hierfür bekannt und anerkannt; Herodot hingegen galt noch als Geschichtenerzähler. Vgl. Einleitung, 11.

[6] Dass es eine über Tatsachenwissen hinausgehende wissenschaftliche und religiöse Erkenntnis geben kann, nämlich im Bereich der Grundfragen, wird noch zu bedenken sein, z. B. zu 14,9 (§ 69); vgl. auch Rückblick, Thema 4.4.

[7] Detlev Dormeyer benutzt zu Recht den Begriff „biographisches Enkomion", um die Besonderheit dieser Gattung, aber auch ihre Einbettung in antike Konventionen, anzuzeigen. So z. B. in *Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener* (SBB 43), 1999, 4–38.

[8] Vgl. U. Rappaport: „Where was Josephus lying, in his Life or in the War?" ihn: F. Parente/J. Sievers (Hg.): *Josephus and the History of the Greco-Roman Period*, FS Morton Smith (StPB 41), 1994, 279–289. Ein Teil der Antwort liegt darin, dass Details in antiker Erzählung ornamental aufgefasst wurden und exemplarisch, aber nicht als Dinge, für die eine Beweispflicht bestünde. Josephus macht sich beim Abfassen seiner *Vita* gar nicht erst die Mühe, nachzusehen, was er im *Bellum* gesagt hatte. Bei den antiken Buchrollen war das auch mühsam.

[9] Nämlich Alexandros Aristobulos und Antipater, i. J. 7 v. Chr. Dies waren nicht seine einzigen politischen Morde im einstigen Hasmonäerhaus. – Wen er überdies, gleich bei Amtsantritt, umgebracht haben soll, waren gemäß Josephus, *Ant.* 14, 175 sämtliche Mitglieder des Synhedriums.

gen Verfolgten, die wir namentlich kennen, sein eigener Verwandter – ihn ließ er hinrichten wegen Neigungen zu jüdischer Lebensweise (wie die Quellen es nennen und was es wohl auch war).[10] Die Volksüberlieferung war zu unbeliebten Königen extrem ungerecht, ja diffamatorisch. Was „Matthäus" im Falle des Herodes und was die römischen Geschichtsschreiber im Falle Domitians berichten, ist letztlich die Rache der öffentlichen Meinung.
Ruhmsucht ist ein anderes Motiv der Verzerrung. Um ein Beispiel aus der Neuzeit zu geben: Derselbe englische Arzt, der 1750 ein letztes Mal – und erfolglos – Johann Sebastian Bachs Augenleiden behandelte, berichtet in *The History of the Travels and Adventures of the Chevalier Taylor, Ophthalmiater, written by Himself* von seinem Aufenthalt in Leipzig, „wo ich einem gefeierten Musiker, der schon sein 88-stes Jahr erreicht hatte, das Augenlicht wiedergab. Es war dies derselbe Mann, mit dem der berühmte Händel anfangs zusammen erzogen worden ist."[11] An diesem Ich-Bericht ist an Details alles falsch, was sich überhaupt nachprüfen lässt – gerade dass man das Ereignis und die Personen noch identifizieren kann. Auch an neueren Beispielen herrscht kein Mangel.[12]
Damit verglichen, mögen Unterschiede zwischen synoptischer und joh. Überlieferung weniger befremdlich vorkommen, auch was Lazarus oder die Hochzeit zu Kana betrifft,[13] zumal wenn wir bedenken, dass bei einer Verschriftlichung des VNT erst Anfangs des 2.Jh. zwei Generationen von Christen ihre Phantasie in diese Erzählungen in bewusster und unbewusster Weise mit einbringen konnten. Das ist alles nichts Neues. Noch der 2003 herausgekommene Film *Luther* von Joseph Fiennes lässt – auf Wunsch eines der Hauptdarsteller – eine Begegnung Luthers mit seinem Landesherren, Friedrich dem Weisen, stattfinden, obwohl die beiden sich bekanntlich nie gesehen haben, und lässt Luther einen Suicid-Täter beerdigen, um so für Menschen des 21.Jh. etwas von „evangelischer Freiheit" zu illustrieren. Das Verfahren ist so problematisch wie üblich: Mit historisch falschen Aussagen wird Geschichte begreiflich gemacht.
Damit verglichen, ist Johannes auch kein Historiker. Seine Interessen liegen woanders. Immerhin, das Bild von Jesus, das er gibt – d.h. weitergibt, gerade in diesem ersten „Zeichen" –, ist authentisch in dem Sinn, dass das Lebensgefühl der Gruppe um Jesus darin ungebrochen wiederkehrt.[14] Die Traditionen jedoch, deren er sich bedient, sind im Großen und Ganzen nicht schlechter als die des Markus – etwas schlechter vielleicht in der Zeichenquelle, besser dann im Passionsbericht (vgl. Einleitung, 10.4).
Wenn die Herleitung unseres § 9 aus anderweitigen Jesuslogien stimmt, so wäre das Weinwunder ist ein Scheinwunder, hervorgegangen aus fantasievoller Umrahmung.

---

[10] Vgl. Einleitung, 5.6.5; Hengel, „Reich Christi" 163f (Lit.).

[11] J. Hammerschlag: *Wenn Bach ein Tagebuch geführt hätte...*, 9. Aufl., Budapest 1967, 134.

[12] Eine Fallstudie, wie aus einer scherzhaften Bemerkung von Frau Habermas eine „Tatsache" sowie eine Nazi-Vergangenheit ihres Mannes herausgesponnen wurde, und das von einem namhaften Historiker, s. *Die Zeit* 2.11.2006, S.44.

[13] Übertragungen populärer Erzählungen von einer Person auf die andere sind in der Antike, auch bei ganz seriösen Schriftstellern, reichlich belegbar: s. E. Rohde: *Der griechische Roman und seine Vorläufer* (1914), Darmstadt 1960, 58f.

[14] Nicht anders hat Paul Sabatier das Lebensgefühl der Gruppe um Franz von Assisi gerade aus den sonst so legendären *Fioretti di S. Francesco d'Assisi* wiederzugewinnen gewusst: *Vie de saint François d'Assise*, 1893 (u.ö.).

Aber ein Wunder war es doch, wenn Festlichkeiten, denen der Wein mangelte, auf Jesu Wort hin plötzlich wieder welcher zur Verfügung stand. Krüge, die bereits ausgespült wurden, gaben noch mal was her: Man kann sich fast denken, wie das geschah. Erzählt wird es aber wie ein Zauberkunststück.[15] Wein wurde in der Antike immer aus Mischkrügen (*kratēres)* geschöpft (als solche dienen hier die pharisäischen Steingefäße), da man noch keine „gestoppte" Gärung kannte und er im Mittelmeerklima stärker wurde, als man ihn brauchte. Das *Zu*gießen von Wasser bis zum oberen Rand ist nichts Besonderes. Zu dem Zeitpunkt war das „Wunder" schon passiert. Jedenfalls kann man getrost davon ausgehen, dass Jesus für diese Feier für Wein gesorgt hat. Derlei dürfte mehr als einmal vorgekommen sein, wie auch die Speisungen, und es dürfte Jesu Art bezeugen, Menschen sozial zu machen. *Wie* er das im Einzelfall tat, das verdeckt uns der Mythos.

So sehr also der Vorfall in Kana uns in den Farben eines Naturwunders geschildert wird, so ernstlich sei hier vorgeschlagen, ihn als ein soziales Wunder zu verstehen, ein Wunder zum Mitmachen ähnlich wie die Brotgabe von § 21, die nicht auf eine Vermehrung zurückgehen muss (was der Text dort auch gar nicht sagt), sondern auf eine Verteilung. Die Naturwunder der Bibel sind keine Erdichtungen; sie sind – zumindest in den seriöseren Texten[16] – *Ver*dichtungen von tatsächlich Erlebtem. So auch hier: Jesus hat es mit einem Wort dahin gebracht, dass Wasser floss wie Wein.

Als historisch wahrscheinlich bleibt der Haftpunkt dieser Überlieferung auf einer Hochzeit in Kana bestehen: Dort mag Anlass gewesen sein, dass Jesus sich mit einer humorigen Anknüpfung dieser Art bemerkbar machte und für mehr Wein sorgte. Überhaupt ist im Jüngerkreis ja ein permanenter Sabbat gefeiert worden (Siebenersymbolik der Jüngerzahl), ein gegenwärtiges Reich Gottes: Man arbeitete nicht, man ließ sich beschenken und lebte in einem Frieden und Einverständnis, wie sie in menschlicher Konkurrenz nicht üblich sind. Schon das Wort des Täufers 3,29 kündigt eine Art Hochzeit an, mit Worten übrigens, die an Mk 2,18–22 parr. erinnern, jene Perikope, an die sich bei Lukas Lk 5,39 anschließt, der vermutete Kern unserer Kana-Perikope.

Dass Jesus dem Wein nicht abhold und auch kein Spielverderber war, geht auch aus Q 7,31–35 hervor. Diese Q-Passage (das Gleichnis von den spielenden Kindern) ist überhaupt der treffendste und der feinsinnigste Kommentar zu unserer Passage. Auch dort passt Jesus in keine vorgefertigten Begriffe. Mag der Täufer für die einen zu viel von einem Asketen gewesen sein und Jesus für die anderen zu wenig, Kinder bei ihrem Spiel verstehen ihn eher als die Erwachsenen mit ihrem Ernst, eingeschlossen in ihrem Vorwissen. Und die Weisheit, Gespielin Gottes bei seiner Schöpfung (Spr 8,22), wird von denen aufgenommen („gerechtfertigt"), die selbst an ihrem zwecklosen Spiel teilnehmen und darin ihr Glück finden.

Was die „dionysischen" Konnotationen des Wirkens Jesu im VNT und im Joh I betrifft, vgl. noch unten zu § 18 sowie Rückblick, Thema 10.1.[17] In der Sicht des

---

[15] Vgl. das Rückwärtsgehen von Hiskias Sonnenuhr (Einleitung, 11.0), etwas ganz Banales, was der Prophet als Zeichen benutzt, der Erzähler aber erst zum Wunder macht.

[16] Imitate lassen sich ausnehmen, wie etwa der Elisa-Zyklus gegenüber dem Elia-Zyklus, oder die apokryphen Kindheitsevangelien gegenüber den kanonischen Evangelien.

[17] Ferner M. Becker in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 245. Bei Philon, *Somn.* 2, 249 finden wir den Logos als „Weinschenk Gottes und Symposiarch" erwähnt, natürlich metaphorisch. Seine idealen Gottesverehrer jedenfalls, die Therapeuten und Therapeutinnen, trinken bei ihren Symposien nur Wasser (*Cont.* 73).

Seniors war dieses 1. Zeichen gut geeignet, sich gegen die vermutlich wassertrinkenden Täuferjünger abzusetzen. Jener schwäbische Stundenvater aber, von dem betreffs der Hochzeit von Kana der Kommentar überliefert wird: „Des ischt net unserm Herr sei beschts Stückle gwä'", verkennt die messianischen Konnotationen des Weins, die er bibelauf und -ab hätte finden können: Gen 49,10-12; Jes 55,1; Jer 31,4-6; Hos 2,22-24; Joel 4,18-21; Am 9,13-15 usw.
Nur im Neuen Testament findet man eher Einschränkungen und muss sich den Wein in den messianisch gemeinten Gastmählern synoptischer Gleichnisse impliziert denken.[18] Hier aber, in § 9, impliziert die Hochzeit auch Sexualität, und zwar ganz unbefangen. Gerade darum ist der Einsatz Jesu hier in § 9 höher zu achten als der Rat von Mt 19,12, sich für das Himmelreich zu kastrieren bzw. dieses als „Eunuchen" zu erwarten[19] – wie immer das dann in der Kirche allegorisiert wurde oder auch nicht.[20] Jedenfalls, was Getränke angeht, so hat kirchliche Symbolik dem Täufer Johannes das Wasser, dem Evangelisten aber den Weinkelch zugeordnet.[21]

2,1 (Forts.) „in Kana ": Diese Ortsangabe, stets erweitert durch den Zusatz „in Galiläa" (denn es gibt auch ein Kana bei Tyrus), kehrt öfters wieder: 2,11; 4,46; 21,2 (§ 9, 10, 17) – d.h. zusätzlich in der Schlussansage des 1. Zeichens, als Ortsangabe für das 2. und als Bemerkung zu Beginn des 3. Aus der letztgenannten erfahren wir, dass Nathanael aus dieser Stadt stammt. Man kann sich fragen, warum diese Angabe nicht in § 7 schon kam, wo Nathanael erstmals genannt ist. Dort hätte ein Verweis auf geographische Nachbarschaft die Stelle jedoch banalisiert und ihr einiges von ihrer Überraschung genommen. So mag die Angabe auf hier verschoben worden sein.
Dem Kundigen sagt dieser – jedenfalls merkwürdig betonte – Ortsname mehr, als das Evangelium selbst erzählt: Kana ist nämlich der Geburtsort des Ḥanina ben Dosa, eines aus der rabbinischen Literatur bekannten Wundertäters des 1. Jh. v.Chr.[22] Dem Johannes aber dürfte der Name darüber hinaus etymologisch so etwas wie „Eigentum" gesagt haben, womit die Möglichkeit eines Rückbezugs auf den Prolog möglich ist: „Er kam in sein Eigentum ... " (1,11; s.d.). Einen solchen Rückbezug

---

[18] W. Rordorf: „La vigne et le vin dans la tradition juive et chrétienne" (1971) in: ders.: *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens* (ThH 75), 1986, 493-508 eerwähnt denn auch kaum das NT, als zeitgenössisch zu diesem jedoch Did. 9,2, wo im Kontext eines Herrenmahls-Gebetes gesagt wird: „Wir preisen dich, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Sohnes, den du uns bekannt gemacht hast durch Jesus, deinen Sohn." Das dürfte immer noch auf das Volk Israel gehen.

[19] Wie etwa Polykrates v. Ephesus nach Eusebius, *H.e.* 5, 24,5. An derselben Stelle begegnet ein Synonym für „Parusie", nämlich ἐπισκοπή.

[20] Der Fall des Origenes ist der bekannteste. Vgl. den des Leontios v. Antiochien (Thedoret, *H.e.* 2, 24,1f) oder die von Justin, *Apol.* 29,2f mit Stolz berichtete Geschichte jenes alexandrinischen Christen, der vom Gouverneur die Erlaubnis erbat, sich die Hoden abschneiden zu lassen (was ihm aber nicht erlaubt wurde; derselbe Hadrian, der die Juden hindern wollte, sich zu beschneiden, hinderte wenigstens die Christen am Kastrieren). Prudentius, *Hymn.* 10, 1162 sagt es im Hinblick auf Religionen allgemein: *Uterque sexus sanctitati displicet.*

[21] Freilich ist dies weniger ein Bezug Auf Joh 15,1-8 (bei § 71) als auf eine Legende, wonach der Evangelist vergifteten Wein gereicht bekommen und ihn unbeschadet getrunken habe. Immerhin nahm er welchen. Ein Lied des neuen *EG* sagt es ganz johanneisch: „Unser Leben sei ein Fest..." (*EG* 571).

[22] Er lebte noch im 1.Jh. Über ihn s. Vermes, *Jesus der Jude* 58-64; M. Becker: *Wunder und Wundertäter im frührabbinsichen Judentum*, Tübingen 2001 (WUNT II/144), 337-375.

expliziter zu machen, wäre aber hier aber noch zu früh; das Evangelium hat erst noch eine Reihe von Erfolgen zu melden: s.u. zu 2,11.

„und es war die Mutter Jesu dort": Eine eigentümliche joh. Eintragung – auch nachher in 2,12, als Bindeglied zur nächsten Perikope – ist der Mutter Jesu gewidmet, die, dem Lieblingsjünger ähnlich, nie mit Namen genannt und damit der Leserschaft ein Stück weit entzogen wird. Das deutet auf eine „inklusive" Person:

Die „Mutter Jesu" im Joh I

Hier (bis V. 12), einmal noch flüchtig in 6,42 (§ 24) und dann wieder, betont, unter dem Kreuz (§ 91) tritt Jesu Mutter auf, eine Trias. Fragen wir uns zunächst: Warum bleibt sie anonym?
Zunächst: So wie die anderen Johannesse, die nicht der Täufer sind, werden auch die im Text noch verbleibenden Marien (§ 91) durch Verknappung der Namen vor Verwechslung geschützt. Dies führt schon zur zweiten Antwort, der symbolischen. Maria hat keinen Namen, weil sie nicht als Person interessiert, sondern für ein ganzes Volk steht: das Volk Israel. Die Einladung in der Szene unter dem Kreuz gilt diesem Volk: Das ist mit Blick auf die Kirche gesagt: *Der Respekt des Sohnes soll ihm gelten.*
Damit bleibt das Joh auch eine Einladung an das Judentum. Während die Heiden von selbst herzudrängen (die „Griechen" in § 61), werden die Juden eingeladen.

> Erst die Schroffheiten des Joh II, etwa in 8,37ff (zu § 44), haben diese Einladung zurückgenommen und den Bruch auch mit dem Judenchristentum (den Eph 2 noch verhindern wollte) vollzogen.

Drittens und im Übrigen gilt der Anonymat auch für die ἀδελφοί Jesu, die im joh. Sprachgebrauch noch seine leiblichen Brüder sind (2,12 § 9; 7,5 § 18). Vielleicht ist hier die Rolle dieser Brüder, des Jakobus voran, in der Jerusalemer Urgemeinde mitbedacht, die ja bis zum Bar-Kochba-Krieg (also über das Leben des Johannes hinaus) anhielt und dem Diaspora-Christentum nicht wenig Schwierigkeiten brachte.[23] Diese Sippe nicht zu nennen, auch nicht symbolisch, ist eine Begrenzung ihres Einflusses. Vgl. Einleitung, 4.3.

2,3 „als der Wein ausging": Einige v.a. ägyptische Textzeugen haben hier eine stark semitisierende Paraphrase, die Wellhausen (128 Anm. 2; 140) als ursprünglicher vorschlägt. Deren Wortlaut wäre aber gerade darum nicht als VNT anzusehen, denn dieses gebraucht den Semitismus nur in Maßen (Einleitung, 8.2).

2,4 „Was habe ich mit dir zu tun?" Die Formulierung wirkt befremdlich, ist aber zunächst einmal Schriftzitat (1Kön 17,18), aus einem Kapitel, wo Elia, selbst wunderbar gespeist und getränkt, sich anschickt zu einer Totenerweckung. Innertextlich gesehen, mag Johannes an das gespannte Verhältnis Jesu zu seiner

---

[23] Siegert, „Vermeintlicher Antijudaismus" 83–91. Vgl. Einleitung, 4.3 (Ende) und unten zu 19,25 (§ 91).

Familie anspielen, wie es bei deren weitgehender Abwesenheit von seinem Evangelium schon fast zu ahnen und in Mk 3,31–35 parr. dargestellt ist. Ist dort von Seiten der Familie kein Interesse an Jesu Verkündigung, so wird er hier, eher umgekehrt, zu ersten „Zeichen" geradezu verleitet, noch ehe seine „Stunde" (soll hier wohl heißen: für öffentliches Auftreten) gekommen ist. Feine Ironie des Evangelisten: In dem Moment, wo Jesus dieser Erwartung nachgibt (in V. 5 fährt die Quelle fort), wird die Erwartung als solche bereits kritisiert. Dies ist so sehr des Johannes Meinung wie 20,29 (§ 99), der Schlussvermerk zur letzten der Jesus-Erscheinungen und einzige Seligpreisung neben 13,17 (§ 63), Schlusssatz der Szene von der Fußwaschung.

„Frau!" Diese Anrede war damals nicht unfreundlich, wie das Wörterbuch von Bauer/Aland mit zahlreichen Beispielen belegt. Schon Luther hätte „Frau" übersetzen können, was eine Höflichkeit gewesen wäre gegenüber „Weib". Freilich bleibt eine Spannung zu dem eher abweisenden Satzanfang.
Befremdlich bleibt nun zweitens – und ist vielleicht auch eine Ehrerbietung –, dass für Jesu Mutter nirgends der Name „Maria" genannt wird, weder hier wie in der korrespondierenden Stelle 19,26 (§ 91 – Jesu letzte Anrede an seine Mutter). Doch sahen wir im vorigen Exkurs, dass unser Evangelist sehr restriktiv verfährt im Nennen solcher Namen, die missverstanden werden könnten: Da geht es ihm um Klarheit der Identitäten. Ein Spiel mit Begriffen, ja Konstruktionen und Präpositionen ist dem Senior jederzeit recht, nicht aber eines mit Personenidentitäten.

> Das gilt auch und gerade im Hinblick auf seine Namensgleichheit mit anderen Personen namens „Johannes": Fusionierungen hierzu sind das Werk der Rezeption, nicht seines.

Darüber hinaus hat das Griechische seine Sprachregeln. In der 2. Person – unvermeidlich auf der Ebene des Joh I, der seine Personen in Dialog treten lässt – wäre der Vokativ „Mutter!" zu erwarten, also μῆτερ bzw., mit leichtem Hebraismus, μῆτερ ἐμή (3Kön 2,20) oder noch hebraisierender, ohne eigene Vokativform, in der Variante: μήτηρ ἐμή.[24] Diese Anrede wird jedoch bereits in den Synoptikern gemieden. Im Joh wäre sie besonders unangebracht, da „Vater!" bereits für den himmlischen Vater reserviert ist. Daneben passt kein weibliches Pendant mehr; erst das Konzil von Ephesus 431 hat es dem Volksglauben gelassen, jenes Heidentum fördernd, das seit Konstantin Christus als (dritten) Gott proklamierte, im Wiederaufleben der altorientalischen Trias aus Vater, Mutter und Sohn. Dass so etwas ausgerechnet in Ephesus geschah, ist gegenüber dem Joh eine Ironie der Geschichte; doch mochte es passen an einen Ort, wo die Artemis der Ephesier endlich abgelöst werden musste. Man gab ihr einen neuen Namen.

2,5 enthält ein wörtliches Zitat aus Gen 41,55: Dort ist Joseph derjenige, der das hungrige Ägypten zu ernähren weiß. Das lässt sich auf Jesu Königtum übertragen: Jesus ist kein neuer Pharao mit seiner Pracht, sondern ein Wesir, ein Verwalter, bescheidener

[24] Zu erfahren aus der Konkordanz von Hatch/Redpath.

als ein König, aber auch effektiver. Jesus ist ein neuer Joseph, mehr als ein neuer David.

2,6 „steinerne Wasserkrüge“: dasselbe Wort im Singular bereits in der o.g. Elia-Geschichte 1Kön 17,12. Solche Krüge, aus Naturstein ausgehöhlt, hat es gegeben, u.z. gerade im Pharisaismus, zur Vermeidung von Reinheitsproblemen. Eine joh. Bemerkung deutet es an. Abbildung und Besprechung der Funde bei Roland Deines.[25] Es geht hierbei nicht um das in Mk 7,2 par. erwähnte Händewaschen, sondern um Reinheit des in den Krügen enthaltenen Trinkwassers. Hielt man solches in Steinkrügen, vermied man die evtl. Verunreinigung durch das Gefäß, wie sie bei gebranntem Geschirr – auf solches allein bezieht sich die Tora[26] – bestanden hätten.
Johannes fügt einzelne Worte hinzu und v.a. Dialoge. Auf symbolischer Ebene ist er es, der die Klammer bemerkt und verstärkt, die zwischen der Hochzeit als erstem „Zeichen“ und der Gartenszene am Ende besteht, der wiederum ersten Begegnung von Menschen mit dem Auferstandenen, welchen er dort sogar als Gärtner einfügt (§ 97). Schon hier kann man sagen: Eine Rückkehr ins Paradies beginnt. Im Ganzen ist es übrigens ein nicht-ostentatives Wunder, nichts zum Zuschauen, wohl aber zur Freude. Das magische Missverständnis freilich hat nicht auf sich warten lassen.[27]

2,10 Zu diesem Ausspruch des Gastgebers, Entstehungskern der ganzen Geschichte, s.o. vor 2,1. Für Johannes, der in 3,29 (§ 4) bereits den Faden eines heimlichen Hoheslied-Midraschs angeknüpft hat, klingt hier etwas ganz anderes mit als der oben verglichene Lukas, es ist Hhld 5,1: Eingetreten in seinen Garten, fordert der Bräutigam seine Braut und die ganze Hochzeitsgesellschaft zum Genießen auf, insbesondere zum Wein bis zur Berauschung. Hier sind wir ein Stück weiter als vorhin (§ 4), und Carmen Bernabé („Trasfondo derásico“ 210) mag recht haben: Der eigentliche Bräutigam hier, in der Hochzeit zu Kana, ist Jesus. So lässt Johannes diese Geschichte im Schlussvers, **2,11**, als Offenbarung seiner Herrlichkeit gelten.

„fassten ... Glauben an ihn“: Nochmals ist an 1Kön 17 zu erinnern, diesmal 17,24, ein Bekenntnis. Vgl. den Zielsatz des Evangeliums, 20,31 (§ 100) und Rückblick, Thema 5.5. Dies ist das erste aus einer Reihe von Erfolgssummarien, die unter der negativen Übermalung bisher fast verschwanden. Hier eine Liste:

---

[25] R. Deines., *Pharisäische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit* (WUNT II/52), 1993; J.L. Reed: „Stone Vessels and Gospel Texts. Purity and Socio-Economics in John 2“, in: S. Alkier (Hg.): *Zeichen aus Text und Stein* (TANZ 42), 2003, 381–401), wo darauf hingewiesen wird, dass dies eine reiche Hochzeit gewesen sein dürfte.

[26] Lev 11,33–35; Num 19,14–18; vgl. Mischna-Traktat *Kēlim.*

[27] Marcus der Magier, ein früher Gnostiker, hat einen Trick gewusst, rein optisch klares Waser zu rotem „Wein“ werden zu lassen (Irenaeus 1, 13,2), woraufhin die Frauen, denen er das vorführt und die dieses mysteriöse Blut trinken, in Verzückung geraten und in Zungen reden. Nach solcher scheinbarer Verwandlung der Materie (der Schreiber dieser Zeilen hat dergleichen aus evangelikalen Sakramentsfeiern gleichermaßen berichtet bekommen) vermehrt er sie auch noch und füllt aus kleinen Bechern große (ebd. 1, 13,3). Zu den Details, auch den chemischen: Förster, *Marcus Magus* 76f.88f.

Stelle	Anlass	Träger	qualifiziert als
2,11 (§ 9 VNT)	1. Zeichen	Jünger	glauben[28]
6,14 (§ 21 VNT)	4. Zeichen	Menge	Anerkennung als Prophet
§ 27	(Rückblick)	viele aus der Menge	glauben
§ 35	Gespräch	Samaritaner	glauben
§ 43	Disput	Judäer	glauben
§ 50	6. Zeichen	viele (in Judäa)	glauben
11,45 (§ 56 VNT)	7. Zeichen	viele von d. Judäern	glauben
§ 59 messianischer Einzug in Jerusalem; daraufhin:			
§ 60	dito	die Menge	Zeugnis geben
(ab § 62 reduzierte Anhängerschaft; s. u.)			
16,29 f (§ 73)	Gespräch	Jünger	glauben.

Dt-joh. begegnet schon nach dem 3. Zeichen, nämlich in § 18, die erste Notiz über Todfeindschaft der „Judäer".

Unglaube im Publikum wird noch nach dem 7. Zeichen ausdrücklich konstatiert in § 62;

auch dieser ist erst dt-joh. zur Verstockungsperikope ausgeweitet worden.

Zusätzlich findet sich Zustimmung von Seiten einzelner Personen berichtet wie 4,53 (§ 10) und 9,38a (§ 40), die man bei pessimistischer Lektüre auch die Ausnahme nehmen könnte, welche die (weltweit eher negative) Regel bestätigt. Dass aber solcher Pessimismus nicht des Johannes letztes Wort ist, wird unsere Interpretation der Szene unter dem Kreuz (§ 93) ergeben – in Bezug auf das Judentum; was die Einladung der Heiden zum Glauben betrifft, so spricht die Symbolik der Siebenergruppe in 21,2 (§ 17) wie auch die Perikope von den Griechen (§ 61) eine eher positive Sprache. In beiderlei Hinsicht ist die Zukunft offen.

2,12 „nach Kapharnaum": Die biblischen Belege für diesen Ort nennt Eusebius, *Onomastikon* Nr. 622. Die Etymologie ist unklar; „Dorf Nahums" (wie die bestüberlieferte Schreibweise des Namens nahelegt) ergibt nichts Glaubwürdiges, da der Ort mit Nahum – sein Name heißt „Tröstung" – sonst nichts zu tun hat. Seit dem 4. Jh. meint man wieder zu wissen, wo der Ort genau liegt, am nordwestlichen Ufer des Sees Genezareth.

„samt seinen Brüdern": Sie werden mit Bedacht separat genannt neben Jesu Jüngern. Bis hin zu 20,17 (§ 97 VNT), wo man zweifeln kann, sind lediglich die leiblichen Brüder Jesu gemeint, deren Namen anderswo zu erfahren sind (Mk 6,3 par. [Mt]), im Joh aber mit Absicht nicht genannt werden: Sie hatten im damals noch bestehenden Jerusalemer Urchristentum sich eine Art von Nachfolgeamt eingerichtet, das keiner sonstwo gültigen Definition eines christlichen „Amtes" entsprach (Einleitung, 4.3). Die Ehre einer Nennung bleibt ihnen darum vorenthalten. Christian Dietzfelbinger, der das Problem untersucht hat, kommt

---

[28] Genauer: „Glauben fassen," „zum Glauben kommen" (Aorist). So auch im Folgenden. In § 73 ist es ein „wir glauben".

zu dem Befund,[29] „dass es Jakobus sein muss, der in dem verallgemeinernden Titel ‚Brüder' der eigentlich Gemeinte ist."

4,46b–54 Zweites Zeichen: Heilung des Dieners des königlichen Vertrauensmanns <§ 10>

(4,46b) [a] Es war aber ein Königlicher, dessen Sohn krank lag in Kapharnaum. (47) Als dieser hörte, dass Jesus gekommen sei,[1] ging er zu ihm hin und bat, dass er hinabgehe und seinen Sohn heile; der war kurz vor dem Sterben. (48) Es sprach daraufhin Jesus zu ihm: Wenn ihr keine Zeichen und Wunder seht, werdet ihr nie glauben! (49) Es spricht zu ihm der Vertrauensmann des Königs: Herr, komm herab, bevor mein Kind stirbt! (50) Spricht Jesus zu ihm: Geh, dein Sohn lebt. Es schenkte der Mensch dem Wort Glauben, das ihm Jesus sagte, und ging.
(51) Als er aber noch hinabging, begegneten ihm die Sklaven und meldeten, dass sein Junge lebe. (52) Er erfragte daraufhin von ihnen die Stunde, an welcher er Erleichterung verspürte; daraufhin sagten sie zu ihm: Gestern um die siebte Stunde verließ ihn das Fieber. (53) Es erkannte daraufhin der Vater, dass (es) in jener Stunde (war), in der zu ihm Jesus gesagt hatte: „Dein Sohn lebt"; und er kam zum Glauben samt seinem ganzen Hause. (54) Dies wiederum tat Jesus als zweites Zeichen.[2]

Das folgende „Zeichen" greift, wie auch das vierte in § 21 und das siebte in § 53 (jeweils VNT), Motive aus dem Elisa-Zyklus auf. Hier ist es die Heilung Naemans, 2Kön 5. War dort die Pointe, dass Naeman eine ihm sinnlos erscheinende Anweisung schließlich doch ausführt und ihm dieser implizite Glaube sein Hautleiden heilt, ohne dass Elisa ihn überhaupt berührt hätte, so wird die Indirektheit hier dadurch noch gesteigert, dass der Geheilte noch nicht einmal gehört hat, was Jesus zu seinem Fall sagt. Diese Geschichte soll sich jeder Erklärung entziehen. – Als rabbinische Parallele ist die Heilung des Sohnes des Rabban Gamaliel (II.) zu erwähnen, die Ḥanina ben Dosa durch sein Gebet über dem Kranken (hier ohne das Motiv der Entfernung) auszulösen wusste; danach kommt er zurück und sagt: „Geht, denn das Fieber hat ihn verlassen".[3]

4,46b: Das Wort βασιλικός kann nicht gut mit „königlicher Beamter" (oder gar: „... Angestellter") übersetzt werden, was jeweils zu modern wäre; wir versuchen es also wörtlich, zumal ja eine Anspielung an judäisches Königtum darin liegt, die den Gegensatz zum dem ganz anders beschaffenen Königtum Jesu, im Heilen bestehend, nicht im Herrschen, schon andeutet. „Ein Mann im Dienst des Königs" (so die jetzige Lutherbibel) ist richtig, aber zu prosaisch.
Es handelt sich hier – im Gegensatz zu den synoptischen Parallelen – um einen Juden. Ein Mann im Dienste des Herodes Antipas, des Landesherrn Jesu (erwähnt in Lk 23,6–12), wird ja wohl Jude gewesen sein und nicht Römer. Als Ort ergibt sich – wie in Q – Kapharnaum, dem vorigen Perikopenschluss Joh 2,12 gemäß,

---

[29] Dietzfelbinger, „Der ungeliebte Bruder" 383. – Man bemerke, dass auch Lukas die mk. Namensliste nicht wiederholt, und von der Legitimation des Herrenbruders Jakobus verlautet kein Wort, weder da, wo er erstmals auftritt (Apg 12,17), noch später.

[1] Joh II: „aus Judäa nach Galiläa".

[2] Joh II: „als er aus Judäa nach Galiläa kam".

[3] Babyl. Talmud, *B^erāchot* 34b; Jerus. Talmud, *B^erāchot* 9d; Bill. II 411; Vermes, *Jesus der Jude* 61; Berger/Colpe, *Textbuch* 158 Nr. 273).

- wohingegen der Joh-II-Kontext (nämlich 4,46a) Kana benennt (2,12 ist dort funktionslos).

Q 7,1–10, die Parallele, spricht von einem Centurio, das wäre ein Römer. Wenn diese Geschichte auf denselben Vorgang zurückgeht, was gut sein kann, ist die Identität dieses Mannes verschieden wahrgenommen worden.[4] Wir haben es höchstwahrscheinlich mit einer Parallelüberlieferung zu tun, und die Unterschiede in den Erzähldetails erklären sich leicht aus der Ungenauigkeit späteren Erinnerns. Die Dialoge durften sowieso deutend hinzugefügt werden.
In unserem VNT spricht das Geschehen noch für sich: Jesu bloßes Wort bewirkt das Unmögliche, sogar auf Distanz – auch im 1. „Zeichen" war es so, und im nächsten wird es wieder so sein. Jesus vertritt nicht nur die Allwissenheit, sondern auch die Allmacht Gottes.

4,48: Was wir anstelle des Q-Dialogs im Joh-I-Text stehen haben, ist ein Einspruch des Evangelisten gegen „Zeichen" überhaupt. Er lebt in einer Generation, wo deren Evidenz – mangels überlebender Augenzeugen – bereits nachlässt. Vgl. seine Worte in 20,29 (§ 99).

4,50 Die Art der Heilung ist ungewöhnlich: Nur mit einem Wort! Hier wird überboten, was biblische Vorlage gewesen sein mag, die Erweckung eines Jungen durch Elia. In „Geh, dein Sohn lebt" (wiederholt in V. 52: „dein Sohn lebt") liegt fast ein Zitat aus 1Kön 17,23: „Sieh, es lebt dein Sohn".

4,51 „die Sklaven": So die wörtliche Übersetzung von δοῦλος, hier wie anderwärts im Joh Damit soll nicht gesagt sein, dass es gekaufte Arbeitsmaschinen waren, „menschenfüßige" (ἀνδράποδα), wie die Sklaverei der antiken Mittelmeerwelt es auffasste. Im mosaischen Recht waren Sklaven (*ăvādim*), ob israelitischer oder anderer Herkunft, jedenfalls Menschen, und die Bestimmungen über sie waren weit milder (bes. Lev 25,44–54; Dtn 12,15–18), mit gleicher Tendenz bei den Rabbinen.

Spätestens hier mögen wir uns fragen, was eigentlich an dieser Geschichte das „Wunder" ist. In der Parallelfassung Q 7,9 ist es allein Jesus, der „sich wundert". – Die Annahme, Jesus habe hier eine Fernheilung vollbracht, gründet auf Wunderautomatiken wie dem Zerreißen des Tempelvorhangs (Mk 15,38 parr. – wo noch nicht mal klar ist, um welchen Vorhang es sich handeln soll) oder die in Mt 27,52f daran angehängten Gräberöffnungen. Dergleichen findet sich jedoch nicht im Joh I. – Sehr viel näher an dem Bericht des VNT und dessen „menschlichen", ja subjektiven Zügen sind die eben genannten Traditionen um Ḥanina ben Dosa.
Antike Ausleger dachten, was unsere Perikope betrifft, an eine Fernwirkung des Glaubens des Hauptmanns (vgl. V. 50);[5] doch auch das wäre übertrieben und steht nicht

---

[4] Sehr unwahrscheinlich hingegen wäre die Hypothese, hier handle es sich überhaupt nur um eine Neuformulierung von Q 7,1–10. Der dort wirkungsvolle Dialog zwischen dem Centurio und Jesus wäre dann durch den knappen Zusatz des Joh I in V. 48b–49 ersetzt worden.

[5] So Ammonios v. Alexandrien bei Reuß, *Johanneskommentare* 234 Frg. 151. – Vgl. Mk 2,5 parr., wo Jesus auf den Glauben der Krankenträger reagiert; der Gelähmte selbst kann hier in dem Plural eingeschlossen sein, ist es aber nicht ausdrücklich.

da. Jesus weiß, dass der Junge überlebt, und er spürt sogar die Stunde, wo dies sich den dort Anwesenden zeigt. Man kann das als Telepathie oder Telegnosie bezeichnen, wenn man will. Erklärt ist damit nichts – außer dass wir aus dem allzu simplen Kausaldenken „A macht B" herauskommen. Vgl. Rückblick, Thema 4.0.

4,53 Als Ergebnis bei den Empfängern von Jesu Wohltat steht auch hier: glauben (immer als Verbum). Diesem Kennwort des VNT und seiner Weiterentwicklung zum joh. Glaubensbegriff ist das Thema 5.5 im Rückblick gewidmet. Darum hier nur soviel: „glauben an Jesus" ist eine Verkürzung für einen durch Jesus vermittelten Glauben an Gott (14,1 § 68).

Erster Gang nach Jerusalem

2,13 Nähe des Passa, Aufbruch nach Jerusalem, **<§ 11>**

(2,13) [a', d'] Es war *aber* nahe das Passa der Judäer, und es *pilgerte* Jesus nach Jerusalem.

2,14–20 Der Konflikt am Tempel

(2,14) Und er traf im Heiligtum diejenigen an, die Rinder und Schafe und Tauben verkauften und die Geldwechsler, wie sie dasaßen; (15) da machte er eine Peitsche aus Stricken und vertrieb (sie) alle aus dem Heiligtum samt den Schafen und den Rindern, und von den Geldwechslern verstreute er das Geld und stürzte die Tische um (16) und sprach zu denen, die die Tauben verkauften: Nehmt das weg von hier! Macht nicht das Haus meines Vaters zum Kaufhaus! (17) Es erinnerten sich seine Jünger, dass geschrieben steht: DER EIFER UM DEIN HAUS WIRD MICH VERZEHREN.

2,13 Der Name „Passa" bezeichnet hier wie auch in 11,55 ff (§ 31) „die Gesamtheit von Pesachschlachtung und Mazzenfest (als ἑορτή)". Zur Symbolik des Passa (hebr. *pesaḥ*, aram. *pasḥā'*, rabb.-aram. *pisḥā')*[1] gehört „die Sammlung der Kinder Israels, und deren Bewahrung vor Gericht, Tod und Verderben". Diese Symbolik wird von Johannes in der hier zu diskutierenden Datumsangabe nicht erst an das VNT herangetragen, sondern greift auf, was dort schon vorhanden ist, und führt zu einer in gewissem Sinne geschichtstheologischen Synthese zusammen (Rückblick, Thema 8 und 11).
Der Platz des Folgenden auf der ersten Jerusalemreise ist der joh. Chronologie eigen, die zwei solche Reisen hat. Das VNT, so wie Fortna es rekonstruiert, hätte nur eine – was nicht erstaunt, wo einfach nur sieben „Zeichen" (SQ) mit einem Passionsbericht (PB) verbunden werden; das ist die einfachste Art, eine perikopenübergreifende Reihenfolge herzustellen, nicht anders als schon bei Markus. Unser § 11 ist bei Fortna eine Art Scharnier zwischen SQ und PB. In allen vier Evangelien ist die Vertreibung der Händler aus dem Tempel (so müsste die Perikope richtig heißen, denn von einer „Reinigung" ist nicht die Rede) Jesu erste Tat in Jerusalem.

„... der Judäer": „Die Genitivverbindung πάσχα τῶν Ἰουδαίων ist dabei zunächst weniger als distanzierender Ausdruck, als vielmehr als selbstverständliche Ein-

---

[1] Monographie hierzu: Schlund: *Kein Knochen...*, bes. 124–142. Voriges und folgendes Zitat: 166.

bettung Jesu in seinen jüdischen Kontext zu lesen. Dass dieses πάσχα, so wie verschiedene Riten und Praktiken des Judentums im Joh, letztlich vollständig christologisch transformiert wird, führt natürlich zu einer Neuauffassung, die die joh. Gemeinde vom πάσχα τῶν 'Ιουδαίων distanziert; aber Feindseligkeit ist mit dieser Wendung nicht ausgesagt."[2] Vielmehr ist der Blickwinkel geographisch: Von Galiläa aus pflegte man als frommer Jude zu diesem Fest nach Judäa reisen (Lk 2,41). Denn obwohl das Schlachten des Passa-Tieres kein Priesterprivileg war, sondern Aufgabe jedes jüdischen Familienvaters bzw. Gastgebers, feierte man das Fest doch am liebsten nahe beim Tempel (Josephus, *Bell.* 6, 421-425). All dies bestätigt unsere Übersetzung „Judäer" für die meisten Vorkommen von *Ioudaioi* im Joh I.

„pilgerte": Wörtlich heißt ἀναβαίνειν „hinaufgehen", weil Jerusalem und auch der Tempel erhöht liegt; von Galiläa aus geht man freilich mehr hinunter als hinauf, weswegen wir den Ausdruck mehr als religiösen Terminus nehmen. Nach Dtn 16,16 hat „alles Männliche in Israel", die Pflicht, sich dreimal im Jahr zu den drei großen Festen vor Gott „sehen zu lassen", u.z. mit Gaben (Opfern). Von Galiläa aus war es schon viel, wenn man es wenigstens einmal machte. In den Diaspora-Synagogen malte man die Festattribute an die Wand und feierte parallel.

2,14 „Und er traf im Heiligtum diejenigen an, die Rinder und Schafe und Tauben verkauften und die Geldwechsler, wie sie dasaßen": Wer zum Opfern nach Jerusalem kam, hatte die Opfertiere in der Regel nicht dabei, ja nicht einmal das am Tempel akzeptierte Geld: Dort nahm man nämlich zur Bezahlung von Opfern nur die Silbermünzen aus Tyrus an, wie wir aus Mischna, *B^e^chorot* 8,7 erfahren. Dass diese das Bild des Melkart, Baal von Tyrus, trugen, störte das Kultpersonal weniger, als ihr hoher Silbergehalt willkommen war.
Beides, Geld wie Tiere, musste man sich also kostenpflichtig beschaffen. Fraglich ist hierbei das Detail, dass selbst Großvieh (Rinder) im Tempelhof (welchem?) käuflich gewesen sei. Das ist schon wegen der Verschmutzung des Tempelhofs wenig glaubhaft. Der Text ist vermutlich beim Weitererzählen oder spätestens beim Aufschreiben bereits „angereichert" worden. Zur Zeit des Joh I konnte niemand mehr nach Jerusalem reisen, um den Opferkult noch im Gang zu erleben. Für unseren Evangelisten dürften es noch Kindheitserinnerungen sein.

> Wenn das stimmt, dann ist der Nachtrag solcher Details, die nicht aus dem Augenschein stammen können (hier: der Rinder), Sache des Joh II.[3]

Dem Evangelisten spätestens ist die frühe Stellung dieser Perikope zuzusprechen, nämlich schon auf der ersten der beiden Jerusalemreisen. Die theologische Absicht ist klar: Der Ort, wo „Gott geschaut" wird in der Herrlichkeit der Gottesdienste, ist seit der Ankündigung von § 9 nicht mehr der Tempel, sondern Jesus. Ein Konflikt mit dem religiösen Establishment ist zu erwarten, welches in

---

[2] Ebd.; Rechtschreibung angepasst.

[3] Dieses hätte sich dann in V. 15 auch der Partikel τε bedient, einer Abwechslung zu καί in literarischem Griechisch, die nur noch zweimal, u.z. johanneisch, in 4,42 (§ 35) und 6,18 (§ 22) begegnet (mit gewissen Schwankungen in den Handschriften).

joh. Sicht aus den „Judäern“ besteht, der Jerusalemer Oberschicht; vgl. Mk 11,18 par. (Lk).[4] Zwischen ihr und Jesus scheint ein Riss gewesen zu sein, oder mindestens tritt dieser in den Quellen schon sehr früh auf: Q 13,34f, Jesu Klage über Jerusalem, parallel dazu Lk 19,41–44 S, ebenfalls eine Klage (sogar ein Weinen) Jesu über Jerusalem, die dort in das Tempelwort übergeht, sind beides Texte, die einen heftigen Trennungsschmerz erkennen lassen. Die Q-Fassung 13,35 sagt dann bitter: „Euch wird euer Haus überlassen“; das ist eine Ankündigung von Gottesferne und rein semantisch die Vorstufe zu der halbironischen Aufforderung hier in Joh 2,19, das Haus doch gleich abzubrechen. Von deren Mehrdeutigkeit werden wir noch reden.
Zum Kontext von Q 13,34f ist noch bemerkenswert, dass auch er höchst bitter ist: Denen, die nicht durch die „enge Pforte“ einzugehen bereit waren in das Reich Gottes (Q 13,24), wird angekündigt, ausgeschlossen zu sein, wenn die Heidenvölker mit Abraham, Isaak und Jakob und allen Propheten sich im Reiche Gottes treffen. Die „persönlichen“ Garanten der Gottesnähe Israels können hier so wenig ausgleichen wie in der Bußpredigt des Täufers, Q 3,8, wozu wir das mildere Echo in § 44 fanden und das grellere in den Zusätzen des § 44. Verfolgen wir die Linie zunehmender Heftigkeit rückwärts, in das Leben Jesu, so gelangen wir nicht zu derjenigen Harmonie, die heute gewünscht wäre, sondern an den Anfang eines Risses, und wenn es nur ein Haarriss war. Dieser aber dürfte im Leben und Wirken Jesu selbst liegen, u.z. in seinem Bewusstsein oder Anspruch, nicht weniger als Abraham, Isaak und Jakob die persönliche Verbindung zum Gott Israels und seiner Propheten zu sein.
Wir versuchten zu bestimmen, von wem Jesus sich in all diesen Texten trennt. Es sind nicht die im Mt und im Joh II in den Vordergrund geholten Pharisäer. Was diese betrifft, so sind sie mit der Jerusalemer Oberschicht zwar politisch verbunden, werden aber mit eigenen Fragen, ja mit spezifisch religiösen Anliegen auftreten (v.a. § 15) und im Joh I eine Mittelrolle spielen.

2,15 „eine Peitsche aus Stricken … “: Solche waren zu finden, wo auch Tiere angebunden waren; ein Marterwerkzeug kann dieses Provisorium nicht gewesen sein. Wir übersetzen absichtlich „Peitsche“ und nicht „Geißel“; denn in § 84, wo Jesus von römischen Soldaten gegeißelt wird, steht ein anderes Wort. – Dennoch verwundert die erhöhte Aggressivität dieser Passage gegenüber der synoptischen Parallelüberlieferung, und man darf auch hier an der Authentizität der Details Zweifel äußern. Nur fehlen die formalen Kennzeichen für das Ausscheiden sekundärer Eingriffe. Woher aber Jesu Zorn kommt, das wird im folgenden Vers gesagt.

2,16: Hier mag auffallen, dass Jesus die Taubenhändler am ehesten schont. Sie waren diejenigen, die die armen Leute bedienten – so nach Lk 2,24 auch Jesu eigene Eltern.

In „das Haus meines Vaters“ ist jener Hoheitstitel „Sohn“ impliziert, den das VNT nur zweimal nennt, hier und in 18,11 (§ 77). In der Quelle Q gebraucht Jesus diese Selbstbezeichnung überhaupt nur in der Privatheit, insbesondere der des Gebets. Beides freilich ist genug, dass Johannes eine Theologie darauf bauen kann.

---

[4] Mt hingegen, der diese Stelle nicht hat, verschiebt die Front hin zu den „Pharisäern“ (Rabbinen) und zum jüdischen Volk überhaupt.

Man hat sich gefragt, ob der joh. Jesus hier ironisch spricht; ist der Jerusalemer Tempel denn „das Haus seines Vaters" (der Ton liegt jetzt auf „Haus")? – Das nur, wen man die emphatisch positive Antwort des folgenden Verses abtrennt und für unjohanneisch hält, was aber nicht nötig ist. Gerade der joh. Jesus ist Israelit und in diesem Sinn sogar Judäer: Vgl. 4,22 (§ 33).

„zum Kaufhaus": Der Zorn Jesu gegenüber den Wechslern und den Viehhändlern mochte bisher übertrieben scheinen; jetzt aber erhalten wir ein Stichwort, das verrät, wer noch gemeint ist: das Tempel-Establishment der Hohenpriesterfamilien. Zum historischen Hintergrund dieser Szene gehört nämlich die Familie des Ex-Hohenpriesters und Vaters von Hohenpriestern, Ḥanan (Hannas); es ist der in 18,13 (§ 78 VNT) genannte. Sein Name ist ein um den Gottesnamen gekürztes „Johannes". Über ihn schreibt Martin Hengel:

„Die rabbinischen Nachrichten über die Kaufhallen der *b^e nē Ḥānān*, die vor der Eroberung Jerusalems – also ca. 67 n.Chr. – zerstört wurden, angeblich ‚weil sie ihre Früchte der Verzehntung entzogen', weisen wohl auf eine wichtige Quelle des Reichtums der Familie des Hannas hin. Kein Wunder, daß die Spitze der Priesteraristokratie über die Störung des Geldwechsler- und Taubenhandelbetriebs durch Jesus empört war und alles daran setzte, diesen ‚messianischen' Unruhestifter rasch und sicher zu beseitigen."[5]

Noch den Rabbinen war erinnerlich, dass die Zustände am Tempel denen im „Haus Elis" (1Sam 2,12–36; 4,11) ähnelten.[6] Die Chefs der Hohenpriestersippen, Hannas zumal, werden in dieser Tradition unumwunden als „Epikureer" eingestuft. Ihnen wird angelastet, sich am Verkauf von Waren zu bereichern, die noch nicht einmal verzehntet waren. – Der Jesus der Evangelien, und wohl auch schon der historische Jesus, ist der Antipode der priesterlichen Dienste und Verdienste (in jedem Sinne des Wortes) am Jerusalemer Tempel. Vgl. noch § 18 (Ende) zu dem Gefälle zwischen Galiläern und Judäern.
Eine biblische Anspielung mag hier zurückgehen auf Ez 28,16.18, die Verurteilung ungerechten Handels (ἐμπορία) in Jerusalem. Gedacht sein kann auch an den Schlussatz des *Sacharja*-Buches, 14,21, der ankündigt, dass eines Tages „kein Kanaanäer" (das lässt sich übersetzen: „Händler") mehr am Tempel tätig sein werde.

In **2,17** bedient joh. Reflexion sich eines Deuteworts, das von dem in der synoptischen Tradition gebrauchten (s.u.) unterscheidet. Hier ist es Ps 69(68),10a: „Der Eifer um dein Haus wird mich verzehren." Ganz anders wird im lukanischen Doppelwerk die Haltung Jesu und der Christen zum Tempel eher harmonisch dargestellt. Diesem Anliegen zuliebe ist die Perikope vom Tempelkonflikt in der lukanischen Fassung (Lk 19,45) auf weniges ausgedünnt und das Tempelwort überhaupt herausgelöst in einen anderen Zusammenhang gestellt, nämlich den des Prozesses gegen Stephanus (Apg 6,14).

---

[5] Hengel, „Das Evangelium des Johannes" 333. – Kritik am Hohenpriestertum der Spätzeit des Zweiten Tempels ist auch in *Test.Levi* 14f formuliert, in 14,2 und 15 jedoch wohl aus christlicher Überarbeitung.

[6] Belege bei C. Evans: „Predictions of the destruction of the Herodian Temple", *JSPs* 10, 1992, 89–147, hier: 125–129; z.B. Babyl. Talmud, *P^e sāḥim* 57a.

Da nun der „Eifer" hier, wie schon bei Pinhas (Num 25,6–9), eine durchaus aggressive Form annimmt, sei nicht nur an ein genuin-jüdisches Frömmigkeitsideal erinnert, das des „Eiferns" für die Einhaltung der Tora, sondern auch eine kurze Besinnung angeschlossen zu der gut christlichen Maxime, die Sünde, nicht aber die Sünder, zu hassen. So dürfte es auch auf Jesus zutreffen, so wahr er eher den Hass anderer ertrug, als den eigenen auszuleben. Der andere Halbvers in dem zitierten Psalm, Ps 69(68)b, lautet: „Die Lästerungen derer, die dich (Gott) lästern, fielen auf mich": Röm 15,3 zitiert diesen Spruch, gleichfalls Hebr 11,26 im Kontext eines Midrasch über den Tempel und über dessen Ablösung durch Christus. Diese Vershälfte ist also mitzulesen. Zu einem anderen Psalm, nämlich Ps 139(138),22 „mit vollkommenem Zorn hasste ich sie", bemerkt die *Glosa Psalmorum:*

„‚Mit vollkommenem Zorn' sagt er [der Psalmist], wenn er dem Laster[7] nicht beistimmt, das (Gottes-)Ebenbild aber liebt, weswegen er sagt: ‚Der Eifer für dein Haus verzehrt mich'. (…) ‚Sie wurden mir zu Feinden' (V. 22b): Sie sind nicht nur deine Feinde geworden, sondern auch meine, weil ich ihnen Wahrheit predige, und Wahrheit verursacht Hass (…), wie Paulus sagt: ‚Ein Feind bin ich euch geworden, der ich euch die Wahrheit sage' (Gal 4,16)."

Kritik am bestehenden Tempel – d.h. an der Art, wie er betrieben wurde – ist von Alters her Teil der prophetischen Botschaft in der Hebräischen Bibel. Aus der Zeit Jesu ist bemerkenswert, dass die Qumran-Essener, uneins wie sie waren mit dem mehrheitlichen Judentum und insbesondere mit der Hierarchie in Jerusalem, sich ein neues Jerusalem und einen neuen Tempel vorstellten, welche von Gott selbst zu errichten sein würden: so die (leider nur kleinen) Fragmente einer von der Forschung als *Neues Jerusalem* betitelten Schrift 1Q 32 etc.,[8] so natürlich auch die *Tempelrolle.* Im Jesaja-Targum wird gerade zum 4. Gottesknechts-Lied von „meinem Knecht, dem Messias" (so gleich Jes 52,13), gesagt: „Und er wird das Haus des Heiligtums aufbauen, das profaniert war" (so zu Jes 53,5).

Eine positive Zweckbestimmung des Tempels, selbst jene reduzierte aus Jes 56,7, wonach bei den Synoptikern der Tempel ein „Bethaus sein soll für alle Völker", fehlt jedoch in der joh. Fassung. Mit Jesus ist der in Jerusalem lokalisierte Tempel bereits überflüssig geworden; vgl. Joh 4,23 (§ 33) in der Perikope von der Samaritanerin. Jesus wird ihn ersetzen durch eine Gemeinschaft von „Freunden" (§ 66 und Kontext), die zu des Johannes Zeiten längst aus Juden und Heiden bestand (Eph 2,19–22).

Die Nachträglichkeit des Verstehens der Jünger – nur „nachösterlich" sind Jesu Werk und Person verständlich, das weiß schon Mk – ist gleichfalls ausgesprochen in 12,16 (§ 59 Ende); 20,17 (§ 97); vgl. 6,62 f (§ 25) und dt-joh. 2,21 f (bei § 12). Den positiven Umschlag zum Verstehen markieren 20,16 (§ 97, Maria Magdalena erkennt Jesus),[9] 20,22 (§ 98, Geistgabe) und 20,28 (§ 99, Thomas).

---

[7] *Vitium* ist als Dativ aufzufassen; der Casusgebrauch der *Glosa* ist teilweise Vulgärlatein.

[8] García Martínez: „The ‚New Jerusalem' and the Future Temple of the Manuscripts from Qumran", in: ders., *Qumran and Apocalyptic*, 180–213.

[9] Das, was der Lieblingsjünger in 20,8 (§ 96) bereits erkannt hatte, bleibt zunächst ohne Kon-

<§ 12>

(2,18) Es antworteten daraufhin die Judäer und sprachen zu ihm: Welches Zeichen zeigst du uns, dass du dies tun (darfst)? (19) Es antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Löst dieses Tempelgebäude auf, und in drei Tagen werde ich es aufrichten! (20) Es sprachen daraufhin die Judäer: In sechsundvierzig Jahren wurde dieser Tempel erbaut, und du willst ihn in drei Tagen aufrichten?

(21) [v, x]Er aber hatte von dem „Tempel" seines Leibes geredet.

2,18: Die „Judäer" versuchen, Jesus für seinen Übergriff gegenüber Händlern und Geldwechslern zur Rede zu stellen; sie fragen ihn nach einem Zeichen (vgl. des Paulus Meinung hierüber in 1Kor 1,22), so wie sie in Mk 11,28ff parr. usw. nach seiner „Vollmacht" (ἐξουσία) fragen. Dieses letztere Wort ist übrigens im VNT nirgends erhalten; wo es vorkommt, ist es schon die Sprache des Johannes.
Es geht hier um so etwas wie „Zeichen (Legitimation) des Messias"; dazu Rückblick, Thema 4.1. „Die Juden fordern Zeichen", sagt Paulus (1Kor 1,22), und selbst der „Jude" bei Celsus bestätigt das (Origenes, *C.Cels.* 1, 67; Rinaldi, *Biblia Gentium* S. 513): „Uns hast du nichts gezeigt, obwohl wir dich im Heiligtum aufforderten, ein eindeutiges Erkennungszeichen (γνώρισμα) zu liefern, dass du Gottes Sohn seiest."

> Eine dt-joh. Besinnung zu dieser Frage, die die Pointe zielsicher verfehlt und Jesus doch auf seine „Zeichen" pochen lässt, ist 10,32 (bei § 49) mit Kontext. Was sich anschließt, ist immerhin Spiegel einer zeitgenössischen Debatte.

2,19 Dieses „Tempelwort" Jesu (vgl. Mk 13,2 parr.)[10] und seine Echos sind weit über das NT hin verstreut und bezeugen in jedem Falle eine Konkurrenz Jesu zum Tempel. Der Imperativ, leicht ironisch (oder auch konditional: „wenn ihr schon auflöst ..., so doch ... ")[11] hat sein Vorbild in dem gleichfalls tempelkritischen Am 4.4. Der mt. Jesus darf sagen: „Mehr als das Heiligtum ist hier" (Mt 12,6; folgt das kultkritische Wort Hos 6,6); er lässt ihn die Tempelsteuer nur aus Konvention geben (Mt 17,24–27). All das sind Reflexionen auf die Gottesunmittelbarkeit, die in Jesu Nähe gelebt wurde und das Heiligtum als Opferstätte erübrigte. Selbst im Urchristentum wird es nur noch als Ort des Gebets und einer gewissen Öffentlichkeitsarbeit (um es modern zu benennen) erwähnt: Apg 2,46; 3 ganz; 5,20ff.
Jesu nicht riuelle, nicht aaronitische Priesterrolle hat im Judentum mehr Widerspruch herausgefordert als seine angebliche (von ihm allerdings kaum beanspruchte) Messianität. In Q 13,35 sagt er als Prophet, der Tempel werde den Judäern „überlassen", womit ja wohl die künftige Abwesenheit Gottes gemeint ist. In einer gewissen ironischen Bitterkeit wird es den Verantwortlichen überlassen, den Tempel in eigener Regie zu betreiben. Damit sind wir mindestens in der Stimmungslage unserer Perikope, und sie hält sich durch alle Verarbeitungen (Joh I und II) durch.
Der synoptische Vergleich dieser Passage, die in der Aland-Synopse sogar fünf Kolum-

---

sequenzen (s. 20,9) – historisch korrekt, ist doch der Lieblingsjünger eine nachträgliche Einfügung des Autors in seine Geschichte.

10 Auch Lk 19,43f (S), nachträgliche Schilderung des Geschehens, entbehrt jede Symbolik.

11 Black, *Aramaic Approach* 90.

nen braucht, ist anderweitig ausgeführt;[12] wir werden hier nur die Ergebnisse aufgreifen und, was das Joh betrifft, präzisieren. Was in Mk 14,57f als „falsches Zeugnis" galt, wird hier, schon im VNT, durchaus freimütig Jesus zugeschrieben. Was besagt die VNT-Fassung, und was ist ihr Platz in dem dichten Netz der Traditionsbeziehungen?

Beachten wir zunächst das Verbum λύειν (synoptisch negativer: καταλύειν): Es fordert zu einer nicht näher spezifizierten „Auflösung" auf, was zu einem solch massiven Objekt wie dem herodianischen Tempelgebäude eigentlich kaum passt. Der Gegenbegriff „aufrichten" ist im Griechischen ἐγερῶ, von ἐγείρειν, sonst ein stehender Ausdruck für das „Auferwecken" von Toten, insbesondere Jesu. Die Deutung auf die Person Jesu ist jedoch im VNT allenfalls als Doppelsinn angelegt. Denn zunächst wird ein Auditorium, welches das Judentum kennt, beim Hören einer derartigen Ankündigung an den Tempel der messianischen Zeit bzw. der Endzeit denken, wie ihn Hesekiel bereits schaute (Ez 40,1–47,12) und wie er in der *Tempelrolle* von Qumran konkrete Konturen gewann, groß wie nicht einmal der herodianische Bau sie erreichte. In diese Richtung ging nun die Erwartung, der ein vermutlicher Messias sich zu stellen hatte; denn des Herodes Bau entsprach ihr noch nicht, trotz all seiner Herrlichkeit. Vgl., als Prophetenwort aus der Anfangszeit des Zweiten Tempels, Hag 2,9 (ἀναστῆσαι τὸν ναὸν τοῦτον) und Sach 6,12 (οἰκοδομήσει τὸν οἶκον Κυρίου). In diesem Referenzrahmen dürfte sich die Kommunikation Jesu mit seiner Umgebung ursprünglich bewegt haben. Mit seinen christlichen Wiedergaben vom VNT an bekommen seine Worte einen *sensus plenior*.

2,20: Natürlich ist die Doppeldeutigkeit des eben Gesagten für Johannes der Anlass, ein informatives Missverständnis der Hörer Jesu zu konstatieren. Sie hören aus Jesu Antwort nur den wörtlichen, nicht den übertragenen Sinn heraus. Ein architektonisches Detail erfahren wir bei dieser Gelegenheit, nämlich die Bauzeit dieses zweiten oder richtiger schon dritten Tempels: 46 Jahre. Das kommt überein mit dem Baubeginn, wie ihn Jos., *Ant.* 15, 380 datiert: „18. Jahr des Herodes" (dessen Herrschaftsantritt, nach einem Mandat des römischen Senats v.J. 40 v.Chr., sich freilich über einige Jahre hinzog). Solches Eintragen von historischen Details, die auf konkreter Kenntnis beruhen, erweist den Evangelisten noch als Judäer. Er kennt noch den Stolz derjenigen, die beim Gold des Tempels schworen (wenn wir Mt 23,16 hierher ziehen dürfen), teilt aber die Distanz derer, die Gott dem Golde nicht näher sahen als anderen Dingen (vgl. Apg 17,29, dort als Kritik griechischer Religion).

Mit seinem Tempelneubau hatte Herodes messianische Ansprüche gestellt; er hatte erfüllt, was die Priesterschaft seit langem von der Regierung forderte, nämlich ein Gotteshaus nach den Ausmaßen (mindestens) des vorexilischen.[13] Jede Heilszeit verdient ihren Tempel. In *1Hen.* 90,28f bringt der „Herr der Schafe" ein neues Tempelgebäude zustande, „größer und höher als das erste".

---

[12] Siegert, „‚Zerstört diesen Tempel...!' Jesus als «Tempel» und die Passionsüberlieferungen", in: J. Hahn (Hg.)/Ch. Ronning (Mitarb.): *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung* (WUNT 147), 2002, 108–139 (dort noch ohne besondere Bezugnahme auf das VNT), bes. S. 117–119. Neuer, aber dt-joh. orientiert ist C. Umoh: „The Temple in the Fourth Gospel", in: Labahn u.a., *Israel und seine Heilstraditionen* 315–333.

[13] E. Nodet: „Jewish features in the ‚Slavonic' War of Josephus", in: J. Kalms (Hg.): *Internationales Josephus-Kolloquium Amsterdam 2000* (MJSt 10), 2001, 105–131, hier: 110–114.

Die Tempelzerstörung d.J. 586 v.Chr. (sie ist gemeint, aber vielleicht auch als Typos für kommendes) wird beschrieben als eine Umwandlung.

2,21 gibt jene Auflösung der Doppeldeutigkeit, die intelligentere Hörer bereits vorgenommen hätten und die der Senior selbst wohl auch seinem Auditorium überließ. Das Wort σῶμα „Leib“ ist im übrigen Joh nur dreimal (!) vorhanden, nämlich in § 93.9497, jeweils in der Bedeutung „Leichnam“. Darauf wäre hier ein Vorausverweis angebracht worden, dessen Sprache freilich eher paulinisch ist (Röm 12,4f) als johanneisch.

Inhaltlich ist die Bemerkung unseres Verses natürlich nicht falsch; denn was Jesus in seiner Person ablöst, ist nach originär-joh. Auffassung gerade nicht das jüdische Volk, Gottes „Weinstock“ (entthront erst in 15,1-10 bei § 71); sondern was abgelöst wird, ist der Jerusalemer Tempel.

2,22–25 Kommentar zum Tempelwort Jesu <bei § 12>

(22) Als er nun auferweckt wurde von den Toten, erinnerten sich seine Jünger, dass der das gesagt hatte, und glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesagt hatte. (23) Als er aber in Jerusalem war am Passa auf dem Fest, wurden viele gläubig an seinen Namen, die seine Zeichen sahen, die er tat. (24) Er selbst aber, Jesus, vertraute sich ihnen nicht an, da er alle kannte (25) und es nicht nötig hatte, dass jemand über den Menschen Zeugnis gäbe; er selbst nämlich pflegte zu erkennen, was in dem Menschen war.

2,22, mit dem Erinnerungs-Motiv an 2,17 (§ 11) anknüpfend, verweist zusätzlich auf die „drei Tage“ des Passionsgeschehens. Bleibt nur noch, den Aktanten zu präzisieren: Nicht Jesus hat sich auferweckt, sondern er „wurde auferweckt“ (ἠγέρθη, gemäß urchristlichem Bekenntnis; vgl. jedoch § 97f). Jesu Aktivität wird daraufhin das Auferwecken der Gläubigen sein: Joh 5,21 (§ 47: ζωοποιεῖν) (ferner dt-joh. 6,39f.44.54: ἀναστήσω).
Dies ist die Formulierung einer dt-joh. Theologie des Glaubens, und sie gibt uns mit dem Bezug auf die Synoptiker einen Hinweis, welche „Schrift“ gemeint sein müsste: Das *Jona*-Buch. Sie ersetzt die Augenzeugenschaft aus dem Leben Jesu, die im joh. Christentum nicht mehr gegeben ist, sondern ihrerseits Überlieferung wurde und Geschichte.

2,25 Jesu Menschenkenntnis ist uns vielfach bezeugt: Mk 2,5f; 12,14 mit Parallelen, usw. Sie ist geradezu die Ausübung einer Gotteseigenschaft; vgl. 1Sam 16,7 (woran Mk 12,14 anspielt); 2Chr 6,30 usw.

Auf allen drei Ebenen des Joh. ist das Tempelwort nicht Bestandteil des Prozesses Jesu (oder gar des Stephanus, wie Lukas das Tempelwort verwendet, Apg 6,14). Es deutet vielmehr an dieser frühen Stelle sein ganzes Leben. Johanneisch können wir sagen: Mit Jesus ist der Tempel überflüssig geworden; denn Jesus ist Offenbarer und Offenbarung, er ist Priester und Opfer zugleich.

Eine dt-joh. Fortführung dieser Überlegung findet sich in 11,48b (bei § 57).

Das Tempelwort und das „Zeichen des Jona"

Die Synoptiker bieten σημεῖον meist in einer anderen Verwendung als das Joh,[14] mit einer hier nun zu nennenden Ausnahme. Eine alte Überlieferung, Mk 8,11–13 parr., lässt Jesus ein „Zeichen" verweigern und ihn – im Weiterdenken – dann selbst ein „Zeichen" sein.

Zumindest das erste haben wir hier im joh. Tempelwort. Als Antwort auf eine Zeichenforderung ist das Tempelwort selbst im VNT schon ein Anti-Zeichen: Nicht Jesus wird es geben, sondern die Gegenseite; und es wird ein alles andere als wunderbares Geschehen sein, nämlich eine Exekution – das ist es nämlich, was im Bereich des Sichtbaren geschieht. Das „Wiederaufrichten" des zerstörten Tempels – auch im VNT lässt sich hiermit nur die Person Jesu assoziieren –, wird uns nicht als historisches Faktum im Sinne des Sichtbaren berichtet, sondern trägt den Charakter von Visionen. Also ist es kein Zeichen.

Demgegenüber ist Joh 2,18–22 sowohl im VNT wie auch in seiner erweiterten Fassung (zu der dann noch die Zeichenforderung von Joh 6,30 bei § 22 vergleichbar ist) das Pendant zu Mk 8,11–13, wo Jesus eine solche Forderung, von feindlich gesonnenen Pharisäern kommend, rundweg ablehnt.

Interessant ist nun der Weg dieser letzteren Perikope durch die synoptischen Evangelien. Unser Verständnis ist zumeist beherrscht von der kanonisch ersten, genealogisch jedoch jüngsten Fassung Mt 12,38–42, wo dieses Zeichen des Jona positiv gefasst wird, als das Wunder der Rettung aus dreitägigem Aufenthalt unter der Erdoberfläche. Das ist aber nur die wirkungsgeschichtlich – auch ikonographisch – dominant gewordene Endstufe. Voraus gingen mehrere negative Fassungen, jede von ihnen eine mehr oder weniger paradox formulierte Zeichenverweigerung:

- Mk 8,11–13, unterstützt von Justin, *Dial.* 107,1, lehnt die Forderung nach einem Zeichen rundweg ab, sogar mit einem formalen Schwur; Jesus verlässt die Szene.
- In Q 11,29 ist es die Menge, die ein Zeichen sehen will, und Jesus, in der dritten Person von ihr sprechend, lehnt es ab: „Diesem Geschlecht wird kein Zeichen gegeben werden als das Zeichen des Jona." – Was war das Zeichen des Jona? Als Bußprediger in Ninive hatte er keines dabei, sondern hat nur wenige Worte in die Stadt hineingerufen und ist seines Weges gegangen. In diesem Sinne ist ein „Zeichen des Jona" gerade kein Zeichen. So geht es v. a. hervor aus der Mt-Fassung, Mt 16,1.2a.4.
- In der Fortsetzung dieses Q-Worts, Q 11,30–32, wird nochmals das voraussetzungslose Interesse der „Königin des Südens" an Salomos Weisheit und die Buße der Niniviten als Beispiel gebracht, wie ein solches Nicht-Zeichen Wirkung haben kann und sollte.
- Erst in der Erweiterung Mt 12,40 wird auf das Seeabenteuer Jonas, also auf Jon 1,15–2,11, Bezug genommen. Bibelleser wissen, dass Jona auf ungewöhnlichem Wege an das Ziel seines Einsatzes kam. Für sie nun, die nicht die innertextlichen Adressaten des Bußrufs sind, ist auch die Rettung Jonas im Seetier

---

[14] Zum gemeinsamen semantischen und religionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. Rückblick, 4.1.0.

als Zeichen lesbar und wurde so rezipiert – für die Absicht nämlich und die Fähigkeit Gottes, Menschen vom Tode zu retten.

Das, was der Lieblingsjünger in 20,8 (§ 96) bereits erkannt hatte, bleibt dort auch zunächst ohne Konsequenzen (so der Folgevers) – historisch korrekt, ist doch der Lieblingsjünger eine nachträgliche Einfügung des Autors in seine Geschichte.
Es folgt nun eine Besinnung auf Jesus als Lehrer und auf die Art von Wahrheit, die er vertritt – im Joh I passenderweise an den Anfang seiner Lehrtätigkeit gesetzt und nicht erst in die Mitte.

7,14–18 Jesus lehrt am Tempel <§ 13>

(7,14) [a', i] Als das Fest schon an seiner Mitte angelangt war, stieg Jesus zum Heiligtum hinauf und lehrte. (15) Daraufhin wunderten sich die Judäer: Wie kennt dieser (die) Schriften, ohne gelernt zu haben? (16) Daraufhin antwortete ihnen Jesus und sprach: Meine Lehre ist nicht meine, sondern die dessen, der mich gesandt hat. (17) Wenn jemand seinen Willen tun will, wird er von meiner Lehre erkennen, ob sie aus Gott ist, oder ob ich von mir selbst aus rede. (18) Wer von sich selbst aus redet, sucht seine eigene Herrlichkeit; wer aber die Herrlichkeit dessen sucht, der ihn gesandt hat, der (spricht) wahr, und es ist in ihm kein Unrecht.

7,15 „ohne gelernt zu haben“: gleiche Verwunderung in Mk 1,22 parr.; 6,2 parr. In Ps 71(70),15 beteuert der Fromme: „Ich kenne keine Schreiberkünste.“[1] Das Motiv des nicht von Menschen unterrichteten Gottesgelehrten findet sich, mit gleicher Lokalisierung, jedoch verschiedenem zeitlichem Ansatz, in der lk. Legende vom 12-jährigen Jesus im Tempel (Lk 2,41–52). In beiden Fällen wird Jesus vorgestellt als einer, der in der Lage ist, im Namen Gottes zu sprechen, ohne erst zitieren zu müssen. Narrativ sagen das die „12 Jahre“, ein noch unmündiges Alter, wohingegen in der anderen Parallele, Josephus' *Vita* 9, der immerhin 14-jährige Josephus (später war das das Alter zum Talmudlernen) durch seine Bibelkenntnis auffällt (oder was immer τὸ φιλογράμματον dort heißen soll).
Hier besteht also ein Gegensatz zum Rabbinat (Odeberg 281; μὴ μεμαθηκώς = אין תלמיד). Nicht gelernt zu haben, wäre in den Augen der Rabbinen eine völlige Disqualifikation. – „Matthäus“, der weniger Enthusiast ist als der Senior und für den jüdische und christliche Gelehrsamkeit sich überlappen, steht für eine andere Art von Lehrer: Mt 13,52. Seine Position liegt irgendwo in der Mitte.
Das Substantiv διδαχή, von Jesus in seiner Antwort verwendet, gibt hier eine der Bedeutungen von *Tora* wieder; der Bezug auf Mose und den *Nomos* in 7,19 macht das ebenfalls klar. Anders als selbst die jüdischen Mystiker, ist Jesus kein Gelehrtenschüler. Wenn er ein jüdisches Vorbild hat – in der Agada der Rabbi-

---

[1] Variante: „…keine Verhandlungskünste“. – Weniger gewagt, aber immer noch frech ist der Anspruch des Dichters von Ps 119(118),100, durch Bewahren der Tora-Vorschriften weiser zu sein als Ältere. Das Verbum für „bewahren“ ist übrigens *n-ṣ-r*, wie in dem Namen „Nazareth“. Die Septuaginta setzt ἐκζητεῖν, was wiederum näher herankommt an ein Lieblingswort des Evangelisten, ζητεῖν „suchen“.

nen und vorher schon im hellenistisch-jüdischen Midrasch – dann ist es Isaak, der Autodidakt (so Philon, *Abr.* 52; *Somn.* 2, 10 usw.). Bei den Rabbinen galt vollends Jakob als ein solcher (Talmud, *K^{e}tubbot* 111a Ende), ein יודע מעצמו („der von sich aus weiß").[2] Doch besteht das außergewöhnliche „Wissen" dieser Patriarchen, sieht man die Quellen genauer an, auf einer Kenntnis der Tora, noch ehe es sie gab; das ist eine Art jüdischer Naturrechtsspekulation, von der Philon viel Gebrauch machte.

7,17 Entsprechend untechnisch, ungelernt und elementar ist das Wahrheitskriterium, das dieser Vers formuliert und das wohl in der ganzen Bibel einzig dasteht: Man versuche, nach der vorgestellten Wahrheit zu leben, und achte auf seine Erfahrungen. Dieser Satz ist über eine joh. Trias mit zwei anderen verbunden: Die Verben ποιεῖν und λαλεῖν begegnen im selben Satz nur hier, in 8,28 (§ 42) und 14,10 (§ 69), in jeweils ähnlicher Grundsätzlichkeit. Wie Jesu Tun sein Reden bestätigt und umgekehrt, so bestätigt das Tun dessen, was der Logos redet, sich selbst.

Das Kriterium der Wahrheit

Eine Aufforderung Jesu, seine Worte zu „tun", begegnet in diesem Evangelium in anderen Formulierungen noch öfters, ein nächstes Mal in 3,21 (§ 15). Dort steht es, als Schlusssatz der Perikope, erneut in der Funktion eines Wahrheitskriteriums, übrigens ganz in jüdischer Tradition. Es gehört zu der überlegten Disposition des Joh I, dass dieses Kriterium hier nicht erst im 7. von 21 Kapiteln (so Joh II), sondern gleich bei der ersten Konfrontation innerjüdischer Wahrheitsansprüche zur Sprache kommt. Negatives Gegenstück, zugleich Warnung vor dem Gericht, ist 12,47 f (§ 41). All dies ist – wie vieles im Joh I – eine leicht veränderte Tora-Theologie, wie die zu 7,15 genannten Parallelen erweisen.

Ein anderes Kriterium für religiöse Wahrheit als das hier angegebene dürfte auch außerhalb der biblisch-jüdischen Tradition kaum zu finden sein. Religiöse Wahrheit wird nur erkannt im Sich-Einlassen; deshalb zählt sie ja auch zu den „existenziellen" Wahrheiten mit all den praktischen Stärken und theoretischen Schwächen, die diese haben. Insbesondere ist es nicht möglich, mehrere Religionen gleichzeitig zu erproben; das ist das Unglaubhafte am Synkretismus (wohl zu unterscheiden von einer Religion als Synthese, wie z. B. dem hellenistischen Judentum oder dem Christentum).[3] Selbst nacheinander ist die Probe mehrerer Religionen etwas Unwahrscheinliches – es sei denn, man sei mit der vorherigen, insbesondere mit ihrem Kultpersonal, unzufrieden gewesen, was ein ehrliches Motiv wäre für einen Wechsel.

Ein bestimmtes Problem könnte damals aktuell gewesen sein – nicht unbedingt für Johannes, aber vielleicht in Rom. Der *Hebräerbrief* greift es auf, wenn er sich ab 6,4 ganz deutlich als eine Warnung vor Rückfall gibt: Rückfall wohin? Sollte

---

2 Auch Mystiker sollte am besten einer sein, der es „von selbst lernt": Mischna, *Ḥăgigā* 2,1.

3 Ein Kriterium für diese schwierige, aber nötige Begriffsunterscheidung ist der Satz vom (zu vermeidenden) Widerspruch: Synkretismen kleben Heterogenes zusammen. Beispiel ist hier schon manches am Joh II, etwa der kosmische Dualismus (wenn es einer ist) neben dem Bekenntnis zu dem einen Schöpfer im Prolog.

die Überschrift mit dem Wort „Hebräer" Judenchristen meinen[4] und sollte ein Gruß von „denen aus Italien" (Hebr 13,24) eine Empfehlung an ein italienisches – am ehesten ja wohl im Großraum Roms zu sehendes – Publikum sein, dem dieser Traktat[5] zugeschickt wird, so ist an ein Judenchristentum der Jahre nach 70 n.Chr. zu denken, wie es aus Enttäuschung über die judäischen Vorgänge zunächst reichlich eingeströmt sein mag in die christlichen Gemeinden, ehe man dann, gewissensgeplagt, teilweise wieder in die „toten Werke" (Hebr 6,1; 9,14)[6] bisheriger Tora-Observanz zurückkehrte.
Ähnlich mögen die Dinge in Ephesus gestanden haben. Dann sagt Johannes gerade den Christen: Im Bereich der Praxis, nicht in dem der Theorie, erweist sich die Wahrheit. Das freilich zeigt die Erfahrung bis heute: Ein Christentum, das nicht gelebt wird, ist ein lästiges Gerede.

7,18 „seine eigene Herrlichkeit": Die Logik dieses Verses setzt die joh. Definition von δόξα „Herrlichkeit" voraus, wonach die „Klarheit" oder „Deutlichkeit" der Selbstoffenbarung Gottes gemeint ist. Eine solche kann durch Selbstdarstellung menschlicher Personen nur verdunkelt werden. – Dass dem Begriff „wahr" als Gegenbegriff „Unrecht" entgegengesetzt wird, entspricht biblischem Denken, wonach Wahrheit nicht als theoretisch gesehen wird, sondern als handlungsleitend. Paulus und das Mt (sie vor allem) nennen sie „Gerechtigkeit", ein Wort, das wegen seiner damals ungeklärten und strittigen Tora-Implikationen vom Joh aber gemieden wird. Das „Tun der Wahrheit", an das Johannes denkt (3,21 § 15), ist einfach nur die Praxis der Liebe (s.d.).

7,19–24 „Euer Gesetz". Vom Unwert der Beschneidung [f, n] <bei § 13>

(7,19) Hat nicht Mose euch das Gesetz gegeben? *Doch* keiner von euch hält das Gesetz. Was sucht ihr mich zu töten? (20) Es antwortete die Menge: Du hast einen Dämon! Wer sucht dich zu töten? (21) Es antwortete Jesus und sprach zu ihnen: EIN Werk habe ich getan, und ihr staunt alle? (22) Dazu hat euch Mose die Beschneidung gegeben – nicht dass sie von Mose wäre, sondern von den Vätern –, und ihr beschneidet einen Menschen am Sabbat. (23) Wenn ein Mensch am Sabbat die Beschneidung empfängt, damit das Gesetz des Mose nicht gebrochen wird, zürnt ihr (dennoch) mir, der ich einen ganzen Menschen gesund gemacht habe am Sabbat? (24) Richtet nicht nach dem Augenschein, sondern RICHTET GERECHTES GERICHT!

7,19 Hart und plakativ ist im Joh II das Vorurteil „keiner von euch hält das Gesetz". Nicht einmal ein Bemühen wird anerkannt. Selbst Paulus war hier differenzierter (z.B. Röm 10), sah freilich in der Tora eine inhärente Unmöglichkeit (Röm 8,3), die ihre Schwäche sei: Keiner könne sie ohne Abstriche befolgen. Der damit verbundene Fluch (Gal 3,10.13 <

---

[4] Ihre Alternativbenennung als „die aus der Beschneidung" wäre an dieser Stelle weniger geeignet, jedenfalls weniger höflich. Einen spezifischeren Ausdruck für „Judenchristen" hatte die Antike nicht.

[5] Ein solcher ist er ja der Gattung nach. Nur der Schluss lässt Merkmale eines Briefes anklingen, wobei die Anknüpfung an paulinischer Mission in 13,23 – mindestens sie – sekundär sein dürfte.

[6] An letzterer Stelle ist auch ein Kontrast gegen Heidentum impliziert, aber eben nicht nur das. Wer weiß, wie „jüdisch" das römische Judentum damals war? Es machte auch Geschäfte mit dem Aberglauben, zumindest dem Aberglauben anderer (Juvenal, *Sat.* 6, 542-547).

Dtn 27,26, verschärft in der Septuaginta) hat ihm persönlich zu schaffen gemacht. Rabbinisches Judentum hingegen pflegt den Fluch durch den Inhalt des gesamten Kapitels auszubalancieren.

„von den Vätern": nach Gal 3,19 und Apg 7,53 kam das Gesetz immerhin „durch Engel". Oder sollen vielleicht die Erzväter (Abraham, Isaak, Jakob) als vormosaische Zeugen der Beschneidung gemeint sein (vgl. Gen 17,9–14)? Dann würde freilich Abraham als Vorbild und Typos der Christen (Röm 4,11 etc.) entfallen – und in der Tat, die Zutaten zu § 44 gehen in diese Richtung.

7,20 „Du hast einen Dämon": Der Verdacht von 8,52 (§ 44) und 10,20 (§ 50) wird hier, wenig motiviert, vorweggenommen. Siehe dort.

7,22 Die These, man könne das Gesetz in seiner Gänze sowieso nicht halten, ist schon von Paulus formuliert worden (Röm 8,3: das ἀδύνατον τοῦ Nόμου). War dort das Erfüllen nicht möglich „wegen des Fleisches", also menschlicher Schwachheit, so wird der Vorwurf hier scheinbar profilierter, in Wahrheit sehr viel flacher wiederholt: Das Mosegesetz selbst schreibe in einander widerstreitenden Geboten seinen eigenen Bruch vor; das Beschneidungsgebot durchbreche die Sabbatruhe. Kein Jude rabbinischer Oboedienz hat darin ein Problem gesehen;[7] vielmehr war das genaue Regeln der Prioritäten zwischen den Torageboten seit den Zeiten Hillels und Schammais ein hoch geachtetes religiöses Werk. Die Mischna ist voll von Beispielen (z. B. Traktat *Horājot)*, ebenso die exegetische Literatur der Rabbinen (z. B. *M^{e}chiltā'* zu Ex 12,15 zu der Frage, ob das Fest der Ungesäuerten Brote sieben Tage gehen soll oder nur sechs, wie an der Konkurrenzstelle Dtn 16,8 gesagt).[8]
Ein klassischer Fall solchen Kollidierens von Torageboten ist nun das Gebot der Beschneidung, sofern der 8. Lebenstag des Knaben auf den Sabbat fällt. Längst war entschieden, dass in diesem Fall die Beschneidung ein gottgefälliges Sabbatwerk sei, habe sie doch mit dem „Retten einer Seele" (im Bund) zu tun.[9] So *M^{e}chiltā'* Ex 31,14. Dort steht auch der Satz: „Euch ist der Sabbat überliefert; seid ihr da dem Sabbat überliefert?" (vgl. Mk 2,27 parr.).
Man könnte hieraus Sabbatheilungen rechtfertigen: Was einem einzigen Glied zuliebe getan wird (so spricht die *M^{e}chiltā'* a. a. O. von der Be-

---

[7] Die Kämpfe zwischen Essenern und Hauptstrom-Judentum um derlei Fragen (und um eine abgelehnte Kalenderreform) lagen schon lange zurück (3. Jh. v. Chr.); nicht einmal Josephus meldet etwas davon.

[8] Eine hübsche Anekdote im Babylonischen Talmud, *P^{e}sāḥim* 66a berichtet eine solche Entscheidungssituation, wie sie sich in Zeiten des Zweiten Tempels einst auftrat, als es Sabbat war und man vergessen hatte, die Werkzeuge zur Schlachtung der Passalämmer rechtzeitig in den Tempel zu tragen. Die Hohenpriester waren, wie so oft, ignorant; da kam das Volk auf die Idee, die Messer von den Schlachttieren selber tragen zu lassen. „Sind sie auch keine Propheten, so sind sie die Kinder von Propheten."

[9] In einem noch zu veröffentlichenden Vortrag (Brüssel 3.2.2006) hat Peter Tomson hierzu auf diese Stelle hingewiesen. Vgl. einstweilen Maier, „Schriftrezeption" 62 (Lit.).

schneidung), tut man umso mehr dem ganzen Menschen zuliebe. All dies aber *ignoriert* nun die Pseudogelehrsamkeit der Johannesschule und macht sich eine Beschneidungskritik zu eigen, wie wir sie eher im *EvThom.*, Logion 53, finden: Wenn Mose die Schöpfung für vollkommen hielte, hätte er nicht die Beschneidung vorschreiben dürfen. Spuren einer Diskussion, warum er Adam nicht gleich beschnitten geschaffen habe, werden sowohl aus dem Umfeld von Rabbi Akiba (Zeit Hadrians!) wie auch aus dem Umfeld von Hoschaja Rabba (Caesarea, 3. Jh.) nachgewiesen: *B^{e}erēšit Rabbā* 11,6 par.[10]

7,24 (Ende) ist ein Zitat aus Sach 7,9, mit entfernteren Parallelen anderwärts (s. Hübner, *Vetus Testamentum in Novo)*. Kontext bei Sacharja ist eine Kritik an Opfern und überhaupt an Riten, insbes. am Fasten.

8,1–11 Jesus und die Ehebrecherin <§ 14>

(8,1) [b'] Jesus aber begab sich auf den Ölberg. (2) Am Morgen aber stellte er sich wieder im Heiligtum ein, und das ganze Volk kam zu ihm, und er setzte sich und lehrte sie. (3) Es führten aber die Schreiber und die Pharisäer eine Frau (herbei), die im Ehebruch ertappt war, stellen sie (vor ihn) hin (4) und sprechen zu ihm: Lehrer, diese Frau ist ergriffen worden auf frischer Tat beim Ehebruch! (5) Im Gesetz aber hat uns Mose geboten, solche zu STEINIGEN. Was sagst nun du? (6b)[1] Jesus aber bückte sich nieder und zeichnete mit dem Finger in die Erde.
(7) Als sie jedoch dabei blieben, ihn zu befragen, richtete er sich auf und sprach zu ihnen: Wer unter euch sündlos ist, werfe als erster auf sie einen Stein. (8) Und er bückte sich erneut nieder und zeichnete in die Erde.
(9) Sie aber, als sie das gehört hatten, gingen hinaus einer nach dem anderen, von den Ältesten angefangen, und er wurde allein übrig gelassen und die Frau, (vor ihn) hingestellt. (10) Sich aufrichtend, sprach Jesus zu ihr: Frau, wo sind sie? Hat keiner dich verurteilt? (11) Sie sprach: Keiner, Herr. Da sprach Jesus: Auch ich verurteile dich nicht. Geh, und von nun an sündige nicht mehr!

Die literarkritische Rehabilitierung dieser malträtierten Perikope, *fragmentum incertae sedis* oder auch *pericopa adulterae* genannt, findet sich oben in der Einleitung, 3.3. Ihre heute übliche Einfügung als Joh 8,1 ff (mit 7,53 als Übergang *ad hoc)* ist weder Eusebius noch der saïdischen Übersetzung bekannt. Älteste Bezeugung für den Text an dieser Stelle ist die Vetus Latina. Sprachlich steht der Anerkennung dieses Textes nach dem Ausscheiden eines Flickverses, der erst bei der Einfügung nötig wurde (7,53), und nach dem Ausscheiden des nur teilweise bezeugten V. 6a nichts entgegen. Etwaige inhaltliche Einwände gegen die joh. Verfasserschaft bestehen nur auf den ersten Blick. Wenn wir uns von dem synoptischen Vorurteil gegen die Pharisäer in V. 6a freimachen (< Mk 8,11 parr. etc.), ist das Bild, das von den Pharisäern hier entsteht, nicht mehr jene Polemik

---

[10] Hierzu W. BACHER: *Die Agada der Tannaiten*, Bd. 1, 1905, 292 f.

[1] V. 6a, der in einem Teil der Bezeugung fehlt, kann entfallen ebenso wie schon der Flickvers 7,53: Dessen Fehlen in der saïdischen Bibel hätte im NT (Aland) vermerkt werden sollen.

der Synoptiker, in die das Joh II dann seinerseits wieder einstimmt,[2] sondern ist durchaus differenziert und glaubwürdig. Die Gültigkeit der Tora auch im Privatleben der Israeliten war nun einmal ihr erklärtes Hauptanliegen. Die Gesprächsanknüpfung des Nikodemus in V. 3 signalisiert also ein echtes Interesse. Ähnlich verhielten sie sich schon zum Täufer in 1,24f (§ 3).
Die Rede vom „Gesetz“ (V. 5) ist inklusiv gemeint, von einem Wir gefolgt, das für Nikodemus wie für Jesus gültig ist. Dies ist das diametrale Gegenteil von „euer Gesetz“ im Mund des Pilatus und in gewissen Jesusworten des Joh II. Die Formel „unser Gesetz“ reicht im Joh I bis 19,7 (§ 85): „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muss er sterben“ - eines der joh. Paradoxe des göttlichen Heilsplans, woraus erst in späterer Lektüre ein Vorwurf an die Juden wurde.
Was nun das Bild Jesu betrifft, des Souveränen, der ihm entgegengebrachte Verdachte mit einer eleganten Retourkutsche zum Schweigen zu bringen zu bringen weiß, so ist diese Perikope so johanneisch wie nur irgendeine. Ihr Platz am Ende von Kap. 2 wird ihr zugewiesen durch Frieder Lötzsch:[3] Sowohl die Anknüpfung beim Tempelwort empfiehlt diese Stelle, als auch, nach unten hin, das Geschichtenpaar, das sich nunmehr mit der Perikope von Nikodemus, dem Pharisäer, in 3,1ff (§ 15) ergibt.
So werden uns die Pharisäer im Joh I, historisch durchaus zutreffend, vorgestellt in ihrer selbst gewählten Rolle als Pädagogen des Gesetzesgehorsams gegenüber der Laienbevölkerung. Für sie sind die § 14 und 15 ebenso charakteristisch, wie die Perikope von der Vertreibung der Händler es für die „Judäer“ des joh. Entwurfes war. Der Kern der letzteren war zu Jesu Zeit die Familie des Ḥanan.
Für Jesus aber wird sich nunmehr als charakteristisch erweisen, dass er Fragen des Ritus oder der Legalität zurückspiegelt bei gleichzeitiger Verlagerung auf die Ebene des Ethos und der Selbstkritik: Vgl. seine Auflösung z.T. ähnlich gelagerter Aporien in Mk 12,17.26 parr. Was ihn kompromittieren sollte, dient dem Erweis seiner Souveränität als Verkünder des Willens Gottes, oder anders gesagt: seiner Vollmacht als Bote dessen, was in Gottes Augen gut ist.

8,2 „Er setzte sich und lehrte sie“: Anders als in 10,26, wo Jesus die „Säulenhalle Salomos“ benutzt (wo er sicher hätte stehen müssen), wird er hier sitzend vorgestellt (wichtig für die Erreichbarkeit der Erde für seinen Finger), womit eine gepflasterte Lokalität ausscheidet, aber auch ein allzu großes Publikum. Wir müssen ihn uns im kleinen Kreis vorstellen, wie er Fragen beantwortet.

8,5 „solche zu steinigen“: Die Konstruktion ist im Griechischen ein Passiv („dass solche gesteinigt werden“), lässt also gerade die Frage offen, wer das Gebot ausführen soll. Ähnlich indirekt fragt Nikodemus in 3,2 (§ 15) nach dem Ausführenden einer Tätigkeit, deren Legalität ihm nicht klar ist. - Das Wort für „steinigen“ ist hier, wie überall im Joh nach besserer Bezeugung, λιθάζειν. Das übrige Neue Testament sowie ein Teil der Textzeugen des Joh bevorzugen das Septuagintawort[4] λιθοβολεῖν. Solche Kleinigkeiten bestätigen die Eigenständigkeit, auch die Geschlossenheit, der joh. Überlieferung.

---

2 Z.B. in 9,13ff bei § 37, einem vergröbernden Echo zu unserer Stelle.
3 „Hellenistische Bezüge“ 209f.214.
4 Ausnahmen bestätigen die Regel: Einmal in der LXX steht auch λιθάζειν: 2Kgr 16,6.13, so wie

Die Steinigungsstrafe

Um diese Perikope zu verstehen, braucht man eine gewisse Kenntnis des Mosegesetzes und seiner damaligen Anwendung bzw. Nichtanwendung (diese Komplikation mag ein Grund gewesen sein, warum sie im Joh II dann doch unberücksichtigt blieb). Steinigung ist in der Tora vorgeschrieben für fünf Typen schwerer Vergehen:

- Gotteslästerung (Lev 24,15–17);
- Götzendienst (Dtn 13; 17,2–7; Lev 20,2);
- Verführung zum Götzendienst (Dtn 13,7–12);
- Renitenz gegenüber den Eltern (Dtn 21,18–21) und schließlich
- Unzucht und Ehebruch (Dtn 22,20–24).[5]

Als Zweck der Steinigung wird in Dtn 22,21 f (auch schon Dtn 13,6 und 17,7) angegeben, es sei „das/der Böse sei aus Israel zu vertilgen". Die Septuaginta formuliert es jedes Mal maskulinisch (τὸν πονηρόν), also personbezogen; so zitiert es auch Paulus in 1Kor 5,13. Der damit zu schützende Wert jedoch ist überpersönlich; es ist Israels Reinheit, so wie Pinhas, „der Eiferer", sie in Num 25,6–9 zu wahren weiß. Sie wird uns als Passa-Thema wieder begegnen.
Die Praxis der Steinigungen war jedoch seit Jahrhunderten schon selten geworden[6] und scheint sich – nach den neutestamentlichen Vorfällen um Stephanus (Apg 7,59 und Kontext) und Paulus im Tempel (Apg 21,31 mit Kontext) – auf den blutigen Abbruch dessen beschränkt zu haben, was man für offene Gotteslästerung hielt. Auch Paulus hat in der jüdischen Diaspora dergleichen erlebt: 2Kor 11,25, laut Apg 14,19 eine Strafe von Seiten der Juden aus Antiochien in Pisidien und aus Ikonium.
Die Tücke der Frage, die Jesus hier gestellt wird, geht darauf hinaus, wissen zu wollen, ob er, dem Mosetext gemäß, eine Steinigung fordert – das hätte ihn jenem Rigorismus zugeordnet, der sonst nur von den Zeloten und ähnlichen Radikalen, andrerseits aber auch von den Sadduzäern bekannt ist (die Extreme berühren sich!)[7] – oder ob er sich dagegenstellt, was sofort die zweite Frage nach sich ziehen würde, warum er sich dann nicht der Halacha der Pharisäer anschließt. Längst hatte ja das vorrabbinische mündliche Recht der Pharisäer, insbesondere das der Hilleliten, die Todesstrafen ausgesetzt mit Hilfe unerfüllbarer Zusatzbedingungen (kodifiziert in der Mischna, *Sanhedrin* 4–11).[8]

---

auch das Profangriechisch eines Plutarch einmal umgekehrt λιθοβολεῖν sagen kann (*Platonicae quaestiones* 1011 E), in einer rein grammatischen Bemerkung, welche die Wortbildung rechtfertigt.

[5] Parallelen innerhalb der Tora sind leicht aufzufinden und in ihre Ursprungskontexte zurückzuversetzen bei Lasserre, *Lois*, hier im Verfolgen der zweiten Kolumne (für das Heiligkeitsgesetz, Lev 17–26) und der dritten (für das DtrG). Vgl. weiter Maier, „Schriftrezeption" 63.

[6] Wenn Josephus, *C.Ap.* 2, 201 behauptet, für Ehebrecher sei die Todesstrafe unausweichlich gewesen und überhaupt sich der hohen Zahl von Kapitalstrafdrohungen im Mosegesetz rühmt, dann schreibt er einen alexandrinischen Text ab, der viel mit Apologetik und nichts mit halachischer Praxis zu tun hat. Hierzu P. Tomson: „Les systèmes de halakha du Contre Apion et des Antiquités", in: F. Siegert/J. Kalms: *Internationales Josephus-Kolloquium Paris 2001* (MJSt 12), 2002, 189–220.

[7] Vgl. unten zu Joh 18,31 (§ 82).

[8] Eine Gegenprobe hierzu liefert die aramäische *Fastenrolle*, unten zu 18,3 (§ 82) zitiert, die für die Zeit des Unabhängigkeitskampfes gegen Rom auch die Rückkehr zum „Töten der Bösewichter" meldet.

Die analoge Debatte in Mt 5,17–48 ist aufschlussreich: Dort will Jesus jeden Anschein vermeiden, er erleichtere das Mosegesetz; vielmehr erschwert er es durch Bedingungen, die auf den einzelnen Israeliten zurückfallen und zu keiner Beurteilung oder gar Exekution eines Nächsten Anlass geben. Aus einem Recht, das anderen aufgezwungen werden kann, macht er eine Pflicht zur Selbstkontrolle. In diesem Zusammenhang schränkt er sogar die Freiheit eines Mannes, sich von seiner Frau zu scheiden, spürbar ein (V. 31 f). – Als dann in einer anderen Perikope Pharisäer kommen, um ihn diesbezüglich genau, d.h. praxisbezogen, zu befragen (Mk 10,2–12 ‖ Mt 19,3–9), entsteht ein Widerstreit zwischen der von Jesus zitierten grundsätzlichen Bestimmung der Ehe (Gen 2,24) und der mosaischen Ausnahmeregel des Scheidebriefs (Dtn 24,1). Dies war ein typischer Fall für *midrāš* im Sinne eines Ausgleichs sich widerstrebender Bibelstellen. Jesus relativiert denn auch die zweite, indem er für Dtn 21 ein Motiv angibt (das haben viele Toragebote nicht an sich und erhalten es auch nicht in den Diskussionen der Gesetzeslehrer), ein ziemlich niederes Motiv sogar: Nachgiebigkeit des Mose gegenüber „eurer" Hartherzigkeit. Das ist schon fast eine Disqualifizierung der Frager – wie hier bei Johannes. Anschließend gibt der mt. Jesus eine halachische Regel (Mk 10,11 ‖ Mt 19,9): Nur Ehebruch der Frau rechtfertigt den Mann zur Ausstellung eines Scheidebriefs.[9] Selbst seine Jünger finden das in Mt 19,10 (S) zu hart. Doch ist es immerhin eine mögliche jüdische Position; Mt befindet sich innerhalb der Debatte.
Hier nun aber, im Joh, ist die Frage verfänglicher gestellt.[10] Der Fall ist bereits eingetreten, die *quaestio facti* geklärt (zumal die Frau nicht widerspricht), und Gesetzeshüter erheben die Frage: Wie hat man als Unbeteiligter, jedoch als Mitisraelit, mit diesem Fall zu verfahren – von dem doch Mose sagte, er sei eine Befleckung Israels, die ausgemerzt werden müsste? – Was auch immer Jesus jetzt empfehlen wird, ob die Praxis der Steinigung oder die übliche Untätigkeit, es wird ihn kompromittieren, zumal nach dem eben erst (§ 11–13) erhobenen Anspruch, selbst ein Lehrer in Israel zu sein. Eine Aussetzung der Steinigungsstrafe musste, um nicht einfach nur Ignorierung der Mose-Tora zu sein, wenigstens durch die „Überlieferungen der Väter" oder „der Älteren" (also die sich bildende Halacha) gerechtfertigt werden. Tut Jesus dies nicht, muss er die Frage gewärtigen, welche Autorität neben den genannten er aufzubieten vermag.
Demgegenüber weiß er nun aber die Frage auf die Frager zurückzuspiegeln, in echt sokratischer Weise und zugleich in einer Steigerung des in Mk 10 par. Gesagten: „Wer unter euch sündlos ist … " (V. 7). Das hebt die Debatte auf ein anderes Niveau. Wer Reinheit in Israel herstellen will, muss selbst rein sein – von jeglicher Sünde. Es genügt nicht, sich in diesem Fall überlegen zu wissen.
Was jedoch die Reinheit Israels betrifft, so wird der joh. Jesus eine ganz andere Art anbieten, sie herzustellen. Sie beginnt bei den Jüngern durch sein Wort (*logos*): 13,10 (§ 63; dazu 15,3 bei § 71).[11] Dieses ist deren „Heiligung" für das bevorstehende Passa. Vgl. 17,17–19 (§ 75).

---

[9] Mk 10,12 macht diese Regelung symmetrisch für den Mann wie die Frau (gemäß Dtn 22,24), was Mt dann wieder im Sinne (rabbinisch-) jüdischen Rechts rückkorrigiert. Auch im damaligen römischen Recht hatte bei Ehebruch nur die Frau etwas zu befürchten (Nörr, *Rechtskritik* 72 b.77 b).

[10] Insofern hat die Glosse des V. 6a *sachlich* recht.

[11] Synoptische Vorstufe zu diesen Gesprächen, traditionsgeschichtlich gesehen, sind die Gesprä-

8,6 „... zeichnete mit dem Finger in die Erde": Sehr eigentümlich ist dieses γράφειν (man übersetzt am besten im Grundsinn: „zeichnen, Linien ziehen") Jesu, seine stille Antwort an diejenigen, die seine Autorität testen wollen. Zunächst hebt diese schweigende Geste die Spannung, und sie wirkt wie Ruhe und Unbeteiligtsein. Sie hat aber auch eine mögliche Symbolik in sich, die selbst Judäern des Mutterlandes, wenn sie denn einige Bildung hatten, bewusst gewesen sein kann. Vollends wenn wir bereit sind, den Text einem so gebildeten Großstädter wie dem Senior Johannes in Ephesus zuzuschreiben, wird uns ein Stück griechischen Bildungsgutes – zusätzlich zu dem bisher skizzierten, jüdischen Insider-Wissen – zur Hilfe kommen. Frieder Lötzsch findet:[12]

„Das entspricht der berühmten Geste des (...) Mathematikers Archimedes (287–212 v.Chr.), der die Gewohnheit hatte, seine mathematischen Gedanken im Sand zu fixieren. Zwei Imperative seiner berühmten Forschungen sind auf solche Weise bekannt geworden. Einmal handelt es sich (bei schwieriger Überlieferungslage) um das (...) ‚Gib mir einen Punkt außerhalb der Erde, und ich werde die Erde bewegen', zum anderen im Zusammenhang mit seiner Ermordung bei der Erstürmung von Syrakus durch die Römer, wo es Marcellus nicht gelang, ihn zu schützen, um die Mitteilung, dass er im Angesicht des Todes dem römischen Eindringling sein *Noli turbare circulos meos* (Kreise im Sand) entgegenrief."

Bei jener Gelegenheit soll er seine letzten Worte geäußert haben (lateinisch so überliefert) – wobei „Kreise" dasjenige gewesen sein dürfte, was er da in die Erde gezeichnet hatte.
Dass Johannes, der Ephesier, sich diese Anspielung leistete, wird wahrscheinlicher bei einem erneuten Blick auf 1,41.45 (§ 7 VNT), das betonte εὑρήκαμεν, „wir haben den Messias gefunden", das dort anstelle synoptischer Nachfolge-Appelle steht. Im Kontext kommt das Verbum noch zweimal vor. Das mag, als vorjoh. Anregung, dem Senior eine Gedankenbrücke geworden sein zu jenem Genie, das bei Anlass einer beglückenden Entdeckung sein eigenes *heurēka* ausrief. – Sollte also diese Parallele zutreffen, so ist jener, der die Erde bewegen wollte, der Typos geworden für jenen, der die Welt bewegte.

8,7 „sündlos": Zu diesem im Neuen Testament nur hier begegnenden Wort s.o. Einleitung, 9.3.3. Es ist ein *hapax legomenon*,[13] aber im Kontext wohlbegründet, und entspricht dem im Ganzen doch recht gewählten Wortschatz des Johannes.

„... werfe als erster": Dies war die Regel laut Dtn 13,10; 17,7. Waren die zwei Zeugen (die Mindestzahl) vorhanden, so hatten diese auch als erste das mosaische Urteil zu vollstrecken. – Jesu Art zu „richten", das sei im Vorgriff erwähnt, ist völlig anders: § 41. Hat er hier, in § 14, die Frage auf durch Rückspiegelung an die Frager behoben, so wird er in § 40f die überlieferten Gerichtsvorstellungen (s.d.) aufheben und jeden selbst sich sein Gericht sprechen lassen.

---

che nur mit seinen Jüngern, die den oben zitierten Passagen jeweils folgen: Mk 10,10–12 und, davon verschieden, Mt 19,10–12.

[12] „Hellenistische Bezüge" 209f = ders., *Philosophie* 24.

[13] Auch das Verbum ἀφιέναι i.S.v. „erlassen" (von Sünden) ist ein *hapax* in 20,23 (§ 98), auf das wir trotzdem nicht verzichten.

8,11 „sündige nicht mehr!" Dieser Rat stimmt wörtlich mit dem Schlusssatz des 6. „Zeichens" überein (5,14 § 46 VNT; s.d.) und ist darum wohl von Johannes aus jener Stelle herausverdoppelt. In unserem Fall ist nicht, wie dort, ein Seitenblick auf die Situation des Evangelisten zu vermuten, sondern eher theologische Grundsätzlichkeit. Gewisse Sünden wie z.B. Ehebruch sind mit menschlichen Kräften durchaus vermeidbar. Hierzu braucht man sich nicht auf die nachmalige Diskussion zwischen Augustin und Pelagius einzulassen. Das umso weniger, als der Maßstab der Bewertung für Johannes nicht das (Mose-)Gesetz ist. Ein „Sündigen" oder „Verfehlen" (ἁμαρτάνειν) richtet sich in unserer Perikope gegen die menschliche Gesellschaftsordnung, welche auch immer es sei.

3,1–10.13–21 Gespräch mit dem Pharisäer Nikodemus <§ 15>

(3,1) [a'] Es war aber ein Mensch aus den Pharisäern, mit Namen Nikodemus, ein Herrscher der Judäer. (2) Der kam zu ihm bei Nacht und sprach zu ihm: Rabbi, wir wissen, dass du von Gott gekommen bist als Lehrer, denn keiner kann diese Zeichen tun, die du tust, außer wenn Gott mit ihm ist. (3) Es antwortete Jesus und sprach zu ihm: Amen, amen, ich sage dir, wenn nicht jemand von oben/von neuem geboren wird, kann er das Königreich Gottes nicht erleben.
(4) Spricht zu ihm Nikodemus: Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er ein Greis ist? Kann er etwa in den Leib seiner Mutter ein zweites Mal eingehen und geboren werden? (5) Es antwortete Jesus: Amen, amen, ich sage dir: Wenn jemand nicht geboren wird aus Wasser und Geist, kann er nicht eingehen in das Königreich Gottes. (6) Was aus Fleisch geboren ist, ist Fleisch, und was aus Geist geboren ist, ist Geist. (7) Wundere dich nicht, dass ich zu dir sagte: Ihr müsst erneut geboren werden! (8) Der Geist weht, wo er will, und sein Geräusch hörst du; doch du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht: So ist jeder, der aus dem Geist geboren ist.
(9) Es antwortete Nikodemus und sprach zu ihm: Wie kann das geschehen? (10) Es antwortete Jesus und sprach zu ihm: Du bist der Lehrer Israels und weißt das nicht?

> **(11) [n, o] Amen, amen, ich sage dir: Was wir wissen, sagen wir, und was wir gesehen haben, bezeugen wir, und ihr nehmt unser Zeugnis nicht an. (12) Wenn ich euch das Irdische sagte, *dann* glaubt ihr nicht; wie werdet ihr, wenn ich euch das Himmlische sage, glauben? (13) Und ...**

(13) Niemand ist in den Himmel aufgestiegen außer dem, der aus dem Himmel herabstieg, dem MENSCHENSOHN. (14) Und wie Mose die SCHLANGE in der Wüste erhöhte, so muss der MENSCHENSOHN ERHÖHT WERDEN, (15) damit jeder Glaubende in ihm (das) ewige Leben hat. (16) Denn so hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einziggeborenen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern (das) ewige Leben hat. (17) Denn nicht hat Gott seinen Sohn in die Welt gesendet, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde. (18a) Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer jedoch nicht glaubt, ist schon gerichtet,

> **(18b) [v] denn er hat nicht an den Namen des einziggeborenen Sohnes Gottes geglaubt.**

(19) Das aber ist das Gericht, dass das Licht in die Welt kam; *doch* liebten die Menschen mehr das Dunkel als das Licht; denn übel waren ihre Werke. (20) Denn jeder, der Böses tut, hasst (auch) das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Werke nicht überprüft werden.

(21) Wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit seine Werke offenbar werden, dass sie in Gott gewirkt sind.

(22) [k] Danach kam Jesus mit seinen Jüngern ins judäische Land, und dort hielt er sich auf mit ihnen und taufte.

Stimmig und verständlich ist der folgende Dialog nur in der hier vorgeschlagenen Verschlankung und Konzentration, die noch wahrscheinlicher wird, wenn wir das synoptische Vorbild beachten. Haben wir erst den Zielsatz richtig bestimmt (V. 21), so fällt eine Ähnlichkeit auf:

Nikodemus und der Reiche Jüngling

Diese Perikope ist eine freie Verarbeitung der Frage des Reichen Jünglings, Mk 10,17–22 parr. Seine Bezeichnung als „Herrscher" (ἄρχων) ist genommen aus der Lk-Parallele (Lk 18,18). Dessen Frage ist:[1] „Was muss ich tun, um das ewige Leben (ζωὴν αἰώνιον) zu erben?" Diese Frage, die Nikodemus zwar nicht ausdrücklich stellt, die Jesus ihm aber vom Gesicht abliest, gibt das Thema vor, wie es in V. 16 dann auch genannt wird: ζωὴ αἰώνιος. Und noch ein Stichwort ist gemeinsam: In dem, was Nikodemus zur Gesprächsanknüpfung sagt, kommt das Verbum ποιεῖν „tun" vor, zunächst noch auf Jesus bezogen. Gemeinsam ist ferner das Motiv des Reichtums, bei Johannes in der hohen Position des Nikodemus implizit, darüber hinaus durch externe Nachrichten zu bestätigen. Im Text ist es aber nicht problematisiert, und der Zielsatz (V. 21) wird allgemeiner gehalten sein, unter nochmaliger Aufnahme des Stichworts ποιεῖν. Vergleichbar ist hier der Perikopenschluss Lk 10,28 (die Pharisäerfrage), wobei die – ausführlichere – Parallele Mk 12,34 alternativ zu ποιεῖν und ζῆν (so Lk) vom „Reich Gottes" redet. Vergleichbar ist nicht zuletzt Lk 17,20f (Q? – Parallelen, auch außerkanonisch, bei Kloppenburg z. St., S. 188f).
Die Antwort des Jesu auf des Nikodemus nur halb gestellte Frage entwickelt diese zunächst zurück zu jener Reich-Gottes-Erwartung, wie sie damals eben Sache des Pharisaismus war. Johannes hat davon eine durchaus richtige Kenntnis (s. u. zu 3,3). Sein Pharisäer-Bild ist bei alledem, wie auch in den anderen Evangelien, nicht nur von historischer Kenntnis bestimmt, sondern auch von Gegenwartsinteressen: Das zur Kirche gleichzeitige Judentum soll sich darin abbilden, insbesondere seine intellektuelle Führungsschicht, wie sie sich damals im Rabbinat strukturierte. Lukas hatte sie noch geschont, bei aller Kritik ihres zu engen Horizontes,[2] und hatte allein in seinem Sondergut Jesus dreimal bei Pharisäern zu

---

[1] Die Synopsen können das nicht bieten, denn die Geschichte ist „umerzählt". Dieser Umstand fiel deswegen nicht auf, weil die synoptische Pointe fehlt, die Aufforderung nämlich an diesen jungen Mann, seinen Reichtum zu verschenken. Warum sie fehlt, das kann hier vermutet werden: Für Johannes, der in seiner „kleinen Herberge" (s. Einleitung, 5.4.4) allem Anschein nach eine Art von Urkommunismus lebte, bestand das Problem der Reichtümer nicht in der gleichen Form wie für Lukas, den Griechen, oder Markus, den Römer.

[2] Es ist nicht ausgeschlossen, dass die frühen Rabbinen aus Vorhaltungen der bei Lk dokumentierten Art gelernt haben. Die Mischna ist ein sehr soziales Gesetzbuch geworden.

Gast sein lassen (Lk 7,36–50 S; 11,37f S; 14,1–24 S). Sein Evangelium wendet sich an bürgerliche Eliten. „Matthäus" macht sie zum Hauptziel seiner Polemik (insbes. in Mt 23), wobei lediglich die Schriftgelehrten noch etwas geschont werden, ja bis in Märtyrerrolle aufrücken können (Mt 23,34 Lk); er ist ja selber einer der ihren (Mt 13,52). Für Johannes verkörpern die Pharisäer ein toratreues, zugleich wissbegieriges und nach Gott fragendes Judentum, allerdings auch eines, das bereits in seinen Meinungen festgelegt ist (§ 38f, § 42).
Ab V. 13 unserer Perikope gibt Jesus gibt sich als die Antwort in Person zu erkennen, auch dies zunächst in traditioneller Sprache: Er präsentiert sich als der erwartete Menschensohn. Womit schon einmal klar wird: Nicht messianische Erwartungen i.e.S., sondern Menschensohnerwartungen ist er bereit zu erfüllen. *Er* ist auf einzigartige Weise zur Welt gekommen, und er ist bereit, derlei Geburten anzubieten. Nur: Eine Verzögerung wird nötig werden bis nach Ostern. Daher – und nicht wegen „schlechter Taten" des Nikodemus oder was Joh II sonst alles hineinbringt – geht dieser Dialog offen aus, ohne eine Reaktion des Nikodemus. Diese ist verschoben auf die § 30 und 94, die mit unserem § 15 zusammen eine typisch-joh. Trias ergeben.
Ein weiteres Motiv ist aus der synoptischen Vorlage entnommen, aber verwandelt: das *adynaton* des Kamels, das durch ein Nadelöhr gehen soll (Mk 10,25 parr.). Hier wird es zu der Forderung einer physisch nicht möglichen Geburt.
Doch um auch nach vorne zu blicken: Martyn, *History* 88.112–114 gibt zu bedenken, dass unsere Perikope auch im Hinblick auf die Gegenwart des Evangelisten formuliert sein könnte. Denn, um schon auf V. 3 vorzugreifen: Dieser Ratsherr spricht Griechisch! Das Wortspiel mit ἄνωθεν würde im Aramäischen nicht funktionieren. Damit richtet sich der Blick weniger auf Jerusalem als auf die Diaspora. Ratsherren gab es in jeder hellenistischen Stadt, darunter auch Gottesfürchtige.[3] Schutz von ihnen zu erhalten, auch wenn sie, ihrer gesellschaftlichen Bindungen wegen, weder Juden werden wollten noch jetzt gar Christen, das konnte sehr wichtig sein und anstrebenswert – jedenfalls nach Auffassung des Evangelisten. Erst seine Schule ging ins innere Exil.

3,1 „Nikodemus": Personen mit Namen Nikodemus („Besieger des Volkes", oder vielleicht: „Besieger mit Hilfe des Volkes"?) in der judäischen Oberschicht nennen Bill. und Schlatter z.St.; zu seinem Namen passt hier die Angabe, Nikodemus sei ein Prominenter, ein Machtträger (ἄρχων) unter den Judäern gewesen. Der rabbinischen Literatur ist ein *Naqdēmon ben Gorjon* bekannt, von dessen unermesslichem Reichtum, aber auch der Verarmung der Familie durch den Jüdischen Krieg, viel erzählt wird (Bill. II 412–417).[4] Er ist aber nicht in der Funktion bekannt, auf die er hier angesprochen wird: der des „Lehrers in Israel"; mit dieser ehrt ihn nur unser Text. Seinen Reichtum finden wir vorausgesetzt in § 94. Er dürfte das historische Vorbild unseres Textes sein, dem Senior vielleicht sogar noch aus seiner Jugendzeit bekannt: Ihm setzt er hier ein literarisches Denkmal

---

[3] Belegt im 3./4. Jh. durch die Synagogeninschrift von Aphrodisias: Ameling, *Inscriptiones Judaicae Orientis* II, Nr. 14, Kol. B, Z. 34–38 (Text: S. 74; Kommentar: S. 106f; Abbildung: S. 565).

[4] Auf christlicher Seite ist später ein *Evangelium des Nikodemus* zu seinen Ehren erfunden worden, in das aber kein Wissen um seine Person mehr eingegangen ist. In Kap. 16 imitiert es in geradezu rührender Weise eine rabbinische Debatte.

und stellt darin sein Verhältnis zum Pharisaismus bzw. Rabbinat als ein offenes dar.

„ein Herrscher der Judäer": So wörtlich, was immerhin seinen Namen übersetzt. In § 29f begegnet er uns in Beratungen zwischen Hohenpriestern und Pharisäern, was für einen hochgestellten Pharisäer nicht unwahrscheinlich ist: Seit Alexandra/Schelamzion, einer Königin aus der Reihe der Hasmonäer, waren auch Pharisäer an der politischen Macht beteiligt: Josephus, *Bell.* 1, 110–112; *Ant.* 13, 408–410. Seither waren die Pharisäer mitbeteiligt an dem patriarchalisch oder, wie Josephus sagt, theokratisch geprägten Jerusalemer Gemeinwesen – das keine Polis war mit Verfassung, verbrieften Rechten, Wahlen und konkreten politischen Ämtern. Über diese Person also kommt Jesus in Berührung mit der Macht.
Nikodemus ist einer der sympathischeren Vertreter der judäischen Oberschicht, von der wir zu 1,19 (§ 3) schon sprachen; denn er hat noch Fragen an Jesus und zeigt sich aufgeschlossen. Andere, die dem eigentlichen Geburtsadel der Priester mit den Gewohnheitsrechten der Hohenpriester angehörten, begegnen in keinem Evangelium Jesus mit irgendwelchem Interesse.
Jesu Gegner im Joh sind nicht so sehr die Pharisäer – das wäre die mt. Sicht, gegen Rabbinen gerichtet – als vielmehr die Hohenpriester; s.u. zu 7,12f (§ 19). Hier jedoch ist das historisch korrekte Pharisäer-Bild des Joh I zu würdigen: Nikodemus ist an Jesus interessiert, kommt freilich nicht hinter sein Geheimnis. Aber er tritt für ihn ein (7,50 § 30) und ehrt ihn zu seinem Begräbnis (19,39 § 94); nur zählt er nicht zu den Zeugen des Auferstandenen. Die Behauptung, Pharisäer kämen und stellten Jesus Fragen, „um ihn zu versuchen" (Mk 8,11; 10,2 parr. etc.), so sehr sie inhaltlich an § 14 Anhalt fände, findet sich nicht im authentischen Joh-Text;[5] vielmehr ist es dort Jesus selbst, der einen Jünger mit einer Frage „versucht" (πειράζειν 6,6 § 21).

3,2 Die Zeitangabe „Nacht" ist hier nicht als negative Symbolik zu nehmen wie bei Judas (13,30 § 64), sondern deutet auf die Intimität und Privatheit dieses Gesprächs.[6] Denn Nikodemus *geht* ja nicht, wie Judas an der genannten Stelle, sondern er *kommt.*

„keiner kann diese Zeichen tun": Dies ist in unserer Rekonstruktion beziehbar auf *zwei* Zeichen, nämlich § 9 und 10. Auch für Johannes gilt noch, dass „Zeichen" auf dem Hintergrund jüdisch-messianischer Voraussetzungen aussagekräftig sind. Erst die Griechen, die die Feuer der Religionskritik schon längst durchlaufen haben,[7] verlangen mehr als „Zeichen", nämlich Weisheit (vgl. 1Kor 1,22). Um solche, jedoch auf mosaisch-jüdischen Voraussetzungen beruhende, scheint es nun aber auch unserem Nikodemus zu tun zu sein. Eine förmliche Fra-

---

[5] Der Vers 8,6a, in Cod. D, M und einigen anderen fehlend, ist, obgleich inhaltlich nicht falsch, als synoptischer Eintrag zu werten.

[6] Bill. II 419f bietet Belege für die Nacht als Studier- und Diskutierzeit.

[7] F. SIEGERT: „Religionskritik als Mutter der Theologie", in: Ch. BARNBROCK/W. KLÄN (Hg.): *Gottes Wort in der Zeit: verstehen – verkündigen – verbreiten. Festschrift für Volker Stolle*, 2005, 271–283.

ge wagt er jedoch nicht zu stellen – und wäre es seinem Rang als „Lehrer in Israel" (V. 10) zuliebe. – Ähnlich indirekt ist die Frageweise der Pharisäer in 8,2 (§ 14).

3,3 „von oben/von neuem geboren": Die Doppeldeutigkeit des ἄνωθεν ist ein typisch joh. Zug (Einleitung, 9.5). Als rein griechisches Wortspiel zählt es freilich nicht zu den Elementen des Lokalkolorits, und wir werden in Nikodemus auch noch des Seniors ephesinische Nachbarschaft symbolisiert sehen. Dessen Regel für Doppeldeutigkeiten ist in jedem Fall: Beide Bedeutungen des Wortes gelten; zwei Aussagen stecken in einer.
Doch was für eine „Zeugung" oder „Geburt" ist gemeint? Das Verbum γεννᾶσθαι, γεννηθῆναι ist in sich zweideutig: Wörtlich heißt es „gezeugt werden", ist aber – ausweislich 16,21 – auch für „geboren werden" in Verwendung. Man kann geschlechtsneutral übersetzen: „zur Welt kommen". Soviel zum Verbum. Das Adverb ἄνωθεν, dessen Doppeldeutigkeit uns hier vor allem beschäftigt, ist neben γεννᾶσθαι in einer kuriosen Weise bei Artemidoros, *Onirocritica* 1, 13 bezeugt:

„Träumt jemand, er werde von einer Frau geboren, so ist folgende Deutung angezeigt: Einem Armen bringt es Glück (…). Wessen Ehefrau aber guter Hoffnung ist, dem kündet es die Geburt eines Sohnes an, der ihm in allem aufs Haar gleichen wird; auf diese Weise wird es ihm vorkommen, als werde er selbst noch einmal (ἄνωθεν) geboren" (Übers. Brakkertz).

Ein schöner Traum für einen Mann, der beginnt, alt zu werden… Hier aber, wo nach dem Reich Gottes gefragt ist, geht der Sinn nicht auf das Alltägliche und Irdische, sondern man erwartet auch etwas „von oben". In welchem Sinne?
Im Judentum meint die Metapher „Wiedergeburt" die Buße, z.B. Ps.-Philon, *De Jona* 95 von den Nineviten.[8] Auf diese indirekte Weise wäre also das ausdrücklich sonst nicht gegebene Thema „Buße" auch im Vierten Evangelium gegenwärtig, als Angebot an eine Person, die deswegen nicht für „verloren" gilt. Derlei Dramatik geht dem Joh gänzlich ab.
Gemeint ist hier nun der Eintritt in das von Jesus gemeinte Gottesverhältnis, in eine „Kindschaft" (um ein Wort von Paulus zu borgen, Röm 9,4), die nicht mehr über das Volk Israel vermittelt ist, sondern ein persönliches Verhältnis. Wenn man will, ist dies die Geburt des von da ja immer wirkungsvoller gewordenen Begriffs des „Individuums" und der „Person". Sie geschieht nicht nur hier, sondern überall in der christlichen Mission seit deren Anfängen. Vgl. Jak 1,18: „Er (Gott) hat uns zur Welt gebracht durch das Wort (*logos*) der Wahrheit".[9]
Philon, *Her.* 64 stellt sich den idealen Weisen vor als καταπνευσθεὶς ἄνωθεν, „von oben herunter angehaucht".[10] Da nun jedes Geborenwerden nach biblischer Auffassung ein Geschaffenwerden ist, erweist sich die paulinische Rede-

---

[8] Zum Wortfeld und den jüdischen und christlichen Parallelen Siegert, *Predigten* II 163–166.

[9] Das Verbum dieses Satzes (ἀπεκύησεν) ist eine der nicht häufigen weiblichen Metaphern für Gott in der Bibel. Dieser Aspekt passt durchaus auch auf unseren Text. Ein zweites Mal wird Gott Schöpfer.

[10] Daneben stehen Anwendungen seiner Aufstiegs-Mystik, auf Mose insbesondere (*QE* 2, 46), die aber hier weniger passen, auch wenn von einer „zweiten Geburt" die Rede ist.

weise von einer „neuen Schöpfung" (Gal 6,15) als synonym. Pagane Parallelen fehlen nicht: Die von Dieterich/Weinreich herausgegebene sog. *Mithrasliturgie*, ein spätantiker Sammeltext, spricht von einer „unsterblichen Geburt", einem „unsterblichen Anfang", vom „umgeboren werden" (so wörtlich; μεταγεννηθῆναι)[11] und von einem „unverrückbaren Beschluss Gottes", „als sterblich Entstandener mit den goldglänzenden Reflexen des ewigen Glanzes emporzugehen" (usw.; S. 4 Z. 8 ff). Im Kommentar (S. 97) lesen wir dann Parallelen wie die Anrufung des Hermes in einem Londoner Papyrus: „Komm zu mir, Hermes, Herr, wie die Kinder in die Leiber der Frauen!" Da wird dann die Gottheit sogar im Menschen geboren, ein mystischer Gedanke.
Doch um bei der christlichen Wirkungsgeschichte des Nikodemus-Gesprächs zu bleiben: Johannes Chrysostomos (*In Joan. hom.* 25[24], MPG 59, 150) bemerkt ein Paradox: Während die erste Schöpfung den Menschen am Ende hatte, gilt für die Neuschöpfung: Sie beginnt mit ihm.

„das Königreich Gottes": Im Eingehen auf seinen Gesprächspartner gebraucht der joh. Jesus hier, und nur hier (in V. 3.5), den jüdischen Ausdruck „Königreich Gottes", der bei den Synoptikern noch häufig war, aber schon bei Paulus (der von Jesus nicht erzählt, sondern über ihn reflektiert) selten ist. Der Autor des *Matthäusevangeliums* benutzt die Ankündigung eines unmittelbar bevorstehenden „Reiches Gottes" (Mt 3,2, wieder aufgegriffen in 4,23) als Generalformel für das, was der Täufer anzukündigen und was auch Jesus zu bringen hatte; er denkt noch und weiterhin auf dem Hintergrund der Apokalyptik. Billerbeck verweist hierzu auf die „Gottesherrschaft" des Sich-Gott-Übereignens, gemäß der pharisäischen Redeweise, beim täglichen Aufsagen des *šᵉmaʿ Jiśrāʾēl* nehme man „das Reich der Gottesherrschaft auf sich".[12] Dieses „Joch", auch Mt 11,29 f bekannt, ist der Gehorsam gegenüber den Geboten.
Die jüdische Vorstellung einer Gottesherrschaft ist politikkritisch, um nicht zu sagen: anarchisch. In der Tora gibt es so gut wie keinen König über Israel, im Septuaginta-*Nomos* vollends gar keinen: An den wenigen Stellen, wo die Hebräische Bibel Regeln für einen *melech* aufstellt (Dtn 17,14 ff), wird in der Septuaginta mit ἄρχων „Herrscher" übersetzt – was bereits auf unseren Nikodemus zuträfe. Die sonst im Orient üblichen Verhältnisse werden grundsätzlich abgelehnt; dort gilt nämlich: „Vor dem König sind alle Sklaven" (Schlatter z. St.).[13]

[11] Ein sehr seltenes Wort. Josephus, *Ant.* 11, 40 hat es in dem viel banaleren Sinn von „belebt werden" (sc. durch Wein); da dürfte er freilich ein konstitutives Element der nachmaligen Mithras-Mysterien mit getroffen haben. Vgl. die Schilderung des Ritus bei Dieterich/Weinreich 86 f (nach Cumont). Ebd. 86 auch über die aus dem Isis-Kult übernommene Wasser-Metaphorik. Zum „Wiedergeborenwerden" ebd. S. 58 f: Die Anschauung geht, wie in der Gnosis, auf einen unsterblichen Kern im Menschen, auf den dieser sich nunmehr beruft. Das ist natürlich nicht, was der joh. Jesus sagen will.

[12] Bill. I 606. Dies ist nichteschatologisch gemeint; synonym zum „Joch der Königsherrschaft" ist nämlich das „Joch der Tora". Dagegen vgl. Apk 11,15; 12,10. – Buber, *Königtum Gottes* wählt mit Bedacht diese abstraktere Formulierung, wie auch Dahl, *Das Volk Gottes*, 146–150; vgl. 152 f über das „Aufsichnehmen". Bei Buber s. bes. 118 (mit Anm. 13, S. 213) sowie, zu Resten einstiger JHWH-Königs-Zeremonien im synagogalen Judentum, 112 (mit Anm. 75 S. 207). Nach dem Talmud, *Roš haš-šānā* 16a ist der Klang des Schofars das Symbol, und die drei biblischen Königsakklamationen sind (lt. ebd. 32b): Num 23,21; Dtn 33,5; Ex 15,18.

[13] Rechtsgeschichtlich korrekt und vermutlich sogar für die ganze Antike gültig. Der Hauptgrund, warum das römische Volk die beginnende Alleinherrschaft des Augustus auf keinen Fall mit dem Kö-

Das ist ja auch der Grund, warum die Römer solche Schwierigkeiten hatten, den zum Alleinherrscher gewordenen Caesar mit einem Titel zu versehen. (Man fand keinen; man beließ es bei dem Namen „Caesar" für all seine Nachfolger.) So auch im Judentum: Sklaven eines Königs ist man nie gewesen (wie in 8,33 § 44 zu Recht betont wird). Wenn schon Sklave, so will man nur Sklave Gottes sein, Gottesknecht – und wäre es mit den Konsequenzen von Jes 52,13-53,12. In Joh 19,15 (§ 88) versuchen die Jerusalemer Hohenpriester, den römischen Gouverneur just diese Haltung vergessen zu machen.
Was aber den Gehorsam gegenüber den Geboten betrifft, dieser wird im Joh an ganz anderer Stelle wiederkehren, nachdem nämlich Jesus das „neue Gebot" der Liebe gegeben hat (§ 63.65; „Gebot" im Singular). Hier aber antwortet er anders; er legt eine neue Voraussetzung: Man müsse erst „neu/von oben gezeugt/geboren" werden.

Die Rückfrage **3,4** zwingt zum Abschied vom Wortsinn und zur Klärung der Metapher. Diese geschieht durch Einbringen eines Paars von Ausdrücken, deren einer wiederum die Metapher ist für den anderen:

3,5 „aus Wasser und Geist": Auch „Wasser" ist symbolisch gesagt, und Geist ist gemeint. Das Bindeglied ist eine gewisse Tora-Symbolik, die wir aus Forschungen Odebergs im Exkurs zu 4,10 (§ 32) näher darlegen werden. „Wasser" ist eine gängige Metapher für die Tora. „Die Quelle ist die Tora", sagt schon die *Damaskusschrift* 8,3–10 (Odeberg 155). Die Weisheit ist „ausgeschüttet wie Wasser" (*1Hen.* 48,1, im christlichen Teil des Buches). Rabbinisch vgl. *ShirR* 1,7 (Odeberg 160), ja schon *M^{e}chiltā'* Ex 15,22 (gegen Ende): Das Wasser, das den Israeliten fehlte, waren „Worte der Tora".[14] Noch die *Glosa Psalmorum* zu Ps 104(103),6 und zu Ps 136(135),6 befindet: *Aquae doctrina Dei.*[15] In heißen, wasserarmen Ländern hat diese Symbolik hohe Evidenz. Zu Ps 72(71),6, Stichwort „Regen", erinnert die *Glosa* an den englischen Gruß Lk 1,35; *illa pluvia divinitas qui eam replevit.*[16] Die „Tropfen" (ebd.) sind *ipsa doctrina super corda eorum* (der Israeliten). Die Flüsse von Ps 98(97),8 sind die Prediger, wozu Joh 7,37 (bei § 27) zitiert wird: „Wen dürste, der komme ... ", in einem nichtsakramentalen Sinn.
Auch die Buße, seit Johannes dem Täufer mit dem Symbol des Wassers verbunden, war lange kein Sakrament und ist es in vielen Teilen des Christentums nie geworden. Beides nun, der Bezug auf die Buße und der auf das Gotteswort, wird in der Begegnung mit der Samaritanerin ausdrücklicher enthalten sein (§ 32–35). Warum aber nicht schon hier? – Weil Jesu Gesprächspartner ein „Lehrer in Isra-

---

nigstitel verbunden sehen wollte, ist dieser. Kein anderer als Herodes' Hofgeschichtsschreiber Nikolaos v. Damaskus hat uns den detailliertesten Bericht über dieses Drama d.J. 44 v.Chr. hinterlassen: *Nikolaos von Damaskus: Leben des Kaisers Augustus*, hg., übers. u. komm. v. J. Malitz, 2003 (Texte zur Forschung).

[14] Morton Smith, *Tannaitic Parallels* 157, der auf diese Stelle hinweist, bietet zusätzlich *Āvot* 1,11, das hieraus erst erklärlich wird.

[15] Zu Ps 107(106),4.6, einer Erinnerung an den Wüstenzug, heißt es wieder: *aqua (...) doctrina evangelii*, ähnlich zu Ps 114(113),8; 135(134),7.17. Vgl. zu Ps 104(103),13, wo der Regen, der die Erde befruchtet, als Symbol gilt für die *gratia Spiritus Sancti;* ebenso zu V. 8.

[16] Deswegen dann Lk 1,28 (Beginn des Grußes) in der Vulgata: *gratia plena.*

el" sein will (in V. 10 ganz treffend über einen Pharisäer gesagt). Einen Lehrer belehrt man nicht; gegebenenfalls aber, und wenn man sich's zutraut, zeigt man ihm, was man weiß. Ps 119(118),100: „Mehr als (die) Ältesten habe ich verstanden, denn ich habe mich um deine Gebote bemüht" (so LXX).
Jesus betätigt sich hier also noch nicht als Lehrer, was im Moment unpassend wäre; umso deutlicher aber qualifiziert er sich als solcher. Alle Elemente des eben zitierten Psalmverses werden in der Folge eine Rolle spielen: Negativ ist es sein Mangel an Ausbildung in 7,15 (§ 11), und mangelndes Alter in 8,57 (§ 44); positiv ist es sein Streben nach dem „Gebot" des Vaters (joh. stets im Singular) in 12,49f (§ 41) u.ö.

> Die Bearbeiter haben an Jesu Reaktion auf Nikodemus weiter nichts gespürt als die Konfrontation mit der Autorität, nicht aber deren Höflichkeit, und haben in V. 11f.19ff die Szene bis zur Schroffheit gesteigert.

Eine Übersicht zur Wassersymbolik im Joh wird unten zu 4,10 (§ 32) gegeben werden.

Taufsymbolik im Joh 1?

Die Nikodemus-Episode wurde als eine Art Taufbefehl rezipiert, da es im Joh sonst keinen gibt. Dass dies nicht der Primärsinn der Perikope ist, ergibt sich in dem Moment, wo die ursprüngliche Abgrenzung und Abzweckung dieser Perikope geklärt ist und damit ihr Akzent auf der Frage des (ethischen, nicht rituellen) Tuns (V. 21). Das schließt freilich eine Nebenabsicht ritueller Art nicht aus. Fragen wir also: Wie verhält es sich damit?
All den sieben Perikopen des Joh, die vom Wasser sprechen (Liste unten zu 4,10 § 32) liegt die Wassersymbolik des antiken Judentums zugrunde, erweitert um den Aspekt der Buße, der durch die Johannestaufe hineinkam. Gerade unser Dialog mit Nikodemus ist auf beiden Seiten gerahmt mit Berichten über die Tätigkeit Johannes' des Täufers: Auch in § 16 (sofern echt) ist davon wieder die Rede. Ebendort wird auch eine Tauftätigkeit von Jüngern Jesu berichtet, wenn auch nur indirekt (als berichteter Bericht); auf diese Weise ist immerhin eine christliche Taufe im Text besser verankert als das Herrenmahl. Er sagt aber gar nichts über den Ritus; sondern sein Augenmerk liegt auf den Voraussetzungen.
Die Buß*predigt* kann ihrerseits – dank ihres ethischen, ja prophetischen Gehalts – sich selber als das „Wasser" verstehen, das nicht nur Körper, sondern Seelen reinigt. Hier ist nicht nur an den Täufer zu denken. Bei Philon, *QG* 2, 42 lesen wir zu Gen 8,11:[17] „Was heißt: Die Taube kehrte zu ihm zurück gegen Abend, wobei sie ein Blatt von einem Ölbaum, einen Strohhalm, in ihrem Schnabel hielt?" – Es folgen eine Reihe von Antworten, deren jede eines der biblischen Symbole betrifft, ein echter Midrasch. Vieles geht hier, wie bei Philon so oft, auf die Tugend. Das Ölblatt aber als Teil eines Baumes, der es halten, aber auch abwerfen kann, ist ihm Symbol der Buße, bei der schon ein kleiner Anfang alles wert ist; er muss aber sein. Doch nicht nur das, in einer echt philonischen Hyper-

[17] Eigene Übersetzung. Wo der (allein überlieferte) armenische Text ganz klar gewisse griechische Termini wiedergibt, ist dies in Klammer angemerkt. – Als Parallelen, an Gen 21,6 (Zeugung Isaaks) festgemacht, vgl. Philon, *LA* 3, 219; *Cher.* 42–49.

bel wird auch der letzte und geringste Bestandteil der biblischen Szene, der Strohhalm (so LXX), im gleichen Sinne gedeutet:

„Und das sechste: Der Strohhalm in ihrem Schnabel. (…) Tugend (liegt) im Mund, das heißt in seiner Äußerung (λόγος): Er bringt die Samen von Weisheit und Gerechtigkeit und überhaupt von Güte der Seele hervor. Und nicht nur bringt er hervor, sondern gibt auch Anteil (daran) den Unbedarften (ἰδιώταις), indem er den Seelen Wasser spendet und das Begehren nach Reue von den Sünden (sozusagen) bewässert."

Gedacht ist hier offenbar an eine Art Bußpredigt oder wenigstens Empfehlung der Buße wie jene, in welcher Philon sich hier gerade betätigt. Zur Verbindung von „Wort" und „Wasser" vgl. noch die ps.-philonische Jom-Kippur-Predigt *De Jona* 211.

Nun gab es im Judentum für die Buße kein Sakrament und keinen Ritus, jedenfalls keinen individuellen. Johannes der Täufer musste einen erfinden. Auch bei ihm ist die Taufe ein Reinigungsritus, also die Behebung von etwas Negativem, und in keiner Weise die Schaffung von etwas Neuem. Insofern hat Odeberg Recht mit dem Befund, dass die anspielungsreiche Redeweise unserer Perikope dennoch mit Ritualhandlungen nichts zu tun habe. Von einer Jesusrede wie der hier berichteten müssten die Johannesjünger in Ephesus genauso überrascht gewesen sein wie von dem Angebot des Heiligen Geistes (Apg 19,2).

Odeberg 48–149 verwendet volle hundert Seiten darauf, eine Vorstellung hinter den joh. Jesusworten nachzuweisen, die sich im Christentum *nicht* durchgesetzt hat: Es ist die vom gezeugten, nicht geschaffenen Kosmos. Wir finden derlei bei Philon in seiner Rede vom Kosmos als „jüngerem Sohn" des Schöpfers (Rückblick, Thema 2.4) und erkennen darin eine Überbietung der platonischen Kosmologie aus dem *Timaeus*. Sowohl der „Demiurg" Philons ist viel mehr als der platonische, da er die gesamte Gottheit in sich enthält, als auch – in der jetzt vorzustellenden Schöpfungsmystik – der Kosmos selbst: Er ist nicht nur gemacht, er ist gezeugt.

Diese Lehre ist vom Christentum, wie gesagt, an Christus selbst abgetreten worden; nur er ist „gezeugt, nicht geschaffen". Eine Vorstufe der nicänischen Lehre haben wir aber hier, bezogen auf den *kosmos* der Menschheit, wie er vertreten wird durch Nikodemus. Sofern man annimmt, dass auch Individuen – mindestens aber der joh. Menschensohn und seine Anhänger nach 1,13 – eine individuelle himmlische Zeugung erfahren (als Begründung ihres unmittelbaren Gottesverhältnisses), ist der Nikodemus-Dialog ein Midrasch über den Glauben, und nicht oder nur sekundär über die Taufe. Dazu passt, dass auch der Dialog über das Brot vom Himmel (§ 23f), auf dem Hintergrund der jüdisch-mystischen Quellen gelesen, höchstens sekundär mit dem Abendmahl etwas zu tun hat.

Also: Das „Wasser" ist primär der Logos – hier wie auch später in § 32f, dem Dialog am Brunnen bei Sychar. Nichts deutet auf einen bestimmten Ritus;[18] eine

[18] Gerade im Judenchristentum dürfte es Taufen (im Plural, wie Hebr 6,2) und Waschungen verschiedener Art gegeben haben, wie vorher und daneben im Judentum (Hebr 9,10). In dieser Hinsicht dürfte das joh. Christentum, um von dessen „Passa"-Praxis aus zu schließen, konservativ gewesen sein. Auch Joh 13,1–17 (§ 63), wo man das Herrenmahl hat begründet sehen wollen, ist eine Waschung.

joh. Taufformel analog Mt 28,19 gibt es nicht. Die christliche Lehre ist gemeint, kein sie darstellendes oder applizierendes Sakrament.

Dem damaligen Judenchristentum galt die (Erwachsenen-)Taufe, wie immer man sie abhielt, als Gabe des göttlichen Logos. Hier kommt uns, und wäre es unerwartet, die Logoslehre des *Jakobusbriefs* zur Hilfe: Der ἔμφυτος λόγος von Jak 1,21 ist kein „angeborener", wie man das Adjektiv rein-griechisch verstehen könnte, sondern ein „eingepflanzter" - im Vollzug der Taufe. Oder vielmehr, um auch dies zu korrigieren: Die Logos-Gabe kommt nicht aus dem Taufwasser (das sie nur symbolisiert), sondern mit dem Taufunterricht.

Der an Judenchristen gerichtete *Hebräerbrief* bietet die ihm zugehörige Tauftheologie (mit Vorsicht so zu nennen) in Kap. 6,1–5, um dann eine „Vollendung" anzukündigen, ein neues Lehrstück, betreffend die Rückführung des Priestertums Christi auf Melchisedek und damit die Ablösung des aaronitischen Kultes samt seiner Haftung an Jerusalem. – Innerhalb des *Jakobusbriefs* aber ist das oben zitierte 1,21 eine der wenigen Passagen, die überhaupt christlich sind; zugleich ist es die für uns entscheidende, denn sie bezieht sich auf denjenigen Logos, „der eure Seelen zu retten vermag" (ebd.). Die Taufe ist danach so etwas wie eine „Annahmebestätigung" seitens des oder der Glaubenden. Im sozialen Leben aber fügt er Menschen zusammen, die nur noch den einen Gott anrufen, und zwar in Christus: Soweit sie zugleich Juden sind, wie von Johannes anzunehmen ist, bedürfen sie einer starken, aussagekräftigen Lehre, um von ihrem angestammten rituellen Empfinden Abstand zu nehmen und, mehr als die Beschneidung und die Ernährungsweise, nunmehr den Glauben als entscheidend anzusehen.

Im ganzen Neuen Testament hängt das Heil nicht an der Taufe, so sehr es im Einzelfall mit ihr verbunden sein kann. Weder der mt. Taufbefehl (Mt 28,18–20) erhebt den Ritus zur Bedingung, noch sein meist falsch zitiertes mk. Pendant (Mk 16,16). Nicht der Ritus wird verlangt, sondern der Glaube im Sinne der Bereitschaft, auf einen Ruf Gottes zu antworten.

3,6 Dies ist eine von drei Stellen zu dem (bei Paulus u. a. ja viel öfter diskutierten Thema) „Fleisch". Wie steht es bei Johannes mit der Schwäche der menschlichen Natur? Wenn wir zu 1,29 (§ 4 VNT) schon bemerkt haben, dass die „typischen" Sünden finanzieller und sexueller Art im VNT fehlen, so ist es hier, wo wir uns im Joh I befinden, ebenso. Es bleibt paradox und unerklärt, dass die Menschen „das Dunkel mehr liebten als das Licht", wie V. 19 es dann, den Prolog erneut aufgreifend, formuliert: Dieser beklagte es in 1,10–13 (§ 1) und brachte es mit der Schwäche des „Fleisches" in einen (wenn auch losen) Zusammenhang. Das Stichwort „Fleisch" kehrt johanneisch nur einmal noch, in 6,63 (§ 25) wieder: „Das Fleisch nützt zu nichts." Der Evangelist gibt hierzu keine Erklärung; er bietet aber – gleich im nächsten Vers (**3,7**) – den Ausweg an: den der Neugeburt.

Hier ist ein Hebraismus zu beachten. So wie Gen 2,7 von Adam nicht nur gesagt wird, er erhielt eine Seele (wie die Griechen sich ausdrücken würden), sondern „er wurde zur lebendigen Seele", so heißt es hier von dem, der Gottes Geist empfangen hat: Er „ist" Geist. Hebräisch wird der Mensch nach seinen Handlungen qualifiziert. Diese können auch (8,32.35 § 44) als Handlungen „in Freiheit" bezeichnet werden. Da weiterhin die Tora durch das eine Gebot, das der Liebe, abgelöst wird (§ 63.65), ist frei, wer Liebe übt.

Der paradoxe Charakter dieser Freiheit, von der Luther bekanntlich sagte, sie mache sich dem Nächsten untertan,[19] zeigt hierbei, dass der Abstand von der Torafrömmigkeit so groß nicht ist, wie er scheint. So wie die Tora das Gottesvolk privilegiert, aber auch in die Pflicht nimmt, so dürfte Johannes beim christlichen Liebesdienst am ehesten an die „Hausgenossen des Glaubens" denken (Gal 6,10).[20] Der Unterschied liegt darin, dass das Liebesgebot wohl Beispiele verträgt, aber keine Ausführungsbestimmungen. Eine Parallelentwicklung zur rabbinischen Halacha wäre für Johannes ganz undenkbar.

3,8 Die Verwendung von πνεῦμα für „Wind" mutet etwas archaisch an[21] und ist jedenfalls gewählt um des Doppelsinnes (Wind/Geist) willen, gestützt aber auch durch die Sprache der Septuaginta an Stellen wie Gen 1,2 (ein πνεῦμα Θεοῦ über den Wassern). In Gen 8,1 weht Gottes Geist die Wasser der Sintflut weg; in Ps 103(102),16; 107(106),25 erregt er sogar Stürme. Griechisch gedacht und sehr viel moderner ist freilich, was Philon, *QG* 1, 90 zu Gen 6,3 schreibt: „Der göttliche Geist ist keine Bewegung von Luft, sondern Intelligenz und Einsicht." Solche habe z. B. Bezaleel, der Verfertiger der Bundeslade, besessen, natürlich nur leihweise und vorübergehend, denn er war ja „Fleisch" i. S.v. Gen 6,3.
Im Joh kommt das Wort πνεῦμα erstmals in 1,32f (§ 5) in den Text – und dann hier. § 5 verarbeitete die Tradition von einem Herabsteigen des Geistes auf Jesus als Vision des Täufers – womit die Materialität ja wohl aufgegeben ist, ganz in philonischem Sinne. Das umso mehr, als ja vom Heiligen Geist die Rede ist und nicht von irgendeiner Seele. Um es nun also philonisch zu deuten: Was Jesus in Permanenz besitzt, sind Intelligenz und Einsicht – eben jene Qualitäten, auf die er den „Lehrer in Israel", Nikodemus, anspricht.
Vorbild für unseren § 15 mag insbesondere Gen 2,7 gewesen sein, wo mit „Lebenshauch" etwas allen Menschen Gegebenes gemeint ist (LXX: πνοὴ ζωῆς); vgl. als Prophetenstellen Ez 37,5f (LXX dort: πνεῦμα ζωῆς) und Jes 44,3f (LXX: πνεῦμα). Man verband Gen 2,7 mit Gen 1,2, dem Beginn der Welterschaffung, und so galt das Pneuma Gottes im hellenistischen Judentum als universal schöpferisch, in dieser Funktion synonym zum Logos: Weish 7,21–27; 15,11f; Philon.[22]
Ein christlicher Vorläufer mag Ignatius gewesen sein, der in *Philad.* 7,1 eine ganz ähnliche Aussage trifft wie hier, jedoch nur, um das Pneuma auf sich selbst zu lenken: „Der Wind/Geist (*pneuma*) weiß, woher er kommt und wohin er geht", was für Ignatius heißt: Sein Entschluss zum Martyrium befähigt ihn, auch anderen Gemeinden als den seinen konkrete Anweisungen zu geben (ebd. 17,1–2). Während Ignatius in seinen Briefen sich als „Gottträger", „Mensch Gottes" und vieles andere bezeichnet kraft seines Ganges ins Martyrium, greift

---

19 *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Antithese gleich zu Eingang. Für die in mancher Hinsicht präzisere lat. Fassung s. *Martin Luthers Tractatus De libertate christiana 1520*, hg. J. Svennung 1932 (KIT 164), hier S. 5.

20 Ganz joh. ausgedrückt! Man denke an die Herberge zu Ephesus (Einleitung, 5.4.4).

21 Ist aber auch im Hellenismus nicht unbelegt, bei Diodor v. Sizilien, *Bibliotheca historica* 24, 1,2 sogar für einen Seesturm: πνεύματος δὲ βιαίου πνεύσαντος...

22 Siegert, *Philon* 86–89, unter Verweis auch auf Heraklit und die „pneumatische" Schule der griechischen Medizin.

Johannes als „Jünger" Jesu in 8,14 (§ 42) die Formel vom „Wehen" des Pneumas nochmals auf, um sie auf Jesu „Zeugnis" (*martyria*), und nur auf dieses, zurückzuführen.

Deutlicher noch wurde die Johannesschule in 21,15–21 (dem 2. Anhang), unter Aufgreifen von § 26 und zahlreichen Ausdrücken des § 42. An den Personen des Petrus, des Märtyrers, und des Lieblingsjüngers, von dem niemals ein gewaltsamer Tod behauptet wurde, relativieren sie den vermeintlichen Vorsprung des ersteren.

Zugegeben ist πνεῦμα ein vager und vielgebrauchter Begriff, dessen Konnotationen vom Wind (hier) bis zum heißesten Feuer reichen (bei den Stoikern).[23] Sein hier benötigter Sinn wird erläutert durch die Konnotationen von „Wasser", u.z. die jüdischen: Buße ist die eine, dem Wirken Johannes des Täufers schon zugrundeliegende; Tora und damit Gotteswort ist die andere, von Jesus verkörperte. Darüber hinaus kann Johannes den urchristlichen Sprachgebrauch voraussetzen, der schon zu Aussagen gediehen war wie 1Kor 6,17: „Wer am Herrn anhaftet, ist ein Pneuma (mit ihm)". Das wird dort in Analogie zu Gen 2,24 gesagt, wo die Partner einer Ehe „ein Fleisch" sind, sich also verhalten, als wäre der Leib des einen auch der des (der) anderen: So wird eines Tages die geistige Gemeinschaft der Christen mit ihrem „Herrn" beschaffen sein. Johanneisch wird dieser Geist nicht mit einer Ehe verglichen, sondern mit einer Geburt: Schon der Prolog sprach in 1,13 von denen, „die nicht aus dem Geblüt, auch nicht aus dem Willen des Fleisches, auch nicht aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott gezeugt wurden". Man kann zusätzlich diverse *ruaḥ*-Spekulationen hier ansetzen (Wead 41); doch dürfte im Sinne hellenistisch-jüdischer Religionsphilosophie das Pneuma als Lebensenergie und Offenbarungsvehikel im Vordergrund der Assoziationen stehen, die diese Jesusantwort wecken will.
Jahrhundertelang koexistierten die Vorstellungen. Die *Glosa Psalmorum* erläutert gleich zu Ps 1,3 (auf den ja auch Hebr 1,7 zurückgreift) das Wortfeld und die Vorstellungswelt, noch ganz antik: Für die Natur bereits gelte: *ventus a Domino movetur*, und für die menschliche Seele im Besonderen: *anima ventus Dei*. Engel sind, dem Psalm zufolge, solche Winde, die einen Auftrag Gottes ausführen. Das Wasser aber, das nach der ersten Vershälfte über dem Himmel ist und über dem sich (nach biblischem Weltbild) nur noch Gott befindet, sein Herr, ist, physisch gesehen, nur *tenuis*, also Dunst; *secundum sensum* ist es die Heilige Schrift. Das ist, christlich weiterentwickelt, die oben schon bemerkte jüdische Anschauung von der Tora als „Wasser des Lebens".

3,10 „Du bist der Lehrer Israels ... ": Hier beginnt, was die Psychologie eine „Konfrontation" nennen würde. In Maßen gehandhabt, blockiert sie das Gespräch nicht, sondern stimuliert es.

Das folgende Rätselwort (**3,11**) macht die Konfrontation freilich zur Blockade. Der Ich-du-Gegensatz wird dort zu einem Wir-ihr-Gegensatz gesteigert und vergrundsätzlicht, wobei das Wir auf Jesu Seite unjohan-

---

[23] Als moderne Übersetzung für *pneuma* in diesem Sinne könnte man vorschlagen: „Energie".

neisch eine Zweizahl, „der Vater und ich“, umfasst. Auf der Hörerseite weiß Martyn, *History* 118 es zu motivieren als Gegenüber der vom Judentum bereits getrennten Kirche zur Synagoge.

Nur im Joh I bleibt verstehbar, dass Nikodemus ihm diesen sprachlichen Alleingang nicht verübelt, später ein gutes Wort für ihn einlegt und zu seinem Begräbnis wiederkommt.

3,13 „Niemand ist in den Himmel aufgestiegen“: Einen Aufstieg in den Himmel dachte man sich von Henoch, Abraham, Mose, Jesaja;[24] hinzu kommt Elias Himmelfahrt 2Kön 2, die aber als Vision seines Schülers Elisa geschildert wird. Selbst sie wird jetzt bedeutungslos: „Niemand“. Vgl. Rückblick, Thema 3,1, zu dem eigentümlichen Typ der joh. Mystik; es ist der Gegensatz zu der sog. „Aufstiegsfrömmigkeit“.

„außer dem, der ... herabstieg“: Das Verbum *j-r-d* in der Tora kann, wo Gott Subjekt ist, als Selbstoffenbarung interpretiert werden unter Absehung von allem Räumlichen; so der Targum Onkelos an Stellen wie Gen 11,7; 12,5; Ex 19,11.20; 34,5; Num 11,25; 12,5, mit Erweiterungen (bes. über *š^echinā)* in den anderen Targumim. Die Anschauung ist auch hier, im Joh, nicht die einer Weltraumfahrt in Gegenrichtung, sondern es ist der bewusste Anthropomorphismus eines Geborenwerdens: 1,14 (§ 2). Über die mystische Bedeutung der Wendung „hinabsteigen *(j-r-d)* in den Garten“ s. Rückblick, Thema 3.0, nach Hhld 6.2.11.

„dem Menschensohn“:[25] Das ist jetzt doppeldeutig. Eine Geburt ist gemeint, und keine umgekehrte Himmelfahrt, so sahen wir eben. Andrerseits ist der Menschensohn auch nicht „aufgestiegen“, sondern kommt von daher, wo er schon immer war. Diese Vorstellung vom „Herabsteigen“ des Menschensohns, als Geburt zu denken und nicht als Komet, fanden wir bereits in 1,51 (§ 8), vorher jedoch noch nicht im Judentum. So mag sie hier geeignet sein, Nikodemus zu verblüffen. Weder hat er bisher zu denken gewagt, der Menschsohn könne aus seinem Himmelsfenster herunterkommen, noch käme er auf den Gedanken, dies sei schon geschehen, und er stehe lebendig vor ihm.
Spätestens an dieser Stelle wird klar, dass Jesus in diesem Evangelium sich selbst zum Thema macht. Nicht vom Königreich Gottes will er sprechen, sondern vom Menschensohn, der er selber ist. Messianismus und Apokalyptik werden mit einem Ruck korrigiert, ja zurückgenommen auf ihn selbst, den Herabgekommenen. Das in *einem* Satz zu sagen, konnte nur befremden und verblüffen - umso mehr, als der „Aufstieg“, der hier angekündigt wird, ja dann am Kreuz geschieht, im Tiefpunkt der Schmach. Das Ungewöhnliche der joh. Vorstellungen und die Härte der vorzunehmenden Umwertungen finden sich thematisiert in 6,60-64 (§ 25, wieder eine Ankündigung des Aufstieges): „Hart ist diese Rede, wer kann sie hören?“ Etwas gefälliger, als Einladung zum Aufstieg, hören die Jünger dann: „Ich bin der Weg ... “ (14,6; § 68). Dies ist dann ein kleiner Midrasch zum Stichwort „hinaufsteigen“ (ἀναβαίνειν).

---

[24] Belege bei C. Claußen in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 206 Anm.7.

[25] Mit dem kritischen Text lassen wir den Vers hier enden.

Man hat sich gefragt, wie die Perfekta in diesem Satz zu verstehen sind – wäre nicht Futur zu erwarten? Noch ist Jesus nicht „aufgestiegen" zu seinem Vater. – Indes, solches Fragen verkennt die Verneinung: Noch ist keine Auferstehung geschehen.

Woher aber kommt an dieser Stelle überhaupt das Thema eines „Aufstiegs", von dem doch, was Jesus betrifft, so früh noch keine Rede sein kann? – Man kann es zunächst als Prolepse ansehen, erklärlich aus dem Rückblick des Evangelisten oder gar der Bearbeiter. Eher aber erklärt sich diese Redeweise als Ablehnung jener jüdischen Lehrer, die beanspruchten, schon eine Himmelsreise erlebt zu haben, also der *merkāvā*-Mystiker (Kanagaraj 212). Erst muss der „Menschensohn" herabgestiegen sein, ehe der Weg nach oben offen steht. Dieser Weg nach oben ist ein Mitgenommenwerden durch den Menschensohn; er setzt eine Art von *unio mystica* mit ihm voraus. Das meint Odebergs Rede von der *essentiality of the Son of Man*, die er als joh. Proprium herausstellt; Jesus verkörpert die Glaubenden gleich mit (vgl. als Resümee Kanagaraj 34).

3,14 „Wie Mose die Schlange... erhöhte": Die an ihrer Stelle (Num 21,4–9)[26] exotisch wirkende, historisch isolierte Episode von der Schlangenplage, gegen die ein ehernes Schlangenbild, der *N^eḥuštān*, geholfen haben soll, erhält von Johannes eine unerwartete Aktualisierung dadurch, dass sie über das Stichwort ὑψωθῆναι zum Typus der „Erhöhung" Christi gemacht wird[27] – derer am Kreuz natürlich; das Ganze ist nur nachösterlich zu verstehen. Doch hat jüdischer Sprachgebrauch vorgearbeitet: Das „Zeichen" (hebr. *nēs;* Targum Onkelos: *āt),* auf das Mose die eherne Schlange stecken soll, wird sowohl von Symmachos wie auch von den übrigen Targumim als ὕψος, „erhöhter Ort" wiedergegeben. Hierzu mit vielen Details Odeberg 101–112. Philon hatte im Zusammenhang seiner Besinnungen über Schöpfung und Sündenfall gelehrt, eine „weitere Schlange", der σωφροσύνης λόγος (die „beherrschte" oder „moralische Vernunft") habe den Biss der ersten Schlange von Gen 3 geheilt (*LA* 2, 79); das meint die Gabe gemeint die Gabe der Tora, der rituellen wie der ethischen. Beide sind ja restriktiv. Philon ist ja der Kirchenvater jener Frömmigkeit, die sich des Kontakts mit der Welt möglichst weit enthält. Dieser Kontrast sei bemerkt gerade bei der Ähnlickeit der Worte.

In christlicher Literatur vgl. noch *Barn.* 12,5–7 für eine am *N^eḥuštān* festzumachende Mose-Christus-Typologie sowie Justin, *Dial.* 94,1 f, wo der Ausdruck *sēmeion* für das Kreuz wiederkehrt. Dass das Joh ihn nicht in diesem Sinne übernimmt, dürfte daran liegen, dass er im VNT schon festgelegt ist auf die sieben „Zeichen"-Handlungen Jesu. Sein Leiden dann auch noch „Zeichen" sein zu lassen, wäre verwirrend gewesen und nicht von der Art der Doppeldeutigkeiten, die

---

[26] Lit. zu dieser auch in 1Kor 10,9 verwendeten Num.-Passage im Judentum bei Th. Propp in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 570 Anm. 54; dazu: Maier, „Schriftrezeption" 60 (große Verschiedenheit von Verwendungen); J. Frey: „‚Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...'. Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange' und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14 f", in: M. Hengel/H. Löhr (Hg.): *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum* (WUNT 73), 1994, 153–209.

[27] Neuere Lit. hierzu in Frey/Schnelle, *Kontexte* 82 Anm. 7 (R. Zimmermann).

das Joh pflegt (wo nämlich ein weniger erhabener Sinn in einen erhabeneren übergeht; hier wäre beides erhaben).[28]
Was die „Erhöhung" am Pfahl bzw. am Kreuz betrifft, vgl. den Exkurs zu 12,32 (§ 61). Das Schriftzitat in Joh 19,37 (§ 93) wird dann dementsprechend auch ein „Aufblicken" zum Kreuz meinen. Die Beziehungen reichen noch weiter: Auch Jesu Namensvetter Josua sollte nach Jos 3,7 vor den Augen Israels erhöht sein (ὑψοῦν; vgl. zu 8,28b § 42). Und überhaupt: Gott selbst ist – seit Gen 14 und dann v. a. dem *Sirach*-Buch, „der Höchste" (ὕψιστος), dem nähert sich Jesus seiner Rückkehr.
So weit das Alttestamentliche. Hellenistisches s. u. im Exkurs zu 12,32 (§ 61). Ein möglicher christlicher Vorläufer für diese Anspielungen im Joh ist das Kerygma von Phil 2,5–9 (vgl. Apg 2,33; 5,31). Bemerkenswert ist all diesen Belegen, auch den johanneischen hier und weiterhin, dass Christus erhöht *wird* (Passiv), wohingegen von der Auferstehung Johannes aktive Formen gebraucht. Tatsächlich ist „Erhöhtwerden" seine Art, von Jesu Passion zu sprechen (vgl. 12,32 § 61 und unsere Bemerkung vor § 76). In der Einleitung, 9.5.2, wurde schon darauf hingewiesen, dass hier das ὑψωθήσεται und das dort gleichfalls gesetzte, synonyme δοξασθήσεται von Jes 52,13 LXX mitgedacht ist.[29] Hier musste die christliche Auffassung der Prophetie sich von der jüdischen erst frei machen, wenn wir als Beleg für letztere den Targum nehmen: Dort wird zwar das Wort *mᵉšiḥā'* ausdrücklich in den Text eingefügt; doch ein Passiv „erhoben werden" steht dort nicht, sondern ein intransitives „erhaben sein" (*jir'am*), begleitet von den Verben „groß sein" und „stark sein": Das ist die kriegerische Messiaserwartung, die wir in diesem Evangelium am ehesten Judas zutrauen. – Ein weiterer biblischer Bezug, Gen 40,19–21, wird vor § 76 zu nennen sein.
Überhaupt wird hier eine längst entwickelte theologische Sprache gesprochen, die Heil, ewiges Leben, Glauben und die hinzukommenden christlichen Ritualhandlungen (im Joh II) miteinander verbindet: Vorläufer ist Weish 16,5–14 (dort V. 7 Gott „Heiland" und V. 12 der Logos als Heiler); Wiederaufnahmen dieser Vorstellung sind 1Petr 1,22f; 2,2; 3,18–22; Tit 3,5.

„so muss ...": Dieses δεῖ in Bezug auf den Menschensohn erinnert Kenner der Synoptiker an die erste Leidensankündigung, Mk 8,31 parr., und wir betrachten es als dessen johanneische Prolepse.

3,15 „jeder" wie in Num 21,8. „In ihm" ist Semitismus; genauso gut ließe sich „durch ihn" übersetzen. Der Semitismus macht die syntaktische Beziehung auch nach links möglich; die Rede ist dann von einem Glauben „an ihn". Beide Aussagen sind beabsichtigt. Wir haben im Sinne der ersteren übersetzt, weil die andere im Folgevers mit eigenen Worten wiederkehrt.
Johannes greift auf Überlegungen zu Num 21 zurück, die der dortigen Erzäh-

---

[28] Sicher mag er an ein „Zeichen der Völker" gedacht haben (so der verheißene König in Jes 11,10 MT; der Targum bezeichnet ihn in v. 1.6 ausdrücklich als „Messias"); doch hat dort die Septuaginta ihrerseits das Wort *nēs* „Zeichen" ersetzt durch das Verbum „herrschen". Dazu dann wieder Joh 18,36a (§ 83).

[29] Odeberg 35–39 vergleicht Jes 49,3, wobei allerdings dieses 3. Gottesknechtslied, wie auch die vorherigen, deutlicher als das vierte an Israel insgesamt gerichtet ist.

lung das Magische genommen hatten, etwa in der *Weisheit Salomos.*[30] In 16,6f sagt sie, „zur Erziehung und für kurze Zeit“ sei dieses „Symbol der Rettung“ aufgestellt worden „zur Erinnerung an die Verordnung deines Gesetzes“ (15,1ff ist eine Anrede an Gott).[31] Ausdrücklich wird klargestellt: „Wer sich umdrehte, wurde nicht durch das Gesehene gerettet, sondern durch dich, den Retter aller“ (V. 7), und in 16,12 wird hinzugefügt, keine Pflanze und kein Pflaster habe die Israeliten geheilt, „sondern dein Logos, Herr, der alle heilt“. Hier ist das Joh im Ganzen schon vorgedacht.

Was noch die Verstehensmöglichkeit „in ihm“ betrifft: Ein (metaphorisches) Raumdenken, wie man es in der paulinischen Formel „in Christus“ finden möchte, ist wohl kaum gegeben.[32] Die „Bleiben“ von § 68 sind jedoch etwas Anderes. Die Anschauung, hier in § 15 noch mit dem *N^eḥuštān* verknüpft, liegt vielmehr auf der vertikalen Achse; letztlich führt sie zu den „Bleiben“.

„das ewige Leben“: Grammatisch ist dieser Ausdruck, der nicht dem Vokabular der allgemein-religiösen Sprache der Zeit angehört, determiniert zu verstehen; nicht „ewiges Leben“, sondern „das ewige Leben“, wie es einmal (17,2 § 74) auch ausdrücklich heißt. In einer seit der Septuaginta geläufigen Weise wird die hebr. *nismāch* imitiert, also die Qualifizierung eines Substantivs in einem Ausdruck, der damit als determiniert gilt. Hebräisch wäre das חיי עולם. Diese Wortfügung ist nun freilich in ihrer Herkunftssprache nicht häufig. Dass jemand „ewig“ leben solle, ist in der Hebräischen Bibel nicht vorgesehen. Die erste Ausnahme macht Dan 12,2,[33] weswegen wir den Ausdruck auch als Zitat ausweisen, hier und in § 24.32.48.74. Bei den Pharisäern, auch Josephus, stand das *Daniel*-Buch in hoher Achtung. Bill. I 808f (zu Mt 19,16, der Parallele zu Mk 10,17) bietet rabbinische Belege.

Gängiger ist bei den Rabbinen „das Leben der zukünftigen Welt“, womit eine stärkere Zäsur zwischen kreatürlichem Leben und Leben nach der Auferstehung gesetzt ist. Ja, dieses letztere kann bei Josephus, *C.Ap.* 2, 218 sogar nochmals *bios* heißen; es ist nur ein „besserer *bios*“. Die jüdischen und neutestamentlichen Stellen sind ausgebreitet in Bultmanns Artikel ζάω, *ThWNT* 2, 856–874. Erlauben wir uns einen kurzen Exkurs hierzu:

„Leben“ (*zōē*) im Johannesevangelium

Zōē ist ein seit 1,4 (§ 1) begegnendes Lieblingswort des Johannes, und es wird dasjenige Heilsgut bezeichnen, auf welches das Joh I überhaupt hinausläuft (20,31 § 100). Es gibt keinen VNT-Beleg für dieses Wort, dafür aber synoptische und auch nicht wenige bei Philon.[34] Verglichen mit den Synoptikern, wo *zōē*

---

[30] Eine Wendung gegen „magische Gaukeleien“ erfolgt in diesem Zusammenhang in Weish 17,7 ausdrücklich.

[31] Genauer schon 9,1ff; zu dieser Form vgl. unten § 74f. – Zu der bei alledem umso wirksamer betriebenen Rationalisierung vgl. Mischna, *Roš haš-šānā* 3,8.

[32] Erst Stellen wie 15,4–7 (bei § 71) und 17,23 (§ 75, Joh II?) bedienen sich seiner.

[33] Dies ist ein später Zusatz zu einem späten Buch, belegt freilich dann in beiden griechischen Fassungen.

[34] Z.B. *QG* 1, 75 (vgl. schon 1, 16) als Unterscheidung eines „sinnlichen Lebens“ (αἰσθητὴ ζωή), wie es auch Tiere haben, von einem „nicht alternden, unsterblichen Leben“ (ζωὴ ἀγήρως καὶ ἀθάνα-

verschiedentlich mit „Reich Gottes (bzw. der Himmel)" schon synonym sein konnte,[35] ersetzt dieses Wort von jetzt ab den älteren Begriff gänzlich – gerade dass dieser noch 1 Mal in Erinnerung gerufen wird.
Hieraus folgt: Was im VNT unbestimmt war, nämlich die Frage: Was bringt Jesus, wenn es nicht das Messiasreich ist? – darauf kommt hier die Antwort. Ab 8,52 ff (§ 45) wird vom Evangelisten sogar ausgedrückt, dass in diesem Wechsel ein gewisser innerjüdischer Traditionsbruch liegt. Ab dieser Stelle, nicht früher, stehen die „Judäer" gegen ihn.
Bleiben wir noch beim Lexikalischen. In griechischen Sprachgebrauch ist βίος der Lebensablauf, ζωή aber eher die Lebenskraft – mit Unschärfen, wie sie natürlichen Sprachen eigen sind. Tendenziell gilt: Ein geschildertes Leben ist ein βίος, ein gelebtes ist ζωή. Ja, nach heutigem Sprachgefühl müsste man auch das individuelle Leben, nämlich jenes, das man „einsetzen", „verlieren" und ggf. „gewinnen" kann, so nennen; das Griechische hat hierfür *psychē*, „Seele" (z. B. Joh 10,11 § 49). Sie ist das, was mit dem Blut verloren gehen kann (Gen 9,4f). Wir haben dieser Unterscheidungen halber den Ausdruck „Seele" als Übersetzungswort beibehalten,[36] müssen aber hinzufügen, dass hier nichts Ewiges oder auch nur potentiell Ewiges gemeint ist wie etwa in der platonischen Anthropologie und ihren Nachklängen im Judentum. „Seele" im Joh ist ein Synonym zu *bios*, nicht zu *zōē*.[37] Nur letzteres, *zōē*, ist der Inbegriff des von Jesus gebrachten Angebots, wie der häufige Gebrauch bis hin zum Schlusssatz (20,31 § 100) erweist. Als Hintergrund kann benannt werden z. B. Dtn 30,20: „Das ist dein Leben (ἡ ζωή σου) und die Länge der Tage: den HERRN, deinen Gott, zu lieben." Philon, *Fug.* 58 zitiert diese und andere Stellen für die traditionelle jüdische Lehre, Gehorsam gegenüber der Tora verlängere das Leben (*zōē* hier noch wie *bios* aufgefasst, aber doch im nicht nur kreatürlichen Sinn, sondern als Segensgabe). In anderen Texten aber treten die beiden Begriffe auseinander, und ein kreatürliches differenziert sich von einem ewigen Leben. Letzterer Ausdruck, ζωὴ αἰώνιος, begegnet erstmals in Dan 12,2.

τος). Die Rückübersetzung dieser nur armenisch erhaltenen Stellen ist gesichert durch das Material bei H. LEISEGANG: *Indices ad Philonis Alexandrini opera*, Bd. 1, 1926 (u. ö.), S. 332/333; vgl. Bultmann, *ThWNT* 2, 861,6–862,24. Freilich kollidiert vieles, was Philon sonst zu diesem Thema schreibt, mit der von ihm gleichfalls propagierten Erwartung einer Unsterblichkeit der Seele. Diese ist bei ihm eher ein Fehler im System, ist doch gerade bei ihm die Seele nicht der edelste Bestandteil des Menschen, sondern sein νοῦς. All das braucht Johannes nicht.

[35] Zu sehen z. B. an den sog. Einlasssprüchen, Verheißungen eines „Eingehens in…": Mit „Reich Gottes" formuliert finden wir sie in Mk 9,47; Mt 5,20; 7,21; 18,3; 19,23f; 21,31 und Joh 3,5; mit „Leben" formuliert in Mk 9,43 par (Mt).45 (im selben Kontext wie Mk 9,47!); Mt 18,9; 19,17; so Haacker, „Ewiges Heil" 303. Seine Proben setzen sich fort mit den Formeln eines „Bekommens", „Erbens", „Erlebens (ἰδεῖν)" usw. von Reich bzw. Leben, stets mit demselben Ergebnis. In unserem Joh 3,3 lässt das Verbum ἰδεῖν als engste synoptische Parallele Mk 9,1 par. (Lk) erkennen (305), ein zunächst problematisches Wort, dessen Naherwartung im Joh korrigiert wird (Rückblick, Thema 7.4 sowie Thema 9).

[36] Anders als noch im *Erstentwurf*, wo nur die Schriftart eine Unterscheidung zwischen „Leben" (*psychē*) und „Leben" (*zōē*) erlaubte. Das Wort „Seele" wird aber schon deswegen nicht aussterben, weil es eine Psychologie gibt bzw. deren mehrere, als Wissenschaft jeweils gut abgesicherte.

[37] Der Abstand vom Sprachgebrauch des *Qohelet* (dessen griechische Übersetzung übrigens kaum älter sein kann als das Joh), bes. Qoh 9,9, kann hier nur angedeutet werden; er wird niemanden überraschen.

Hier kommt nun wieder ein Semitismus ins Spiel: Joseph Molitor, *Grundbegriffe* 15 und 31–33 hat an orientalischen Bibelübersetzungen herausgefunden, dass die Wurzel *ḥ-j-h* „leben" in den Dialekten des Aramäischen ein Universalbegriff ist für „Rettung". Das zeigt sich an der syrischen und z. T. sogar an der georgischen Überlieferung solcher Synoptiker-Stellen, wo ursprünglich andere griechische Synonyme standen. Im Joh benennt er hierfür 3,17; 10,9 und 11,12 (jeweils für σωθῆναι); dazu 4,42 („Lebendigmacher" für σωτήρ).
Der Unterschied zu griechischem Denken wird evident an der Nichtverwendung des Wortes ψυχή in den hier zu diskutierenden Zusammenhängen. Odeberg 211 Anm. 1 zitiert Hermann Büchsel:

„Der Gedanke einer Unsterblichkeit der Seele liegt Johannes augenscheinlich ganz fern. Das ist umso bedeutsamer, als es schon vor Johannes ein Judentum gab, das an die Unsterblichkeit der Seele glaubte. Johannes ist an diesem Punkte von der Verbindung von Judentum und Platonismus ganz unberührt, wie sie in der Weisheit Salomos und bei Philon vorliegt."

Ebenso sagt Odeberg selbst (210, übers.):

„Der Gläubige, in dem das ewige Leben schon begonnen hat in seinem irdischen Leben, gelangt im Moment seines physischen Todes direkt ins ewige Leben; und so – das ist die Pointe – entkommt er dem Zustand des ‚Totseins'."

Philon kann es mitunter ganz ähnlich ausdrücken (*Fug.* 55), stützt sich dabei jedoch auf die griechische Auffassung von der potentiellen Unsterblichkeit der Seele.[38] Diese ist auch bei ihm durch nichts garantiert, sondern nur eine (wenn auch nur durch Torheit zu verwirkende) Eventualität. Sie hängt engstens zusammen mit einem Leben nach den (mosaischen) Geboten oder nach der „Tugend", was bei ihm dasselbe ist. In der ps.-philonischen Predigt *De Jona* 153 ist die Buße der Niniviten ihre Rückkehr „ins Leben".[39]
Ζωή hat im Joh mehr Geschenkcharakter, und sie ist in betonterer Weise ζωὴ αἰώνιος. So kommt Molitor im Rückgriff auf den ζωή-Artikel Rudolf Bultmanns im *ThWNT* 2 (hier: 864.871) und auf Rudolf Schnackenburgs *Neutestamentliche Theologie* (1963, 124) zu dem Ergebnis,

„dass im neutestamentlichen Denken zum Vollbegriff des Lebens [und nicht zu dem der Seele, F.S.] seine Unzerstörbarkeit gehört, die seit der Ursünde der Stammeltern nur noch Gott zu eigen ist, so dass für die Menschheit das eigentliche, wahre Leben ein eschatologisches Gut ist. So wird der Sinnzusammenhang zwischen dem aramäischen ‚Leben' und der griechischen Fassung ‚Rettung', ‚Erlösung' noch deutlicher. Wenn der johanneische Christus von sich aussagt: ‚Ich bin das ... Leben' (Joh 14,6; 11,25), so titulierten die aramäischen Christen seit eh und je den Erlöser mit ‚Lebendigmacher', mit ‚Lebensspender' (Lk 2,11; Joh 4,42). Schon die Synoptiker haben bereits in ihrem aramäischen Lebens-

[38] Sie ist potentiell, weil schlechte Menschen sie nach Philons Anschauung verwirken.

[39] Eine Verbindung zwischen der ethischen und der eschatologischen Bedeutung von *zōē* kann man in Joh 12,50 (§ 41) gegeben finden. Sie ist aber wenig ausdrücklich, und es gibt im Joh keine Bedingungen für den Eintritt in das Reich Gottes, als die hier genannte eines Empfangs von Lehre („Wasser") und von Geist.

begriff den johanneischen Heilsbegriff vorgebildet. Und trotz ,radikaler Vergegenwärtigung des Lebens' erwartet auch das Johannesevangelium ,noch eine echte futurische Vollendung'."

Diesen letzten Punkt werden wir im Rückblick, Thema 9, näher untersuchen und von den Dramen in der Art von Dan 2 und Dan 7–11 zu unterscheiden haben. Vorgreifend lässt sich sagen: Der joh. Christozentrismus hilft über die Unterschiede der Vorstellungen und Erwartung im Einzelnen hinweg, indem er sie insgesamt als Metaphern nimmt und auf Jesus bezieht, seine Person und sein Wirken. Die Gabe, in der Gegenwart des oder der Hörenden zu empfangen, ist das Leben; um die Zukunft ist keine Sorge mehr. Wir bekommen darum auch nichts mitgeteilt über Umfang und Modalitäten einer zu erwartenden Auferwekkung (anders als bei Paulus, 1Kor 15). Alle Aspekte finden sich zusammengebunden in Joh 11,25 (§ 53): „Ich bin die Auferstehung und das Leben ..." *Zōē* meint „ewiges Leben", mit und ohne zugesetztes Adjektiv. An der Vollständigkeit oder Ausdrücklichkeit der Formel liegt wenig, wie Odeberg, Molitor u.a. belegt haben. Als jüdischen Vorgängertext kann man mit Vorsicht 2Makk 7,36 nennen, wo die Mutter der makkabäischen Märtyrer diesen eine ἀέναος ζωή verspricht;[40] das ist dort ganz strikt ein Leben nach dem Tode. Bei Johannes beginnt es jedoch in der Begegnung mit Jesus. Die Gabe ist immateriell und jenseitig, d.h. sie lässt sich zwar mitteilen, ist aber nicht vorzeigbar. „Unser Leben ist verborgen mit Christus in Gott. Wenn aber Christus offenbar wird, unser Leben, dann werdet auch ihr mit ihm in Herrlichkeit offenbar werden" (Kol 3,3f). Oder, mit Worten der Johannesschule:

> „Geliebte, *jetzt* sind wir Kinder Gottes; und noch nicht ist offenbar, was wir sein werden. Wir wissen aber: Wenn es offenbart werden wird, werden wir ihm gleich sein" (1Joh 3,2) – wobei das „ihm", liest man im oberen Kontext rückwärts, auf *Theos* „Gott" geht, also keine Angleichung an Christus meint, sondern ein Sein wie Gott – als ob die trügerische Verheißung von Gen 3,5 auf diese Weise in Erfüllung gehen sollte. Jüdisch ist dieser Gedanke nicht,[41] eher platonisch.[42] Johannes wie auch Paulus haben nur gesagt: Sein bei Christus/bei Gott (1Thess 4,17; Phil 1,23; joh. Trias 7,34.36 § 27 usw.).

Eine spätere Wiederaufnahme der Verheißung der *zōē* verdient schließlich noch Beachtung: 14,19 (§ 70) „(...) ich lebe, und ihr sollt leben". Das betonte ἐγὼ ζῶ lässt dort an die Ich-bin-Worte denken, deren Zyklus von § 23 bis § 68 reichte und die in dem Wort „Leben" gipfeln (14,6 § 68): Auch das „Ich lebe" ist ein versteckter Gottesname. Stellen wir es nämlich um: ζῶ ἐγώ, so haben wir eine aus der Hebräischen Bibel bzw. der Septuaginta wohlbekannte Schwurformel, mit

[40] Dt. „ewigfließendes Leben" (die Sprache des 2Makk. ist sehr rhetorisch). In V. 23 wird erläutert: Der Schöpfer wird „sowohl das Pneuma [sc. den Lebenshauch] als auch die *zōē* erneut verleihen aus Gnade".

[41] Vielmehr wird Gen 3,5 in der Septuaginta wie in den Targumim auf verschiedene Weisen abgeschwächt. Von einem Sein wie Gott (Sg.) ist nicht mehr die Rede.

[42] Platon, *Theaetet* 176 B, bei Philon gelegentlich zitiert (*Fug.* 63: Abraham als Vorbild einer Flucht vor der sterblichen Natur).

welcher der Gott Israels bei sich selber schwört: Num 14,21.28; Dtn 32,40; Jes 49,18; Jer 22,24.[43] Im Namen Gottes schwört der joh. Jesus, die Jünger an seinem Leben teilhaben zu lassen.
Noch eine weitere Pointe liegt in diesem Wort, ist nur einmal erkannt, dass der Gottesname sich darin verbirgt. Der „Lebendige Gott" Israels hatte ja einen Konkurrenten im obersten Gott des olympischen Pantheons, Zeus, dessen Name – insbesondere von den Stoikern – als „Leben" (ζῆν) gedeutet wurde. Nur war dies ein allgemein-kosmisches Leben, das sich durch Tiere wie Menschen hindurch erstreckte und beim Sterben wieder ausgehaucht wurde. Hier jedoch, im Joh, geht die Vorstellung auf etwas Persönliches, ein Ich, anderem Ich gegenüber. Dies ist ein Gespräch, das in die Ewigkeit fortdauert.

Die Ablösung der Tora

Was die V. 14 und 15 als Analogie ausdrückten, ist, als Ansatz einer Geschichtstheologie genommen (Rückblick, Thema 11), nichts Geringeres als die These von einer Ablösung der Tora durch Jesus Christus. Hier wird positiv gesagt, was in der destruktiven, aber auch autodestruktiven Perikope vom Konflikt am Tempel (§ 11 f) schon enthalten war: Dieser Gottesdienst wird nicht mehr nötig sein, denn hier bietet sich der gedeihliche Kontakt zu Gott („Heil" genannt als Gegenbegriff zu „Gericht") in der Person Jesu. Wir werden noch oft auf diesen meist sehr milde ausgedrückten Gegensatz zu sprechen kommen, der keine Verneinung des Judentums ist und seines Toragehorsams, der freilich gegenüber Heidenchristen gar nichts wie Restgebote (nach Art von Apg 15,29) zulassen würde, sondern beide nur auf die Liebe verpflichtet (§ 63.65).

Vgl. noch Rückblick, Thema 1.1.1 und 1.4.1 zu jenem Antinomismus, der erst dem Joh II eigen ist.

3,16 „Denn so hat Gott die Welt geliebt": Vgl. 1Joh 4,10.19. Jüdisch belegt ist Gottes Liebe zu Israel (Schlatter z. St.). Auf eigene Art hat Paulus sie ausgedrückt (Röm 8,32) und dabei die Kirche aus den Heiden in den Blick genommen. So ist denn, auch wenn *kosmos* hier im Joh nur die Menschheit meint, ist die bisherige Vorstellung gewaltig ausgedehnt.

Jener Dualismus, der den Kosmos einem eigenen „Herrscher" unterstellt (s. u. bei § 61), ist hier noch nicht vorhanden, und auch nicht jene Weltablehnung, welche warnt: „Wenn jemand die Welt liebt, ist die Liebe des Vaters nicht in ihm" (1Joh 2,15).[44]

---

[43] Zahlreiche Verwendungen dieser Formel in der 3.Person (wo also Menschen bei Gott schwören) können hier unerwähnt bleiben.

[44] Hier besteht ein Widerspruch zu 1Joh 4,10.19, der Liebe Gottes zur Welt; und ein Lied wie *EG* 409 „Gott liebt diese Welt" hat lange gebraucht, um zu entstehen. Die Auffassung der Johannesschule scheint zu sein, dass, was für Gott richtig ist, in diesem Fall (der sehr generell ist) für die Menschen falsch wäre. Dies ist ein undialektischer Versuch, Weltdistanz auszudrücken. Sie wäre das Gemeinsame, mit dem Unterschied, dass in Bezug auf Gott Transzendenz gemeint ist, in Bezug auf die Gläubigen aber ethische Unabhängigkeit (vgl. 1Kor 7,29–32).

„jeder, der an ihn glaubt" – bzw. „dass jeder, der glaubt, in ihm …": Die Konstruktion ist auch hier, wie in V. 15, doppeldeutig, was heißt, dass beide Möglichkeiten zur Verwirklichung offen stehen.[45] Zu solchem Glauben an Jesus, zu dem 1,12 (§ 1) bereits aufforderte, s. Rückblick, Thema 5.5.

3,17 „Denn nicht hat Gott seinen Sohn in die Welt gesendet, damit er die Welt richte": Dies ist eine von mehreren Überlegungen zum Thema „Gericht" (dann wieder § 40f; 47f), innovatorisch gegenüber allem, was man bis dahin zu diesem Thema dachte. Weder die erste Sendung des Menschensohnes noch eine eventuelle zweite, die Johannes gar nicht erst vorsieht, entspricht den Erwartungen der Apokalyptik an ein sichtbares Weltgericht. Der Grundsatz freilich, dass Gottes richtendes Handeln letztlich zur Rettung – vielleicht nicht von Individuen, aber doch von Israel in seiner Gesamtheit – dient, ist biblisch und jüdisch. Er steht hinter so manchem Prophetenbuch, wo freilich die Aussicht sich auf einen Neuanfang mit einem kleinen „Rest" richtet (*Amos, Hosea, Jesaja, Jeremia*). Verallgemeinert wird er auf den Kosmos im Ganzen etwa bei Philon, *De Deo 7*, in stoisierender Umdeutung von Dtn 4,24.
Nach joh. Auffassung entscheidet sich die Zukunft des Menschen an seiner eigenen Haltung bei der Begegnung mit dem Logos – hier also dem in Person dastehenden oder im Text vorgestellten Jesus. Ihn als Gottes Selbsterweis anzuerkennen, führt zur Teilhabe am ewigen Leben – mit welcher Eschatologie auch immer man das dann verbinden mag.
Der apokalyptischen Vorstellung von Jesus als Richter in einer dementsprechenden Szenerie wird im Joh ausdrücklich widersprochen, v.a. in § 41 (s.d.).

> Das wird sogar dt-joh. bestätigt, sofern denn 8,15 (bei § 42) bereits Joh II ist (und nicht erst der Folgevers, eine der fragwürdigen „ich-und-der-Vater"-Stellen).

Diese Art, wie Jesus die Menschen zu Reaktionen provoziert, in denen ihr Verhältnis zu Gott sich schlagartig klärt, ist vielfach bezeugt und dürfte dem historischen Jesus zuzusprechen sein. Im Lukasevangelium macht die Zachäus-Episode (Lk 19,2–10) das Gleiche klar: Jesus tut dort gar nichts, als sich bewirten zu lassen. Seine bloße Anwesenheit als Gast veranlasst Zachäus, eventuelles Unrecht schon vor einer Anklageerhebung – die in der gegebenen Situation allenfalls von ihm selber kommen könnte; man hat ihn nicht „zum Gericht" geladen – mehrfach gutzumachen.

3,18a bringt das Ergebnis auf eine griffige Formel, mit typisch-johanneischer Aufhebung der Zeit. Das Thema „Gericht" wird angeknüpft, das in 9,39 (§ 40, Schlusssentenz) und dann in § 41 und 47f weiter entwickelt werden wird; siehe dort. Die joh. Schlusssentenz des hier geführten Gesprächs dürfte jedoch erst 3,21 gewesen sein.

---

[45] Vgl. zu dem ἐν αὐτῷ/ in 1,4 (§ 1).

3,18b ist ein Wechsel in lk. Sprache: Glauben „an den Namen" des Gottessohnes (welcher soll das sein?)[46] ist im Joh nicht verankert. Die ganze folgende Erläuterung könnte man sich schenken.

3,19 setzt – einmalig im Joh – den aus dem übrigen NT, besonders aus Mt, bekannten Ausdruck σκότος. Daneben begegnet siebenmal im Joh (und noch fünfmal im 1Joh) der Ausdruck σκοτία. In 20,1 (§ 95) erklärt Fortna dieses Wort als Zusatz des Evangelisten – wir sagen: seiner Schule. Sofern das Femininum etwas wie einen Raum andeuten soll, ist das negative Gegenstück zu den von Jesus angebotenen „Bleiben" (§ 68) und dem „Bleiben" des Logos in den Gläubigen (§ 69–71) benannt[47] – zu jenem Raum also, der bei Paulus „in Christus (sein)" heißt (2Kor 5,17 usw.).

„denn übel waren ihre Werke": Man kann sich fragen, was das noch mit Nikodemus zu tun hat. Jesus verallgemeinert auf einer nicht näher genannten Basis. Der Dialog endet in einer gewissen Ziellosigkeit, die eher dt-joh. anmutet. Doch immerhin ist das Thema „Gericht" im oberen Kontext verankert, im Verbum eines Nebensatzes von V. 17, und jedenfalls ist es eines der klassischen Themen, über die der Pharisaismus nachdachte.

3,21 „Wer aber die Wahrheit tut": Dass hier die ursprüngliche Schlusssentenz des Gesprächs liegt, zeigt die thematische *inclusio;* es ist ein Wiederanknüpfen an der Frage des „Tuns" (ποιεῖν) in V. 2. Nikodemus sprach Jesus auf die Zeichen an, die er „tat", und erhält nun die Antwort bezüglich dessen, was zu „tun" ist: „die Wahrheit tun".
Diese Redeweise wäre im Griechischen ungewöhnlich, wo Wahrheit Gegenstand des Erkennens ist, aber nicht des Tuns. Sie ist jüdisch, verankert in Gen 32,11; 47,29; 2Sam 2,6; 15,20; Neh 9,33 = 2Esr 19,33 LXX; PsSal 17,15; Tob 13,6; Jes 26,10 (neg.), wobei nicht selten „Wahrheit" und „Erbarmen" kombiniert werden (חסד ואמת), u.z. nicht nur wo Gott der Handelnde ist (hierzu noch Ps 111[110],7), sondern auch bei Menschen. Letzteres s. Jos 2,14; 1QS I 5; V 3f; VIII 2 (in Qumran jeweils mit „Gerechtigkeit" verkoppelt, was wiederum an Mt 6,1 erinnert). Als verneinte Aussage vgl. Jes 26,10. Wörtlich finden wir „*die* Wahrheit tun" (mit Artikel) in Tob 4,6 Cod. BA (Empfehlung an Tobit). Aramäisch entspricht ihr *'-b-d quštā'* (Targum Hos 4,1); vgl. Odeberg 144–149.

Dt-joh. sekundiert 1Joh 1,6 mit derselben Formel; vgl. das Thema „Wahrheit" in 1Joh 1,8; 2,4.21; 4,6; besonders aber 3,18–20: „Tat und Wahrheit", im Weiteren dann aber nichtpraktisch gewendet. Für all diese Stellen ist hier der Quellort; die Verankerung des Verses im Joh I ergibt sich aus der besagten *inclusio* gegenüber V. 2.

---

[46] Lukanisch wäre es einfach der Jesus-Name (Apg 4,12), der schon zu Heilungen diente (Apg 3,6 u. ö.). In Phil 2,11 und im Joh ist aber das entscheidende ὄνομα der Kyrios-Titel.

[47] Dass dies noch nicht der aus den Qumranschriften bekannte kosmische Dualismus ist, erweist Jörg Frey in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 193f. Ebd. 196f: Auch die Lehre von einer Prädestination zu Heil und Unheil lässt sich nicht ins Joh übertragen.

Gemeint ist in dieser Formel zunächst die im Toragehorsam implizite Wahrheit. Spr 1,7 lautet in der Septuaginta: „Ursprung der Weisheit ist Gottesfurcht; sie ist gutes Verständnis für alle, die *sie tun*."[48] Von der Art war auch schon das in 7,17 (§ 13) formulierte Wahrheitskriterium. Dieses findet im Joh I seine weitere Erklärung in dem einen Gebot, das noch bleibt, dem Liebesgebot (§ 63–65). In dieser Form verallgemeinert Johannes, was in der Synoptikervorlage zwar auch eher zeichenhaft gemeint war, aber zunächst sehr hart dasteht: „Geh, verkauf was du hast ... " (Mk 10,21 parr.). Wir können jedoch annehmen, dass in der joh. Gemeinde auch für die Armen gesorgt war, ja dass der Senior selbst sich für Dienste am Tisch (vgl. § 63) nicht zu schade war. Auch Lk 17,21, johanneisch gelesen, geht in diese Richtung, wenn Jesus dort seinen Jüngern vom Reich Gottes sagt: es ist ἐντὸς ὑμῶν, „innerhalb von euch", was nicht die isolierten Individuen, sondern Personen in Gemeinschaft meint.
„Tun der Wahrheit" als Tun der Liebe: Das also wurde im Joh aus der Forderung eines Haltens des Gesetzes. Man kann hieraus für 2,5 (§ 9 VNT) einen symbolischen *sensus plenior* gewinnen: „Was immer er euch sagen wird, tut es!" rät dort Jesu Mutter als Sprecherin des Judentums (vgl. Einleitung, 9.8). – Bei „Matthäus", dem christlichen Gesetzeslehrer, ist Jesu Forderung häufig mit ποιεῖν verbunden und wird gesteigert in der Forderung nach „besserer Gerechtigkeit" als derer der Pharisäer (Mt 5,20). Demgegenüber und auch Paulus gegenüber ist der Begriff der Gerechtigkeit hier fallen gelassen; der/die Gläubige übt die Liebe nicht dazu, um gerecht zu sein.
Das heißt freilich nicht, dass Johannes sich nicht gelegentlich darum bekümmern würde, was sich gehört (3Joh 5–7). Die „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt" im Sinne von Röm 3,23 ist in seinen Reflexionen über das Gericht aufgehoben, insbesondere in § 40 f und 47 f.

3,22 „und taufte": dt-joh. Vorgriff auf § 16.

Rückkehr nach Galiläa. Weitere „Zeichen" Jesu und Fragen nach seiner Identität

3,25–28; 4,1–3 Tauftätigkeit der Jünger Jesu <§ 16>

(3,25) [a'] Es entstand daraufhin ein Disput von Seiten der Jünger des Johannes mit einem Judäer über (Fragen der) Reinigung. (26) Und sie kamen zu Johannes und sprachen zu ihm: Rabbi, der mit dir war jenseits des Jordan, für den du Zeugnis gegeben hast, siehe, der tauft, und alle kommen zu ihm. (27) Es antwortete Johannes und sprach: Nicht kann ein Mensch auch nur eines empfangen, wenn es ihm nicht vom Himmel aus gegeben wäre. (28) Ihr selbst bezeugt mir, dass ich gesagt habe: Ich bin nicht der *Gesalbte*, sondern dass ich gesandt bin vor ihm her.
(4,1) Als nun Jesus erkannte, dass die Pharisäer gehört hatten, Jesus mache mehr Jünger und taufe (sie) als Johannes – (2) dabei taufte Jesus selbst nicht, sondern seine Jünger –, (3) verließ er Judäa und kehrte wieder nach Galiläa zurück.

Das Folgende ist joh. Sondergut, sei es Joh I oder II. Die zu 1,6–8 (§ 1) schon vermutete Konkurrenz zur Jüngerschaft Johannes des Täufers, insbesondere zu der in Ephesus damals wirkenden, drückt sich hier narrativ aus, als Rückprojek-

[48] Im masoretischen Text fehlt die zweite Vershälfte.

tion in das Leben Jesu. Wir haben sonst keine Nachrichten darüber, dass Jesus getauft hätte. Ob dem so war oder nicht, ist keine sehr wichtige Frage; denn nirgends in christlicher Tradition wird die Taufe auf eine Tauf*tätigkeit* Jesu zurückgeführt. So mag die joh. Reminiszenz für sich stehen bleiben.

3,25 „von seiten der Jünger": Der Gebrauch der Präposition ἐκ ist nicht gerade klassisch und soll vielleicht „einiger Jünger" meinen (Wellhausen 141), als stünde τινων τῶν.

Zu **4,1** haben gewichtige Zeugen statt des ersten „Jesus" ein ὁ κύριος, also den nachösterlichen Titel des Erhöhten, was aber dt-joh. wäre. Erklärlich ist die Variante aus dem Bedürfnis der Differenzierung; der Jesusname kommt im selben Satz nochmals vor.
Sollte dieser Text – mit „Jesus" an beiden Stellen – authentisch sein, gibt eine durchaus bemerkenswerte Legitimation der Taufe, u.z. in Antwort auf jüdische Reinheitsbedenken. Man wünschte ihn sich expliziter, da ja bekannt ist, dass die Reibungsflächen zwischen Juden- und Heidenchristentum auf diesem Gebiet lagen.[1]
Dass die joh. Gemeinde einen Taufritus kannte und als Zugangsritus praktizierte, daran ist kein Zweifel, schon der Konkurrenz wegen mit den Täuferjüngern. Wir hätten also hier etwas wie den „Einsetzungsbefehl", nur eben, was gut johanneisch wäre, nicht als Befehl, sondern als vorbildliche Handlung Jesu.

4,2 „Dabei taufte Jesus selbst nicht": Diese merkwürdige Selbstkorrektur des Erzählers, die auch stilistisch Zweifel geweckt hat,[2] erinnert an jene des Paulus in 1Kor 1,16, wo er noch ein paar Namen nachschiebt und im Folgevers dann den Grundsatz nennt, aus dem heraus er seine Tauftätigkeit minimieren möchte: „Denn nicht schickte mich Christus, um zu taufen, sondern um das Evangelium zu verkünden." Ähnlich mag die Auffassung vom Logos auch hier sein: Jesus erwirbt („macht") Jünger, und diese betätigen sich dann erst als Täufer. – Der Syro-Sinaiticus[3] liest hier ein Wort mehr: Jesus habe „nicht allein" getauft, sondern auch sein Jünger. Das scheint jedoch ein Kompromiss zu sein, u.z. in einem von Verschreibungen belasteten Kontext.

21,1–6.7b.8b.10–12a.14 Drittes Zeichen: Der Fischzug des Petrus <§ 17>

(21,1) [a', c', d'] Danach offenbarte sich Jesus abermals seinen Jüngern am Meer von Tiberias; er offenbarte sich aber folgendermaßen: (2) Es waren beisammen Simon Petrus und Thomas[1] und Nathanael von Kana in Galiläa und die Zebedäussöhne und zwei andere aus seinen Jüngern. (3) Spricht zu ihnen Simon Petrus: Ich gehe fischen. Sie sagen zu ihm: So kommen auch wir mit dir. Sie gingen hinaus und stiegen in das Boot; und in jener Nacht fingen sie nichts.

---

[1] Einer der raren Autoren, die diesen Aspekt selbst im christlich-jüdischen Gespräch (das Probleme gern ausblendet) bedacht haben, ist Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, bes. 202–211: „Ṭaharavorschriften und Taufpraxis"; vgl. 289–296 „Organisation und inneres Leben der ebionitischen Gemeinden". Immer noch wird von der Beschneidung ausgegangen.

[2] Wellhausen 144: καίτοιγε nirgends sonst. Vgl. zu 12,42 (bei § 62). Zu 4,1 f vgl. Cuvillier, „La figure des disciples" 249–251 (Lit) und 259 Anm. 40 (weitere Vermutungenm, auf die Situation der Johannesschule bezüglich).

[3] Nicht bei Aland; s. Merx 65 und Wellhausen 131.

[1] Joh II: „zubenannt Zwilling."

(4) Als es jedoch schon Morgen wurde, stand Jesus am Ufer.[2] (5) Spricht zu ihnen Jesus: Kinder, habt ihr nichts als Zukost? Sie antworteten ihm: Nein. (6) Er aber sprach zu ihnen: Werft das Netz von der rechten Seite des Bootes aus, und ihr werdet finden. Sie warfen daraufhin aus, und sie vermochten es nicht mehr einzuziehen vor der Menge der Fische. (7b)[3] Simon daraufhin, Petrus,[4] legte sein Obergewand an, er war nämlich nackt gewesen, und warf sich ins Meer; (8b)[5] sie waren nämlich nicht weit vom Land, nur etwa zweihundert Ellen, und zogen (nun) das Netz mit den Fischen.[6]

(10) Spricht zu ihnen Jesus: Bringt mir von den Fischen, die ihr jetzt gefangen habt. (11) Es stieg daraufhin Simon Petrus heraus und schleppte das Netz an Land, voll von großen Fischen, hundertdreiundfünfzig; und obwohl es so viele waren, riss das Netz nicht. (12a) Spricht zu ihnen Jesus: Kommt, frühstückt!

> **(12b) [u] Doch keiner von den Jüngern wagte, ihn zu befragen: Wer bist du? Denn sie hatten erkannt, dass es der Herr ist. (13) Es kommt Jesus und nimmt das Brot und gibt es ihnen, und die Fische ebenso.**

(14) Dieses <tat> Jesus bereits als drittes <Zeichen>.[7]

Dieser Text wird gewöhnlich als später Anhang behandelt, dürfte aber nach Fortna ursprünglich eines der *sēmeia*, ihr drittes, gewesen sein. Die Zahl ist noch da (V. 14). Der synoptische Vergleich (Aland-Synopse Nr. 41) erweist diese Perikope als Parallele zu Lk 5,1–11 (Fischzug des Petrus).[8] Hier bekommen wir einen – und wohl auch einen und denselben – Vorgang aus zwei verschiedenen Perspektiven erzählt: Jesus ist im VNT nicht mit im Boot.

> Erst dt-joh. wird die Perikope „umfunktioniert" zu einer Wiedererkennungsszene, analog Lk 24,13–49, und entsprechend nach hinten verschoben, als Ostererscheinung – hier Anhang I.

21,1: In der VNT-Fassung, die beim Abstreichen der innertextlichen Widersprüche fast von selbst zutage tritt, ist die Geschichte sehr ähnlich der des Lukas. Petrus ist derjenige, der in V. 11 das zu schwer gewordene Netz, vor dem Boot im Wasser watend, an Land zieht.

> Hatte die Endfassung ihn in V. 7a schon aus dem Boot springen lassen, nur um sich Jesus entgegenzuwerfen – das ist Teil der darübergelegten Wiedererkennungsgeschichte –,

so braucht man sich in der VNT-Fassung nicht darüber zu wundern, dass er in V. 11 doch noch fischt. Genau dies nämlich, dass der Fischzug zu groß ist, um vom Boot

---

[2] Joh II: „Freilich wussten die Jünger nicht, dass es Jesus ist."

[3] Joh II: (7a) „Es spricht nun jener Jünger, den Jesus liebte, zu Petrus: Es ist der Herr!"

[4] Joh II: „als er hörte, dass es der Herr ist,"

[5] Joh II: (8a) „Die anderen Jünger aber kamen in dem Gefährt;"

[6] Joh II: (9) „Als sie daraufhin auf das Land stiegen, sehen sie ein Kohlenfeuer liegen und Fisch darauf liegen und Brot."

[7] Joh II (der statt des von Fortna konjizierten „tat" das Verbum „zeigte" hat) weiter: „seinen Jüngern, auferweckt von den Toten."

[8] Liest man sie im Kontext des Joh 21, wirkt sie wie eine späte Neuschreibung der Lk-Parallele.

aus bewältigt zu werden (in der lk. Fassung droht es zu sinken), veranlasst in der VNT-Fassung Petrus überhaupt erst zum Verlassen des Bootes.

21,2 Die hier gegebene Siebenerliste von Jüngern ist oben zu § 7 erläutert worden. Im Text, wie er steht, wird Thomas hier zum ersten Mal erwähnt;

> das motiviert vielleicht den Zusatz, der aber bloß eine Namensübersetzung ist und daher kaum zu einer Identifizierung beiträgt.

21,5 „Kinder": παιδία eigtl. „kleine (liebe) Kinder". Dieses Wort,[9] hier als Anrede begegnend, fand sich schon in 4,50 (§ 10) für den Sohn des Königsbeamten, u.z. in der Zusage Jesu, mit jenem für Verkleinerungsformen typischen Gefühlsmoment, das es von dem im Kontext auch gebrauchten υἱός „Sohn" unterscheidet. Johannes übernimmt es ein drittes Mal für das Gleichnis 16,21 (§ 73).

> Ein anderes Wort hingegen ist τεκνία „Kindlein", das aus dem 1Joh (wo es häufig ist) in 13,33 (bei § 65) eingedrungen sein dürfte.

21,6 Dieser Rat ist eine Ironie besonderer Sorte; er ist aus der Sicht des Handwerks völlig sinnlos – es sei denn, Jesus hätte gerade einen Fischschwarm auf dieser Seite gesehen; aber dazu wären die Berufsfischer wohl auch in der Lage gewesen. Diesmal liefert der Text überhaupt keine Andeutung, wie das Unerwartete zustande gekommen sein mag. Umso selbstverständlicher wird in V. 12a gefrühstückt, als wäre die Geschichte nie auf etwas anderes hinausgelaufen. Doch nicht nur Wasser und Brot, sondern auch Wein und Fisch sind Gaben der Gottesnähe.

21,7b „gürtete sich das Obergewand": Die hier verwendete Wortgruppe ist ein Ausdruck für An-, nicht Ausziehen.[10] Das ist das Gegenteil dessen, was wir erwarten, und ist als Vorgang überhaupt nur denkbar, wenn Petrus anschließend nicht schwimmt, sondern watet. Doch wird ein Judäer wie Johannes, zu schweigen von seinen Gewährsleuten, noch gewusst haben, wie flach der See Genezareth weithin ist; in Küstennähe (so V. 8b!) zu schwimmen, wäre ausgesprochen schwierig. So handelt sich's also nur um eine Geste der Scham oder des Respekts. Nicht überall in antiker Rezeption ist das verstanden worden; s. Merx 457–459 für die zahlreichen Reparaturen, die der Syro-Sinaiticus hier aufweist.

21,10: „von den Fischen": Fische als Nahrung erhalten im Griechischen eine andere Bezeichnung (so auch V. 13) als lebende Fische; das ließ sich im Deutschen nicht nachahmen.

21,11: 153 Fische: Seit Alters fragt man sich nach der eventuellen Symbolik dieser Zahl. Fischer zählen keine Fische, sondern wiegen sie höchstens. Was aber mochte ein Intellektueller der damaligen Zeit sich bei dieser Zahl gedacht haben? – Wenn un-

---

[9] Es ist nicht identisch mit dem dt-joh. τεκνίον in 13,33 und im 1Joh.

[10] So fassen es auch die alten Übersetzungen auf, einschließlich der armenischen, die sagt: „er warf ... um" (und nicht etwa: „...ab").

ter den ephesinischen Christen ein Mathematiker war, dann vielleicht dies: 153 ist eine der sog. perfekten oder Dreieckszahlen, erhältlich durch sukzessives Addieren einer von 1 beginnenden Reihe natürlicher Zahlen: 1+2+3+ ... +17 = 153. Augustin schreibt davon (z. St.).[11] Hieronymus, sein Zeitgenosse und mehr dem Konkreten zugetan, bemerkt (zu Ez 47,10; MPL 25, 474 C), es seien 153 Fischarten bekannt:[12] Da wird dann „das Königreich Gottes gleich einem Netz, geworfen in das Meer und zusammenbringend (Fische) von jeder Art" (Mt 13,47), also eine Anspielung an das „Menschenfischen" der Mission (dazu wieder Lk 5,10). Das wäre, wenn es stimmt,[13] umso bemerkenswerter, als sonst im VNT, wie auch in seinen Verarbeitungen, nicht viel über Mission nachgedacht wird.

Freilich liegt im Nachtragskapitel 21 des Endtextes dieser Gedanke näher, und so könnte das Geheimnis auch von den Bearbeitern stammen. Mögen sie es behalten.

Einfacher ist aber die Erklärung über die „Rhetorik (besser: Pragmatik) des Details".[14] Eine präzise Zahl macht Anspruch auf Informiertheit und kann damit u. U. mehr beeindrucken, als wenn – um die Parallele zu vergleichen, Lk 5,7 – von einem Reißen der Netze und Sinken der Boote (sogar in der Zweizahl) gesprochen wird.

21,12a: „Kommt, frühstückt!" Das passt nach dieser Arbeit. Mit dieser freundlichen Einladung endet die ursprüngliche Perikope, eine von vielen in sehr alltäglicher Sprache gehaltenen Einladungen Jesu: Vgl. seine Einladungen in § 6f, womit er seinen Jüngerkreis zu bilden beginnt, und seine übrigen Gaben von Essen (4. Zeichen) und Trinken (1. Zeichen), hier aber ganz besonders das „epikureische" Moment der Pflege des Freundeskreises (Rückblick, Thema 10.3, v. a. im Sinne des Joh I).

In der dt-joh. Wiederverwendung des Textes als Oster- und Abendmahlsperikope bleibt störend, dass es auch hier noch ein Frühstück ist, weswegen Wein noch nicht am Platze wäre. Ein Bezug auf das δεῖπνον, also Abendessen, von § 63 bleibt also lose; es ist eine Willkür der Bearbeiter, die ein Pendant zu Lk 24,13–35 schaffen wollten.

21,14: „als drittes": Fortna, wie zu V. 1 gesagt, schlägt vor, das adverbial verwendete τρίτον in ein gewöhnliches Adjektiv umzudenken, zugehörig einem (dt-joh. erst gestrichenen) Substantiv σημεῖον, und als ursprüngliches Verbum ἐποίησεν anzunehmen.[15] Diese Schlussansage entspräche denjenigen in 2,11 (§ 9 VNT) und 4,54 (§ 10

---

[11] Heutigen Offenbarungsempfängern aus dem Internet wird ferner mitgeteilt, dass 153 auch als Addition ihrer – jeweils einzeln zu nehmenden – Dezimalziffern, hoch 3 genommen, erhältlich ist: $1^3 + 5^3 + 3^3 = 1 + 125 + 27 = 153$.

[12] Die von ihm genannten Autoren kennen nun freilich, soweit wir es nachprüfen können, schon wieder ein paar mehr: Die naturkundliche Literatur der Antike ist stetig „gewachsen".

[13] Einwand: Das VNT ist ohne Kenntnis der Synoptiker formuliert; die Nähe zu Lk 5,10 muss verwundern.

[14] Siegert, *Argumentation* 41. – Ein Beispiel aus der Tagespresse, aus einem Artikel über Aspekte der Schoa: „Allein in Münster sind 523 Eisenbahnwaggons mit Möbeln aus jüdischem Besitz an die Bevölkerung veräußert worden" (*Westfälische Nachrichten* 24.2.06, nach Götz Aly).

[15] Will man diese Konjektur ablehnen und die Perikope einen nur auf Lk beruhenden Nachtrag sein lassen, ist immerhin ein bruchloser Anschluss von § 16 an § 18 möglich.

VNT).[16] Das Weiterzählen wird dem Auditorium überlassen; allzu technisch durfte ein antiker Erzähltext nicht klingen. Sollten die Fachleute Recht haben, kommen wir insgesamt auf die heilige Zahl 7, bei Johannes zugleich als quantitativen wie qualitativen Höhepunkt (Auferweckung des Lazarus, § 53–56).

7,2–6.8f Jesus geht nicht zum Laubhüttenfest **<§ 18>**

(7,1) [j, q] Und danach zog Jesus in Galiläa umher; er wollte nämlich nicht in Judäa umherziehen, denn es suchten ihn die Judäer zu töten.

(2) [e'] Es war aber nahe das Fest der Judäer, das Zeltaufschlagen. (3) Es sprachen daraufhin zu ihm seine Brüder: Geh weg von hier, hinüber nach Judäa, damit auch deine (dortigen) Jünger deine Werke sehen, die du tust. (4) Denn niemand tut etwas im Verborgenen und sucht (dabei) selbst in der *Öffentlichkeit* zu sein. Wenn du das tust, offenbare dich der Welt! (5) Denn nicht einmal seine Brüder glaubten an ihn. (6) Es spricht daraufhin zu ihnen Jesus: Meine Zeit ist noch nicht da; eure Zeit aber ist stets bereit.

(7) [n] Euch kann die Welt nicht hassen, mich aber hasst sie, da ich über sie Zeugnis ablege, dass ihre Werke böse sind.

(8) *Pilgert* ihr zu dem Fest! Ich *pilgere* nicht auf dieses Fest, denn meine Zeit ist noch nicht erfüllt. (9) Mit diesen Worten blieb er selbst in Galiläa.

(10) [l] Als aber seine Brüder zum Fest gepilgert waren, da pilgerte auch er, nicht sichtbar, sondern im Verborgenen. (11) Die Juden suchten ihn daraufhin auf dem Fest und redeten: Wo ist jener?

Drei „Zeichen“ sind geschehen; jetzt ist es Zeit, dass die Diskussion einsetzt: Wer ist es, der solche Zeichen tut?

7,1 teilt uns eine Tötungsabsicht der Judäer mit, nachträglich (Merkmal j) und beiläufig, als wäre das eine Nebensache oder etwas ohnehin Ausgemachtes. Sie kommt verspätet gegenüber dem Konflikt und den Konfrontationen am Tempel (§ 11 ff). Auch ihre redundante Formulierung (die Wiederholung von περιπατεῖν ist ohne Pointe) macht sie verdächtig. Zwar gibt es einen Rückverweis hierher in 7,25 (§ 20), der eine Tötungsabsicht der Judäer meldet; doch wird dieser nun fraglich: Das Verbum „töten“ dürfte auch dort dt-joh. Eintrag sein für das weiter unten noch belegte „verhaften“.

Im joh. Erzählentwurf hingegen besteht eine Tötungsabsicht gegen Jesus nicht früher als im § 57, der Prophetie des Kaiphas. Das VNT sagt dort ausdrücklich: „Daraufhin, seit jenem Tag, ratschlagten sie … “ – und nicht früher. Bis dahin hatte sich genug Konfliktstoff angesammelt, und die joh. Erweiterung nennt dann auch noch ein Motiv, das sogar theologischen Sinn hat.

Die dt-joh. Judäer/Juden hingegen können es nicht eilig genug haben, Jesus zu töten: s. die Bemerkungen bei § 13 bereits, hier, bei § 44 und bei § 46.

---

[16] In seinem *The Fourth Gospel*, S. 33, erwägt Fortna eine näher am überlieferten Text liegende Konjektur: ἐφανέρωσεν ἑαυτόν.

Unser ganzer Vers steht zusätzlich unter dem Verdacht q „Ignorierung politischer Rahmenbedingungen“. Es war im Judentum der Spätzeit des Zweiten Tempels keineswegs so, wie man es ihm nachsagt und wie es die Kirche später bei sich selber machte, dass man Andersdenkende tötete. Höchstens wegen flagranter Tora-Verletzung konnte ein solches Begehren aufkommen;[1] das ist nun aber in den bisherigen 17 Paragraphen wieder nicht begründet. Wenn schon, hätte ein Zorn der Judäer nach dem Tempelwort in § 12 entbrennen können, wo aber nichts dergleichen verlautet. Statt dessen wird in 5,16.18 (bei § 46) ein Sabbatkonflikt konstruiert. An die Stelle der behutsamen joh. Motivationstechnik tritt die Imitation der Synoptiker. Dort ist seit Mk 3,6 (parr.)[2] klar: Pharisäer und Herodianer (wer immer das sein soll) „suchten, wie sie ihn vernichten könnten“.

7,2 „das Zeltaufschlagen“: Dies ist der älteste Beleg für diese Benennung des Festes im Griechischen. Zu Zeiten des Zweiten Tempels war dieses das jährliche Hauptfest; Josephus berichtet es (*Ant.* 8, 100), und noch Plutarch weiß davon, wenn er Dionysos den Gott der Judäer sein lässt (*Quaest. Conv.* 671 C-672 B, mit Schilderung dieses Festes).[3] Die Erklärung für diesen Umstand ist einfach: Das Laubhüttenfest kann (auch heute) jeder mitfeiern; es war für das einstige Jerusalem der Publikumsmagnet. Ja, nach Sach 14,16–21 (Buchschluss!) sind alle Völker der Erde verpflichtet,[4] nach Jerusalem zu kommen und mitzufeiern. Vom Passa hingegen gilt: „Kein Unbeschnittener darf von ihm essen“ (Ex 12,48). So gesehen, hat Jesu Gang nach Jerusalem noch gar nichts „Ökumenisches“ an sich; er zielt vielmehr ins Zentrum des Judentums, zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 10,6 S; 15,24 S).
Dass Jesus im Joh I dieses Fest *nicht* besucht, ist keineswegs banal. Mit seiner negativen Antwort ist die Symbolik des Laubhüttenfestes weder abgelehnt noch aufgegeben; sie ist lediglich von Jerusalem wegverlegt in das Privatleben Jesu mit seinen Jüngerinnen und Jüngern. Schon deswegen passt es, dass das erste „Zeichen“ (§ 9) eine dionysische Geste ist, und dass Jesus selbst dient auf dem letzten Mahl mit seinen Jüngern (§ 63). Situationen wie die des Laubhüttenfestes werden abseits vom Tempel durch Jesus selbst herbeigeführt.

---

[1] Bekannte Fälle sind Apg 21,27ff (Aufruhr gegen Paulus) und Josephus, *Ant.* 20, 200 (Tötung des Jakobus).

[2] Mit Einschränkung: Mt 12,14 übernimmt es zwar so platt, wie es bei Mk steht, setzt es aber erheblich später. Lk 6,11 schwächt ab und entspricht eher unserem § 19.

[3] Verstärkt wurde dieser Eindruck durch die Dekoration des Tempels, der an der Außenfront, an dem gigantischen Vorhang, der das Inner vor dem Publikum verdeckte, eine ebenfalls gigantische goldene Weinranke trug, darunter (*sic*) übrigens noch eine Darstellung des Himmelsgewölbes (wohl in Form eines Tierkreises): *sub aurea vite caelum* (Florus, *Epitoma* 1, 40,30). Josephus erwähnt in *Ant.* 395 nur den goldenen Weinstock (ἄμελος χρυσῆ). Für ihn war dieser sicher auch und zunächst ein Symbol Israels. Vgl. hier zu 15,1 bei § 71.

[4] Die V. 18f, die für fernbleibende Ägypter eine eigene Strafandrohung formulieren (da das Ausbleiben von Regen ihnen, den Nilbewohnern, nicht schaden würde), sind prosaische Zutat zum poetischen Text, wie am Hebräischen zu sehen. Ansonsten scheint die Wirkungsgeschichte gering zu sein (vgl. aber Eusebius, *D.e.* 6, 20; 10,9). Dass das „lebendige Wasser“ aus Jerusalem käme (Sach 14,8), ist jedenfalls nicht die Auffassung des Johannes.

Zweiter Gesichtspunkt: Wenn Jesus sich von diesem Fest fernhält, hingegen zwei Passafeste nacheinander besucht, scheint es ihm um die Symbolik nicht der Landnahme, sondern um die des (neuen) Exodus zu gehen. Jedenfalls deutet Johannes den Lebenslauf in dieser Weise. Überlegungen dieser Art mögen dem historischen Jesus in der Tat nahegelegen haben, da ja das jährliche Freudenfest nicht gerade der passende Anlass war für einen Gang – wie er doch wohl ahnte – in den Tod.
Das mögen die Gedanken des Evangelisten sein, hinter den wir nun aber mit einer historischen Vermutung noch zurückgehen können. Kein Kommentar weiß mit der Symbolik des Laubhüttenfestes beim Einzug Jesu in Jerusalem (§ 59) etwas Positives anzufangen. Wir werden in Erwägung ziehen, dass ursprünglich diese letzte Reise Jesu nach Jerusalem einen Besuch des Laubhüttenfestes einschloss,

> und dass die Korrektur des joh. Itinerars, die wir nachher in V. 10 finden werden, eine Reminiszenz hieran darstellt.

Dann wäre der Konflikt, der Jesus ans Kreuz brachte, nicht in wenigen Tagen abgelaufen, sondern wäre das Ergebnis eines längeren Aufenthalts Jesu in Judäa gewesen – wovon wir ja in § 36–100 unseres Evangeliums einen Eindruck erhalten.

7,3 (vgl. 7,10) „seine Brüder": Im Joh I sind das immer noch die leiblichen Brüder. Wir haben schon oben zu 2,1 ff (§ 9) eine Anspielung an die Verwandten Jesu zu bedenken gegeben, die bis zum Bar-Kochba-Krieg im Jerusalemer Christentum den Ton angaben – mit keinem Charisma ausgestattet als dem Vorzug der Abstammung. Ihre Aufforderung, die nach V. 5 eher ein Zeichen von Unglaube ist, zielt auf größere (Publikums-)Wirksamkeit Jesu – womit dann auch für sie selbst etwas an Ruhm abfiele. So verstehen es die Kirchenväter. Für uns wird dieser Wunsch damit vergleichbar dem „Verrat" des Judas, auf den die im Joh II vorangehende, d.h. früher eingeordnete Perikope ihrerseits reflektiert hatte (6,70 f § 26).

„deine (dortigen) Jünger": Die Klammer deutet an, dass die Logik etwas schwach ist und eines Zusatzes bedarf.[5] Das und der pauschale Gebrauch von *kosmos* „Welt" (vgl. 12,19 § 60: Joh I?) wecken Zweifel an der Authentizität der Formulierung.

7,4 „in der Öffentlichkeit": So übersetzen wir, einen Hebraismus annehmend, παρρησία[1] (rabb. *parhesjā*). Im VNT ist der Begriff verankert in 18,20 (§ 80). Wie verhüllt oder unverhüllt Jesu Worte sind, liegt auch an den Gegebenheiten auf Hörerseite; je nach Bereitschaft können sie mehrere aufschlussreiche Bedeutungen haben oder auch gar keine. Eine echt joh. Note entsteht darüber hinaus

---

[5] Das „auch" soll ja gerade nicht besagen, dass Jesu Brüder bereits glaubten und nun Jünger zu gewinnen wären, die glauben sollen. Vielmehr glauben bis jetzt überhaupt nur Jünger und nicht die Brüder. Das gilt im Joh I wie im Joh II.

dadurch, dass unter Freunden – also zwischen Jesus und den Jüngern, seinen engsten und eigentlichen Adressaten – nichts geheim ist (16,29 § 73).

7,6 „Meine Zeit ist noch nicht da"; ebenso 7,8: „Meine Zeit ist noch nicht erfüllt": Diese Redeweise ist jüdisch-apokalyptisch, wie man schon aus der Anfangsverkündigung Jesu in Mk 1,15 entnehmen kann: Dort wird der vorher zitierte Bußruf des Täufers, zugleich Ankündigung des Gottesreiches, wörtlich aufgenommen mit dem Zusatz „die Zeit ist erfüllt". Das hat im ntl. Schrifttum zu Weiterungen geführt: bei Paulus Gal 4,4ff (Ansatz zu einer Geschichtstheologie), im Joh nun hier. Die Formel „die Zeit ist gekommen, dass" (mit -ש) bzw. „die Zeit ist gekommen, zu …" (mit -ל, aram -ד) erklärt uns einen Semitismus des Joh, nämlich das uneigentlich verwendete ἵνα in 12,23 (§ 61) u. ö.
Seit 2,4 (§ 9) kennen wir die gleiche Feststellung, ausgedrückt mit dem Begriff „Stunde" (ὥρα). Sie wird sich demnächst erneuern in 7,30 (§ 20). Das Wort „Stunde" ist Mk-Lesern wohlvertraut v. a. aus Mk 14,41. Hier ist es eine Prolepse, noch mitten im galiläischen Wirken Jesu. Weitere Prolepsen gleichen Inhalts stehen in 12,23 (§ 61); 13,1 (§ 63); 17,1 (§ 74). Hebr *š'ā* „Stunde" und *'onā* „Zeitpunkt" liefern rabbinische Parallelen, ersteres u. U. mit eschatologischem Hintergrund, letzteres als die „richtige Zeit", zu der jedes Geschaffene seinen vollen Wert hat (so *Āvot* 4,3). Belege noch bei Odeberg 273.277f, mit einer Ausbreitung des gesamten rabbinischen Wortfelds. „Die Stunde ist gekommen" steht im Sinne einer von Gott bestimmten Zeit, insbesondere als Bezeichnung der weltgeschichtlichen Entscheidungsstunde, welche die Passion war, dem christlichen Kerygma zufolge.
Doch um zu *kairos* zurückzukommen: Odeberg 270 betont: Der rabbinische Begriff der „bestimmten Zeit" (*mo'ēd*), aus der Liturgie der israelitischen Feste stammend (zugleich Titel des 2. Seder der Mischna), wird stets auch im Sinne seiner Ableitung von *' - d-h* bzw. *w - ' - d* als „Versammlung" gedeutet, Kultversammlung nämlich. Es ist der „Treffpunkt" mit Gott. Der Kalender der jüdischen Festtage ist der Ewigkeit zugeordnet (in diesem Sinne *B^{e}rR* 3,8; Odeberg 271). Das ist alles auch für das Joh relevant, dessen Bericht sich zwischen zwei solchen „Festzeiten" ausspannt.
Im Gegensatz dazu ist *z^{e}mān*, griechisch auch mit καιρός wiedergegeben, ein Zeitpunkt oder Zeitraum, wie er für alles und jedes bestimmt sein kann – vorzugsweise natürlich wieder im Plan Gottes. Odeberg vermutet, dass griechisch-philosophische Spekulationen über Zeit und Zeitordnung hier abgewehrt werden sollen.

7,8 „Pilgert ihr … ": Jesus geht nicht auf dieses Fest, dessen Symbolik, wie gesagt, zu einem Gang in den Tod nicht passt. Die Konzentrierung auf das Passa ist schon eine Theologie des Neuen Bundes *in nuce*, auch wenn dieser Ausdruck – „Neuer Bund" – aus Jer 31,31 (38,31 LXX) im joh. Schrifttum nicht vorkommt. Immerhin wird, noch immer im Zusammenhang mit dem „Gemurmel", Jer 31,33 von Jesus zitiert (6,45 § 24). Voll ausgebreitet wird dieser – im Kerygma von 1Kor 11,25 angedeutete, bei Paulus dann mehrfach reflektierte – Zusammenhang erst in Hebr 8,8–12 und Kontext. Das Joh selbst hat keine Bundes-Theologie.
Wie sehr Johannes, dem VNT folgend, die Symbolik des Passafestes wert-

schätzt, ist aus seinem ganzen Entwurf klar, von Passa zu Passa gehend, und aus der Rolle Jesu als das Passalamm eben dieses Entwurfs.

In **7,10f** hingegen verdirbt das Joh II die Pointe und lässt Jesus doch auf das Laubhüttenfest gehen, um eigene Nebenabsichten dabei unterzubringen. S. u. die Zusätze zu § 27 und § 28; zum Problem des Itinerars und der *particula veri* dieser Stelle hier vgl. oben zu V. 2.

Wir können uns das Verbleiben Jesu in Galiläa zusätzlich erklären durch eine Distanz der Galiläer zu den Judäern bzw. umgekehrt, die schon viel beobachtet worden ist und sich in Josephus' *Vita* (bes. 122 ff) mit Händen greifen lässt.[6] Die von der Tora gebotenen Tempelfeste, insbesondere das hier genannte Laubhüttenfest, waren die große Gelegenheit zur Selbstdarstellung der Priesterschaft in all ihrer Pracht und Unentbehrlichkeit. Galiläa hingegen hatte seine eigene Frömmigkeitstradition. Ihr gehört der Wundertäter Ḥanina ben Dosa ebenso an wie der Gesetzeslehrer Joḥanan ben Zakkai, der nachmalige Begründer des rabbinischen Judentums. Dieses knüpft nämlich eher dort an als in Jerusalem.
In allen Evangelien einschließlich des Joh in all seinen Schichten wird deutlich, dass Jesus eine Abneigung hatte gegen die judäische Kerngesellschaft mit ihrem Dünkel im Allgemeinen und ihren Geschäften am Tempel im Besonderen: s. o. § 11.

7,12–13a Gemurmel unter den Volksmassen **<§ 19>**

(7,12) Und es gab um ihn ein großes Gemurmel unter den Volksmassen: Die einen redeten, er sei gut; die anderen aber redeten: Nein, sondern er verführt die Menge. (13a) Niemand freilich redete *öffentlich* über ihn

(13b) [i] AUS FURCHT VOR DEN JUDEN.

7,12 Das hier gemeinte „Murmeln" (Lautmalerei: γογγύζειν, ein dumpfes Geräusch)[7] ist kein „Murren" im Sinne des Aufruhrs, wie unter dem Eindruck des Joh II gern übersetzt wird. Auch die biblische Vorlage hierzu, Ex 16,2 ff LXX, ist differenziert zu sehen: Zweifel machen sich breit und Lethargie, es ist nicht gleich Aggression. Auch ist dort das Compositum διαγογγύζειν verwendet,[8] und die Präposition ist ἐπί „gegen"; hier aber ist es περί „über". Gemeint ist ein Volksgemurmel unter Leuten, die sich eine Frage stellen, die offen zu stellen sie sich nicht trauen (vgl. § 24–26). Das liegt am Inhalt: Einen Messiasprätendenten kann man nicht gut fragen: Bist du der Messias?, ohne dass er die Gelegenheit benützt, sich als solchen aufzuspielen. Das weitere Motiv aber erfahren wir so:

---

[6] Vgl. S. FREYNE: *Galilee From Alexander the Great to Hadrian*, 1980 (1998, 2000), bes. 275–343; Nodet/Taylor, *Essai*, bes. 127–177; E. NODET: „Josephus' attempt to reogrganize Judaism from Rome", in: Z. RODGERS (Hg.): *Making History. Josephus and Historical Method* (JSJ.S 110), 2007 (erschien 2006), 103–122 (115–120).

[7] Ein anderes Wort wäre ψιθυρίζειν „zischeln", bekannt schon aus Ps 41(40),8 u. ö. (dazu das *nomen agentis* ψίθυρος Sir 5,14; 28,13), eine lexikalische Metapher für Spott. Dies ist gleichfalls nicht das Wort an unserer Stelle.

[8] Erst in der Wiederholung, Ex 16,7, wird es einmal zu γογγύζειν vereinfacht; vgl. oben zu (παρα)λαμβάνειν in Joh 1,12 § 1. – Paulus in 1Kor 10,10 hat eine andere Episode im Blick, Num 14.

„er verführt die Menge": nämlich, von den Traditionen seiner Väter abzufallen (auch als Substantiv πλάνος: Mt 27,63) – ein Vorwurf, auf den schon in Mk 7,1–23 par. (Mt) mit einer Attacke auf just diese Meinung gekontert wird.[9] Dem Apostel Paulus, als er in Begleitung eines ephesinischen Heidenchristen im Tempel war, ist derselbe Vorwurf auf lebensgefährliche Weise entgegengeschlagen (Apg 21,28; vgl. 2Kor 6,8). Im Prozess gegen Jesus dürfte der Vorwurf noch ein Moment mehr umfasst haben, nämlich das der falschen, der nicht bestätigten Prophetie bzw. der angemaßten Messianität: hier 19,7 (§ 85). Ausführlicher hierzu die Gamaliel-Rede Apg 5,36–39 mit zeitgenössischen Beispielen.
Wirkungsgeschichtlich gesehen, ist an dem Vorwurf einiges dran, sofern man dabei an Judenchristen denkt. Diese schufen sich offenbar ihre Observanzen, ihre eigene Halacha, unter neuen Voraussetzungen. Sie zählen mithin zu den *minim* oder „Verschiedenheiten" (des Judentums) der rabbinischen Polemik.[10]

Den Christen – und nur ihnen – gegenüber lässt sich an den Vorwurf einer Verführung zu einer Art von Polytheismus denken,[11] dessen klareres Echo dann erst im Joh II liegt, in 5,18 (bei § 46); vgl. Justin, *Dial.* 69.[12]

7,13a: Hier frühestens wird im Joh I etwas wie Gefahr spürbar. Voraussetzung dafür, dass die Passage überhaupt verstehbar wird, ist freilich die Umsetzung der Perikopen, der zufolge unsere Szene in Galiläa spielt. Gemeint ist, wenn wir den Text überhaupt echt sein lassen können, die Furcht vor Beobachtern aus Jerusalem, wie sie in § 3 (gegenüber dem Täufer) und in § 14 (gegenüber Jesus und der Sünderin) schon tätig waren.

Was bisher hier zu lesen stand, ist jedoch blanker Unsinn: Wie können Juden (V. 11) sich vor Juden (V. 13) fürchten? (Merkmal i).[13] Im kanonischen Text spielt die Szene ja in Jerusalem.

Wenn man bedenkt, wie langsam im VNT und noch im Joh I, ganz im Gegensatz zur Endredaktion, die Feindschaft der „Judäer" sich aufbaut, so kommt die „Furcht" hier unerklärlich früh. Man kann aber versuchen, auch ohne einen joh. Text an dieser Stelle zu haben, das Ausbleiben eines öffentlichen Gesprächs über Jesus zu erklären. Die judäische Gesellschaft der Antike wies, mehr als wohl alle anderen, einen hohen Konformitätsdruck auf – zwar nicht, was Glaube und Meinungen betrifft (die waren in der ganzen Antike frei), wohl aber in Fragen

---

[9] Bis zum *Johannesapokryphon* NH II *1*, 1,20 par. ist dieser Vorwurf vorgedrungen.: T. Nagel in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 678.

[10] Zum Verständnis des Begriffs *min* vgl. J. Maier: „Zu den Anfängen der rabbinischen Theologie", in: F. Siegert/U. Kalms (Hg.): *Internationales Josephus-Kolloquium Münster 1997*, 1998 (MJSt 2), 159–174.

[11] Martyn, *History* 78–83, mit Beziehung auch auf Mt 27,63 als ein „spätes" Traditionsstück (mit Echo bei Justin, *Dial.* 108).

[12] Bei rabbinischen Stellen hingegen, etwa Bab. Talmud, *Soṭā* 47a oder *Sanhedrin* 107b, ist nicht klar, ab wann der Name *Jēšu* im Text steht. Maier, *Jesus* 111–117 antwortet: erst im Mittelalter; zu zahlreich sind die unzensierten Texte, die Jesus nicht nennen. – Allgemeineren Vorwürfen einer „Verführung" begegnet man natürlich häufiger.

[13] Dass Unsinn von der hier isolierten Art auch gefährlich sein kann, hat die Geschichte erwiesen. Die philologische Pflicht der Literarkritik fördert im Fall des Joh durchaus die theologische Aufgabe der Sachkritik. Glossatoren sind selten gute Theologen.

der Halacha, also der konkreten Lebensgestaltung. Verhaltensweisen, die dem Mosegesetz und dessen gängiger, damals von den Pharisäern bestimmter Auffassung offen widersprachen, wurden geahndet; das Vorbild der Eifrigen war Pinhas (Num 25).
Nun hat Jesu Praxis in den Berichten des VNT und des Joh I überhaupt nichts Unjüdisches, es sei denn, man interpretiere die Blindenheilung von § 36 als Sabbatarbeit (Frage seit 9,13 § 37).

> Das Joh II lässt in 5,8b.9bff (bei § 46) Jesus einen handfesten Sabbatbruch verursachen und leitet daraus den ersten Tötungsbeschluss ab: 5,16.18.

Im Joh I konnte der Verdacht bestehen, dass Jesus sich als neuer Mose aufspielen wollte; das wäre in der nachträglichen Sicht des Evangelisten sogar begründet (1,17 § 2). Dies jedoch nicht innerhalb der Erzählung. Eher ist es so: Die Judäer finden an den unten noch aufzuführenden Stellen keine Worte, um Jesus zu beschreiben; das beunruhigt sie. Und die Menge findet keine Worte, um über ihn zu sprechen, mangels Freiheit (vgl. § 43f). Jesus passt nicht in das gesellschaftliche Gefüge. Mit seinen Ansprüchen hätte er entweder von Geburt Abkömmling von Hohenpriester- oder Königsfamilien sein müssen oder Pharisäer durch freie Wahl; beides ist er bei Johannes nicht (vgl. zu 6,42 § 24). So wurde es möglicherweise gefährlich, sich zu ihm zu bekennen.

> **7,13b** „wegen der Furcht vor den Juden" ist wörtliches Zitat aus Est 8,17 LXX und kann schon deshalb nicht zur Erzählung des Evangelisten gehören, der Juden mit Juden umgehen lässt. Auch die Übersetzung „Judäer" würde hier nichts gut machen. Ein Gefälle zwischen Galiläern und Judäern, wie unsere Rekonstruktion es an dieser Stelle ermöglicht, würde trotzdem nicht mit Worten einer Judenverfolgungsszenerie ausgedrückt werden – nicht von einem Erzähler, der sich in judäische Verhältnisse hineinzusetzen vermag.[14] Im Joh II hingegen „kämpfen" die Juden gegeneinander (6,52 bei § 24), was immer das dort heißen mag.
> Auch später noch, wo genügend Konfliktstoff da ist, werden wir das Zitat aus Est 8,17 als unauthentisch ausscheiden: 18,38 (bei § 94) und 20,19 (bei § 98). Zu deutlich ist das joh. *two-level-drama* verlassen zugunsten einer einseitigen Darstellung der Gegenwart. Für das Joh aber gilt: Dass die *Ioudaioi* Jesu ausgemachte Feinde seien von Anfang an, ist ein Eindruck, der sich nur aus den Zusätzen ergibt. Nur diese haben schon in 5,16.18; 7,1.11 usw. bzw., nach unserer Zählung, bei § 13, 18, 44 und 46 Tötungsbeschlüsse und Verfolgungsmaßnahmen seitens „der Judäer".

Wir verwerfen also das Motiv einer „Furcht vor den Juden" oder auch „vor den Judäern" hier und späterhin als nachträgliches Klischee anstelle von etwas Genauerem, was der Evangelist jeweils hatte sagen wollen und was sich noch ermitteln lässt. Fragen wir uns also: Wie *und mit wem* entsteht im VNT bzw. im Joh I die Konfrontation?

---

[14] Höchstens könnte man erwägen, dass er, aus galiläischer Distanz, etwas Negaatives über Judäer an dieser Stelle gesagt hat; doch war es mit Sicherheit nicht Est 8,17.

Jesu Gegner im Joh I

Ein Tötungsbeschluss gegen Jesus fällt im VNT und im Joh I überhaupt erst in § 57, und dann nicht aus heiterem Himmel. Die Kunst des Erzählens und Motivierens, die VNT und Joh I eigen sind, baut die Spannung nach und nach auf. Wir werden sehen: Johannes benennt die Gegner Jesu, wo irgend sie Gegner sind, genauer als nur mit *Ioudaioi*.
Die folgende Liste verzeichnet alle Stellen, wo *Ioudaioi* sich konfrontativ zu Jesus verhalten, bis hin zum Tötungsbeschluss § 57 – wobei Legitimationsfragen bereits als Konfrontation gewertet werden. Voraus geht eine Frage der Pharisäer (nicht lokalisiert; die Szene ist aber Bethanien am Jordan, also in Judäa) an den Täufer in 1,24 f (§ 3). Die Frage wird beantwortet (V. 26 f VNT), und die Sache hat sich. Danach aber kommt, was Jesus betrifft, folgendes:

- die Frage nach Jesu Legitimation: 2,18 (§ 12 VNT);
- Disput über Fragen der Reinigung: 3,25 (§ 16);
- erneute Frage nach Jesu Legitimation: 7,14 (§ 13, bereits nach unserer Stelle);
- Gemurmel im Volk: 6,41 (§ 24);
- 1. Versuch einer Verhaftung: 7,32 (§ 27). Hier, wo die Konfrontation konkret wird, nennt Johannes uns auch Jesu Gegner konkret: „die Hohenpriester und die Pharisäer";
- 2. Versuch einer Verhaftung: 11,56 f (§ 31);
- (Der Disput um Jesu Selbstzeugnis § 42 erfolgt nur mit den Pharisäern);
- Verdacht, Jesus habe einen Dämon: 8,52.57 (§ 45; Nachklang: 10,19 f § 49);
- Tötungsbeschluss: 11,53 (§ 57); das Joh I präzisiert in V. 47: „die Hohenpriester und die Pharisäer".

Das Bild könnte nicht eindeutiger sein: Jesu Gegner nach allem, was Johannes weiß, sind die *die Hohenpriester und die Pharisäer*. Letztere sogar mit Ausnahme, wie die Trias von Nikodemus-Perikopen zeigt (§ 15.30.94). Damit stimmt Mk 11,18 par. (Lk) überein, eine Reaktion auf das Tempelwort Jesu (hier in § 11 f nicht berichtet); dort sind es „die Hohenpriester und Schreiber", die aus Jesu Verhalten die Absicht ableiten, ihn zu „vernichten". In § 11 f hingegen löst Jesu Protest nichts der Art aus, sondern Rückfragen der „Judäer".

> Erst das Joh II hat aus diesem Ausdruck „die Judäer" eine Pauschalisierung abgeleitet, die durch das Übersetzen mit „die Juden" noch mehr zu dem wurde, was man als Antijudaismus dem Joh seither anlastet. Das ist die Antwort auf die Frage Eberhard Gütings, welche *Ioudaoi*-Texte im Joh überhaupt authentisch Auskunft gäben über eine Feindschaft zu Jesus.[15]

Solchermaßen können wir auf das Judenklischee des Johannesevangeliums nunmehr verzichten. Es gehört in den Müll der Geschichte (vgl. Einleitung, 10.7).

---

[15] „Kritik an den Judäern zu Jerusalem" 196 (Schluss), Auf S. 195 hatte er zunächst mit Recht gesagt: „Die joh. Polemik ist nicht so pauschal, wie es zunächst scheint", und die „Judäer" als bestimmte Jerusalemer identifiziert. Hier können wir nun sagen: Die Bestimmung ist nicht nur geographisch, sondern soziologisch. Diese Gruppen sind uns fassbar als Minderheiten, wenn auch maßgebende, im Judentum des Zweiten Tempels.

Man mag nun von der Literarkritik, ihren Voraussetzungen und ihren Folgen halten was man will; der Widerspruch im überlieferten Text zwischen 7,11 und 7,13 (s. o.) war schon immer von der Art, dass er vor einem Lesen auf der Textoberfläche hätte warnen müssen.

7,25–27.30 Frage der Herkunft Jesu. Versuch einer Verhaftung <§ 20>

(7,25) [a', d'] Es redeten daraufhin einige von den Jerusalemern: Ist nicht er es, den man zu töten sucht? (26) Und siehe – er redet *öffentlich*, und man sagt ihm nichts. Haben etwa tatsächlich die Herrschenden erkannt, dass dies der *Gesalbte* ist? (27) Doch von diesem wissen wir, woher er ist; der Gesalbte aber, wenn er kommt, von dem weiß keiner, woher er ist.

> **(28) [e, t] Es schrie daraufhin Jesus, im Heiligtum lehrend, die Worte: Sowohl mich kennt ihr als auch, woher ich bin! *Denn* ich bin von mir selbst nicht gekommen; vielmehr ist wahrhaftig, der mich sandte, den ihr (aber) nicht kennt. (29) *Ich* kenne ihn, denn ich bin von ihm, und er hat mich gesandt.**

(30) Sie suchten daraufhin ihn zu ergreifen; doch niemand legte eine Hand an ihn, denn noch nicht war seine Stunde gekommen.

7,25 „zu töten" ist in der Aland-Ausgabe zwar ohne Variante, darf aber als dt-joh. Übertreibung und Polarisierung angezweifelt werden. Erzählerisch ist bis jetzt nur eine Verhaftungsabsicht der Judäer bekannt (§ 18). Johannes dürfte gesagt haben: „zu ergreifen". Das Wort ist noch erhalten: πιάσαι (11,57 § 31), ein typisches Joh-Wort.[16]

7,26 „die Herrschenden": Dieser Ausdruck (οἱ ἄρχοντες) hat im Joh einen eigentümlichen Gebrauch; s. folgenden Exkurs. Nikodemus wurde uns schon als einer aus dieser Gruppe benannt (3,1 § 15); Pharisäer konnten auch mitten in Jerusalem tonangebend sein. In 7,48 (§ 29) stehen die „Herrschenden" jedoch *neben* den Pharisäern; mehr als diese scheinen sie diejenigen zu sein, für die ein Glaube an Jesus nicht in Frage kommt. Auch Paulus würde sie nach Apg 23,6 so einschätzen.

> 12,42 (bei § 62) dreht die Verhältnisse um und lässt die Herrschenden, die gerne glauben würden, Angst haben vor den Pharisäern – absurd (Merkmal q).

Bleibt Nikodemus in seiner Haltung schwankend, so wird ihm in 19,38 (§ 94) der auch aus den Synoptikern bekannte, als „Ratsherr" (bei Mt weniger spezifisch als „Reicher") bezeichnete Joseph v. Arimathaea beigesellt, der „heimlich" ein Jünger Jesu gewesen sei „aus Furcht vor den Judäern". Wenn diese Bemerkung keine dt-joh. Eintragung ist, genommen aus unserem oberen Kontext (7,13), so hat sie dort den Sinn, dass innerhalb jenes Quasi-Adels, der hier „Judäer" genannt wird, es sich nicht gehörte, dass man solchen Neuigkeiten Glauben schenkte wie dem Anspruch Jesu.

---

[16] Es ist im Joh achtmal belegt, das schlichtere κρατεῖν hingegen nur einmal, übertragen, in 20,23 (§ 98).

Die „Herrschenden“

Die „Herrschenden“ sind im Joh I dasselbe wie die „Judäer“ im engeren Sinne (oben zu 1,19 § 3). Zum Verständnis dieses Ausdrucks und seiner negativen Konnotationen ist folgendes zu bedenken: Das Judentum der Epoche des Zweiten Tempels war (noch) keine Religion, sondern eine *politeia*, eine Verfassung. Noch Josephus präsentiert sie so, bes. in den *Antiquitates* und in der Apologie *Contra Apionem*, u.z. gerade den Römern gegenüber, die den Begriff „Religion“ ja gehabt hätten. Das Judentum sind Lebensregeln, kodifiziert in der Tora und präzisiert durch die Priesterschaft (der Josephus in maßgeblicher Familie, nämlich gleich der 1., angehört).
Nun enthält die Tora *keine* politische Verfassung. Es mag der Weisheit ihrer Redaktoren (wenn man will, der Weisheit Moses) zuzurechnen sein, die Fragen der Herrschaft, ihrer Etablierung und ihrer Kontrolle nicht zu regeln. Vielleicht sollten diese als weltlicher Bereich gelten, wo nach Zweckmäßigkeit entschieden und v.a. auch wieder anders entschieden werden konnte. Das sog. Königsgesetz in Dtn 17,14–20 ist ein klarer Einspruch gegen Theokratie. Die darin liegende Gefahr, dass so etwas wie ein Rechtsstaat (das Abendland verdankt dergleichen v.a. den Römern, nicht den Israeliten) dann gar nicht erst aufkommt, hat sich freilich in den Jahren persischer u.a. Fremdherrschaft nicht weniger erwiesen als in denen der Autonomie, und es ist mit Händen zu greifen in Berichten wie Josephus' eigener *Vita.*[17]
Es gab in Jerusalem keine Polis-Verfassung, keine Wahlämter u.dgl., sondern nur eine Hierarchie von Priestern, u.z. nicht etwa von allen, sondern nur von den vornehmeren. Das Joh wie vor ihm schon Josephus nennt sie „die Hohenpriester“ (οἱ ἀρχιερεῖς; vgl. zu § 11 und § 78). Ihre Parteigänger waren die Sadduzäer (die das Joh, lange nach ihrem Verschwinden, nicht mehr erwähnt). Grundlage ihrer sozialen Stellung und – wo es Priester waren – Einkunftsquelle war der Tempel. Sie sind die eigentlichen Gegner des Konflikts am Tempel (§ 11 f), dort in Person noch weitgehend abwesend, in der Anfrage der „Judäer“ 2,18 (ebd.) aber schon enthalten als die Autoren der Frage.
Dazu noch Lexikalisches: In jüdischem Sprachgebrauch hatte der Singular *archōn* zunächst das Wort „König“ ersetzt,[18] worin schon ein gutes Stück Herrschaftskritik liegt. Der Plural als solcher kann abwertend klingen, z.B. in Ps 119(118),23.161.

> Deuterojohanneisch kommt dann die Rede von einem „Herrscher dieser Welt“ auf, deren einst konkreten Bezug, vor aller Theologisierung, wir in der Einleitung (6.3) schon benannt haben. Vgl. noch Exkurs zu 12,31 (bei § 61).

Jesu Anspruch, *er* sei der gute Hirte (§ 49), ist mithin gegen die „Herrschenden“ in Judäa gerichtet – das sagt schon die Metapher des „Hirten“ – wie auch gegen die Pharisäer in ihrem Anspruch, Vorbilder zu sein für das Volk. Beide werden die Auftraggeber seiner Verhaftung sein in 18,3 (§ 76 VNT). So kann man insgesamt antworten: Die „Herrschenden“ des Joh sind einerseits, historisch gese-

---

[17] Vgl. M. Vogel in der Ausgabe Siegert/Schreckenberg/Vogel, S. 163 f. 165 f

[18] Siegert, *Septuaginta* 274.

hen, die im Synhedrion repräsentierten Schichten, also die Hohepriesterfamilien und die Höhergestellten der Pharisäer.
Und andrerseits: Sollte Johannes auch hier seine Worte auch mit einem Seitenblick auf Aktuelles formuliert haben, so ist an die Jerusalemer Judenchristenheit zu denken. Bei ihr hat sich das eben Dargestellte maßstabsgetreu, d.h. im Kleinen, wiederholt. *Statt* Charismen und statt verfasster Ämter haben sie den Neuadel der Verwandten Jesu akzeptiert, nämlich die Jakobus-Clique, die bis zum Bar-Kochba-Krieg die „Bischöfe" Jerusalems stellte. Johannes hat sicher von ihr gewusst (Einleitung, 4.3). Auch unter den Jerusalemer Christen seiner Gegenwart gibt es „Herrschende";[19] zu ihnen verbleibt Johannes auf Distanz.

7,27 „von dem weiß keiner, woher er ist": Ironischerweise sagen die Judäer hier genau das, was Johannes auch von Jesus sagen will, sagen es aber, um ihn abzulehnen. Zu der genealogisch nicht beantwortbaren Woher-Frage s. Einleitung, 9.6.3; Rückblick, Thema 5.3. Die Antwort steht im Prolog. In 7,42 (§ 28) meinen andere Judäer, einen Herkunftsort für den Messias aus der Schrift zu wissen; das gibt kein geringeres Missverständnis.

7,28 „Es schrie": zu dieser Übersetzung von ἔκραξεν, die die Kakophonie wiedergibt, s. o. Einleitung, 2.3, Merkmal t.

6,1–14 Viertes Zeichen: Speisung der Fünftausend am Meer von Galiläa

<§ 21>

(6,1) [c', d] **Danach ging Jesus fort, jenseits des Meeres von Galiläa,** (dessen) von Tiberias. (2) **Es folgte ihm aber eine große Menge, denn sie sahen die Zeichen, die er tat an den** Kranken. (3) **Jesus stieg aber auf das Gebirge hinauf, und er setzte sich dort mit seinen Jüngern.** (4) Es war aber Passa nahe, das Fest der Judäer. (5) **Jesus hob daraufhin seine Augen auf, und als er sah, dass eine große Menge zu ihm strömt, spricht er zu Philippus: Woher sollen wir Brote beschaffen, dass diese (Leute) essen?**

(6) [x] Das redete er jedoch, um ihn auf die Probe zu stellen; selbst wusste er ja, was er zu tun vorhatte.

(7) Philippus antwortete ihm: Um zweihundert Denare Brot wird ihnen nicht reichen, dass jeder ein bisschen nehme. (8) Spricht zu ihm einer von seinen Jüngern, Andreas, der Bruder des Simon Petrus: (9) Hier ist ein kleiner Junge, der fünf Gerstenbrote hat und zwei Fische; aber was ist das für so viele? (10) Sprach zu ihm Jesus: Lasst die Menschen sich niederlegen! Es war aber viel Gras an jenem Ort. Es legten sich also die Männer nieder, etwa fünftausend an der Zahl. (11) Es nahm daraufhin Jesus die Brote; und nachdem er gedankt hatte, teilte er sie den Liegenden aus, ebenso auch von den Fischen, soviel sie wollten.
(12) Als sie aber satt geworden waren, spricht er zu seinen Jüngern: Sammelt die Brocken, die übrig geblieben sind, **damit nichts verloren geht!** (13) Sie sammelten daraufhin, und sie machten zwölf Körbe voll mit Brocken aus den fünf Gerstenbroten, die denen übrig geblieben waren, die gegessen hatten. (14) Die Menschen aber, als sie gewahr wurden, welches Zeichen er getan hatte, redeten: Dieser ist **wahrhaft der** Prophet, **der in die Welt komm(en soll).**

---

[19] Es dürften dieselben sein, die Paulus als „Falschbrüder" ablehnt: Gal 2,4; 2Kor 11,26.

Ab jetzt haben wir nicht mehr die Sicherheit einer ausdrücklichen Zählung der „Zeichen"; doch gibt die Lokalisierung noch Hinweise auf die frühere Reihenfolge der „Zeichen" ab: Nach einer ohnehin als „Übergang" zu qualifizierenden Passage, die dem jetzt zu erläuternden 4. Zeichen folgen wird, spielt das Weitere sich in Judäa ab. – Assoziationsbrücken sind nach beiden Seiten vorhanden: „Speisung" nach oben (auch mit Fischen), das Motiv des Wanderns nach unten. Zeichen 5 bis 7 sind Heilungen, wobei (in Fortnas Rekonstruktion) eine Totenerweckung den Anfang macht, das Endziel der Reise nach Judäa andeutend. Demgegenüber hätte Johannes für die Totenauferweckung die wirkungsvollere Endstellung gewählt.

Die Speisungsgeschichten der Evangelien gehen entweder auf *ein* markantes Ereignis zurück, das mehrfach überliefert wurde, oder auf mehrere ähnliche. Markus ist für letzteres; er bietet zwei Perikopen, einmal mit der Nennung von fünftausend Menschen und einmal mit der von viertausend, und will sie unterschieden wissen (so Mk 8,19f). Hier kann man vermuten, er habe eine Überlieferungsdoublette nicht erkannt, welche die anderen Synoptiker stillschweigend vereinfachen. Man kann aber auch, in Analogie zu dem mehrfachen Ursprung der Weinwunderperikope Joh 2,1–12 (§ 9), für Speisungswunder eine ähnliche Annahme machen. Typisch für Jesus ist diese Art von Freigebigkeit aus den Taschen anderer (nachdem die eigenen leer sind) allemal.

Doch wie dem sei mit den beiden Speisungen bei Mk, die VNT-Fassung ist zu allen beiden eine Parallelüberlieferung. Eigenes bietet sie in der Erwähnung des Jungen (V. 9) und in der Angabe, es habe sich um Gerstenbrote gehandelt (ebd., übrigens eine Arme-Leute-Nahrung). Beides bringt einen Bezug auf den Elisa-Zyklus hinein, hier: 2Kön (LXX: 4Kgr) 4. Die Worte κρίθινος (4Kön 4,42) und παιδάριον (4,38.41) dürften von dort stammen – ähnlich wie später (9,7 § 36 VNT) die Anweisung an einen Blinden, sich an einer bestimmten Stelle zu waschen, aus 2Kön (4Kgr) 5,10.[1]

Auch bei den Synoptikern borgen Jesus-Erzählungen Details aus ihnen inhaltlich verwandten AT-Passagen, bis hin zu dem aus bloßem *parallelismus membrorum* mitlaufenden Eselsfohlen in Mt 21,2ff. In alledem liegt natürlich keine Erklärung des Wunders, sondern nur die Herkunft gewisser Erzähldetails. Älter (und auch den Elisa-Geschichten ihrerseits schon irgendwie zugrundeliegend) sind die entsprechenden Elia-Überlieferungen, auf die gleichfalls zurückgegriffen wird: In Joh 4,50 (§ 10 VNT) liegt ein Rückgriff auf 1Kön 17,23.

Was den synoptischen Vergleich angeht, so ist das VNT auch über die hier behandelte Perikope hinaus dem Mk sehr ähnlich und/oder geht auf dieselbe Folge von Ereignissen zurück: Beide Male folgt unmittelbar danach Jesu Gang über das Meer.

6,1 „von Tiberias": Die Verdopplung des Genitivs in der Ortsangabe ist in ihrer Absicht zunächst nicht klar; so haben einige alte Zeugen entweder den einen (hier als VNT ausgewiesenen) oder nur den anderen. In V. 23, der mit Fortna dem VNT abzusprechen wäre, wird der Ortsname „Tiberias", dann aber gebraucht (Joh I); das mag die Erwähnung auch hier veranlasst haben. Ein drittes

[1] Der Elisa-Zyklus ist im Judentum jener Jahrhunderte wenig beachtet worden. Doch liefert Johannes, angefangen vom VNT, uns reichlich Beweise, dass auch andere als die damals vielzitierten Bibelstellen im Judenchristentum bekannt waren (Rückblick, Thema 1). Auch Josephus paraphrasiert den Elisa-Zyklus ausnahmsweise sehr ausgiebig (*Ant.* 8, 352–9, 184) und mit ganz eigenen Akzentsetzungen. Vgl. P. Höffken: „Elischa in seinem Verhältnis zu Elija bei Josephus", *EThL* 81, 2005, 477–486.

Vorkommen dieses im NT sonst nicht begegnenden Ortsnamens ist 21,1 (§ 17, Joh I oder II). Wir befinden uns jedenfalls im Bereich der unabhängigen Ortskenntnis des Johannes. Der Ortsname „Tiberias", natürlich an Kaiser Tiberius angelehnt, steht für eine jüdisch-heidnische Gründung des Herodes Antipas[2] (Josephus, *Ant.* 18, 36–38). Während Kapharnaum, der Ort des zweiten „Zeichens" (§ 10), am Westufer des Sees Genezareth ziemlich weit nördlich gelegen ist, unweit des Jordanzuflusses, liegt Tiberias am selben Ufer weiter südlich. Von dort, so wird in V. 23 präzisiert werden, kamen die Boote an den Ort des Geschehens (nämlich das Ostufer), Boote, die dann, mit Neugierigen beladen, einen Umweg machten bis nach Kapharnaum – diesmal in Westrichtung „jenseits des Meeres" (V. 17 VNT), um dort vielleicht auf Jesus zu stoßen, der sich nach dem Speisungswunder zurückgezogen hatte.
Diese geographische Vorstellung von den Vorgängen soll vielleicht die Synoptiker-Angaben aus joh. Sicht harmonisieren. Während Mk 6,32ff nur einen einsamen Ort nennt, den man mit dem Schiff erreicht, was bereits auf die Ostseite des Sees weist, so präzisiert Lk 9,10 diesen als Bethsaida – dies wohl (großzügig) erschließend aus Mk 6,45. Bethsaida (Joh 1,44 § 7) liegt nahe dem Jordanzufluss, aber östlich, ist also ein brauchbarer Anhaltspunkt, nicht zu weit von Kapharnaum entfernt (denn an eine Seeumrundung zu Fuß ist für die Menge natürlich nicht zu denken). Auch Johannes platziert die Speisung am nördlichen Ostufer, also in der Gegend von Bethsaida, diametral entgegengesetzt der Neubaustadt Tiberias. Wer von dort kommen wollte, musste es also auf dem Boot tun.
Nun lässt Johannes in einer Strecktechnik, der wir in § 52 (s.d.) wieder begegnen werden, die Menge sogar bleiben bis zum nächsten Tag (V. 22).[3] Da wird sie dann inne, dass jenes eine Boot, das Jesus samt den Jüngern gebracht hatte, ohne ihn zurückgefahren war und er dennoch fehlt. Das ist also eine Art Mauerschau zu dem Wunder eines Gehens über das Meer. Die joh. Zusätze von V. 23f stellen der Menge, über die Synoptiker hinausgehend, Boote zur Verfügung – eben die aus Tiberias gekommenen –, mit denen sie ans nördliche Westufer zurückkommt. Dass diese Boote von so weit kommen, kann eigentlich nur die Größe und weite Streuung des Publikums meinen. Sie ist plausibler als die merkwürdige Volkswanderung bei Markus und den anderen Synoptikern, hat aber vielleicht auch schon den Sinn, ein gewisses heidnisches Interesse an Jesus zu signalisieren (thematisch dazu: die Griechen in § 61).

6,4 „Es war aber Passa nahe, das Fest der Judäer": Mit diesem Satz, der in wenigen späten Handschriften (der Aland-Apparat nennt sie nicht einmal) dann schließlich weggelassen wird, war bisher nichts anzufangen; nahe ist im kanonischen Text nämlich nur das Laubhüttenfest (7,2). Man konnte diesen Satz allenfalls unter die Versuche zählen, über die Passa-Symbolik einen Abendmahlsbezug hineinzubringen, wie dann in 6,51b–57 (bei § 24) massiv geschieht; aber auch dazu hätte er chronologisch passen sollen. Wir lassen ihn ein Merkmal des

---

2 Er ist Jesu Landesherr, den Synoptikern wohlbekannt, im Joh aber nur über diese Stelle hier indirekt anwesend.

3 Diese Vorstellung ist in Judäa weniger problematisch als in Westfalen.

ursprünglichen Erzählentwurfs sein, in welchem es keine Schwierigkeit mehr gibt: Das nächste Fest wird das Passa sein, nämlich der Anlass zu Jesu zweitem und letztem Gang nach Jerusalem (11,55, § 31). Auf diesen wird hier schon proleptisch hingewiesen und die Stimmung angesagt. Dass, historisch gesehen, ein Laubhüttenfest dazwischen liegen dürfte, werden wir zu § 59 erwägen.
Welche Assoziationen im Einzelnen das Stichwort „Passa" einbringen soll, wird man erst wissen, wenn das zweite Passa abgelaufen und Jesus selbst das Passalamm geworden sein wird. In dem Moment naht sich das Evangelium seinem Ende, und der Logos als solcher wird die geistige Nahrung seiner Gemeinde.

6,6 Diese Notiz, nicht weiter störend, aber auch nicht sehr hilfreich (denn dass Jesus Herr des Geschehens ist, weiß Johannes mit erzählerischen Mitteln auszudrücken), dürfte ebenso zugesetzt sein wie diejenige von 2,21 (bei § 11) und die von 12,33 (bei § 61); Merkmal m. Auch Merkmal x, der Tempusgebrauch, ist einschlägig: Jedesmal findet sich die eigentlich iterative, hier nur zu Kommentarzwecken zweckentfremdete Verbform ἔλεγεν.

6,7 könnte aus Mk 6,37 genommen sein, der einzigen Parallele, womit es als dt-joh. Zutat einzustufen wäre. Doch ist die Übereinstimmung so wenig wörtlich, dass Fortna allenfalls den Namen „Philippus" als joh. Zutat in Betracht ziehen möchte. Dieser (vgl. Einleitung, 5.4.5) steht in jedem Fall, d. h. schon im VNT, für eine kleinasiatische Perspektive.

6,9 „fünf Gerstenbrote": Die Übernahme aus dem Elisa-Zyklus (2Kön 4,12) haben wir schon bemerkt; dort waren es noch zwanzig Gerstenbrote. Zusätzlich informieren uns die *Traumdeutungsbücher* Artemidors (1, 69, übers. Brackertz): „Gerstenbrot bringt allen Glück; denn nach der Sage war dies die erste Nahrung, die die Götter den Menschen geschenkt haben."[4]
Zum Wunder der Speisung als solchem bleibt zu sagen: Es wird mit keinem Wort behauptet, Jesus habe Brote „vermehrt" (wie noch heute in redaktionellen Zutaten unserer Bibeln zu lesen ist).[5] Er lässt weniges verteilen, und es reicht, zu allgemeiner Verwunderung, für eine große Menge. Wo die übrige Nahrung hergekommen sein mag, wird uns nicht gesagt. Wunder werden nie erklärt;[6] höchstens erfordern sie eine bestimmte Bereitschaft zu „sehen". Wie wenige von den „Fünftausend"[7] mögen wohl Jesu Anhänger geworden sein!

---

[4] Nämlich als Gabe der Demeter an Triptolemos. Belege im Apparat der Ausg. Pack.
[5] Zu dem dahinter liegenden magischen Missverständnis, das schon alt ist, s.o. zu 2,6 (§ 9): Marcus Magus.
[6] Auch die merkwürdigen Details der Heilung des Blindgeborenen (§ 36 VNT) erklären nichts, sondern machen es nur noch unwahrscheinlicher
[7] Eine Faustregel, gültig für die Bibel, aber auch für Josephus, besagt, dass geschätzte Personenzahlen durch 10 zu teilen sind.

Ein Naturwunder?

Wenngleich uns nun die Geschichte wie ein Naturwunder erzählt wird, so dürfte es sich doch, was die rätselhafte „Brotvermehrung" angeht, um ein soziales Wunder gehandelt haben, nicht anders als bei der Wein-„Vermehrung" in Kana (§ 9). Denn vermutlich hat sich die Welt seit Jesu Tagen nicht so sehr geändert als vielmehr unsere Auffassung von ihr. Leicht provokant bringt es einer der ersten Kirchentagsschlager auf den Refrain: „Ich sage euch: versucht es doch! Was damals ging, geht heute noch."
In aller Regel sind die sog. Naturwunder der Bibel (der Begriff ist modern) erzählerische Verdichtungen natürlicher, wenn auch unerwarteter Vorgänge. Es sind *paradoxa*, wie ein griechischer Begriff für „Wunder" lautet (s. Rückblick, Thema 4.1). Wer je fern der Zivilisation – etwa auf einer langen Reise – in Gesellschaft anderer, gleichfalls hungrig Gewordener den Mut hatte, mitgebrachtes Essen auszupacken und vielleicht auch noch die Höflichkeit aufbrachte, davon etwas anzubieten, wird die dabei auftretenden „Brotvermehrungen" mit eigenen Augen gesehen haben.[8] Der Glaube, der „Berge versetzt" (Mk 11,23 par.; 1Kor 13,2), der öffnet auch Taschen.
Dies ist dann ein Glaube im Sinne des Sich-aufeinander-Einlassens; den hat Jesus auch gewollt. Wir können fortfahren: Wenn die Wunder Zeichen des Reiches Gottes sind, dann sind sie auch zum Nachmachen. Denn mit Jesu Tod soll das Reich Gottes ja wohl nicht an sein Ende gekommen sein. Dementsprechend bekommen wir noch gesagt: „Wer an mich glaubt, der wird die Werke, die ich tue, auch tun, und größere als sie wird er tun; denn ich gehe zum Vater" (14,12 § 69).

6,14 „der Prophet": Vgl. zu 1,21 (§ 3). Die folgende Kennzeichnung könnte auch aus dem VNT sein; der bestimmte Artikel allein ist als Hinweis auf eine bestimmte Prophetie etwas wenig. In 11,27 (§ 53) hingegen wird die Formel „ ... der kommen soll" ganz klar auf Jesus als den Messias übertragen.

6,15–25 Jesus geht über das Meer <§ 22>

(6,15) Jesus daraufhin, als er erkannte, dass sie drauf und dran waren, zu kommen und ihn zu entführen, um ihn zum König zu machen, wich wieder aus auf den Berg, allein. (16) Als es nun Abend wurde, stiegen seine Jünger hinab zum Meer, (17) bestiegen ein Boot und gingen jenseits des Meeres nach Kapharnaum. Es war *aber* schon Finsternis entstanden, und noch war Jesus nicht zu ihnen gekommen, (18) und das Meer wurde vom Wehen eines heftigen Windes aufgewühlt. (19) Nachdem sie daraufhin ungefähr fünfundzwanzig oder dreißig Stadien vorangekommen waren, sehen sie Jesus auf dem Meer gehen und nahe an das Boot herankommen, und sie erschraken. (20) Er aber spricht zu ihnen: Ich bin (es), fürchtet euch nicht![9] (21) Sie wollten ihn daraufhin ins Boot nehmen, und sogleich kam das Boot an das Land, zu dem sie unterwegs waren.
(22) Am nächsten Tag, als die Menge, die jenseits des Meeres stand, sah, dass dort

---

[8] Selbst erlebt i.J. 1980 auf einer langen Autobahnfahrt. Das war eine exegetische Vorlesung wert.
[9] Diese Worte, die sich zufällig (?) mit Mk 6,50 decken, fehlen in Sy^c.

kein anderes Fahrzeug war außer nur einem, und dass Jesus nicht zugleich mit seinen Jüngern in das Boot gestiegen war, sondern nur seine Jünger losgefahren waren – (23) es waren jedoch andere Fahrzeuge aus Tiberias gekommen, nahe an den Ort, wo sie das Brot gegessen hatten[10] – (24) als nun die Leute sahen, dass Jesus nicht dort war, auch nicht seine Jünger, stiegen auch sie in die Fahrzeuge und kamen nach Kapharnaum auf der Suche nach Jesus. (25) Und als sie ihn fanden jenseits des Meeres, sprachen sie zu ihm: Rabbi, wann bist du hierher gekommen?

Die folgende Perikope ist die Parallele zu Jesu Gehen auf dem Meer in Mk 6,45–52 parr., u.z. ist es die Vorform der synoptischen Geschichte. Der Schrecken der Jünger, typischer Bestandteil einer Wundergeschichte, wird uns berichtet (V. 19), das Ganze aber weder in dem erhaltenen noch in dem rekonstruierbaren Textbestand nicht als „Zeichen" präsentiert. Von einer solchen Überbewertung, die einer Konjektur gleichkäme,[11] sollte uns der Text selbst abhalten. Dagegen spricht ferner, dass die Gesamtzahl der „Zeichen" auf die wenig signifikative Zahl 8 steigen würde, sowie der Umstand, dass der folgende Dialog weniger hier anknüpft als vielmehr an dem vorigen „Zeichen" (§ 21). So lassen wir das hier zu Berichtende im räumlichen wie übertragenen Sinne einen Übergang sein.
Eine Erklärung dieses *paradoxon*, das nicht ohne Parallelen ist (vgl. schon Ps 107,23–30; Hi 9,5–11) und nicht zuletzt auf die Mythologie eines seefahrenden Volkes, der Griechen, zurückgreift,[12] werden wir uns dieses Mal versagen. Der Ort ist immerhin bezeichnend: Es ist der See Genezareth, an welchem – das ist heute noch zu erleben – in der Morgen- und Abenddämmerung Himmel und Erde verschmelzen. Galiläa war und blieb (wie vermutet wird, gerade deshalb) der bevorzugte Wohnsitz der Mystiker unter den Rabbinen, angefangen von ihrem tatsächlichen oder beanspruchten Stammvater, dem Akiba-Schüler Šim'on ben Joḥai (2. Jh.).
Dass ein Prophet in zwei Ländern zugleich sein könne, wurde in Dan 14,33–39 (ein Zusatz in der Septuaginta) von Habakuk behauptet. Nicht weniger frei behauptete noch Jamblichs *Vita Pythagorica* 134 von ihrem Helden, er habe auf beiden Seiten der Meerenge von Messina gleichzeitig gelehrt (s. *Neuer Wettstein* z. St.).

6,15 „ihn zum König zu machen": Dies ist unter den joh. Erfolgssummarien (s. o. zu 2,11 § 9) ein geradezu exzessives, in diesem Fall johanneisch-ironisches. Johannes spielt mehrfach an die traditionelle messianische Erwartung an, ehe er sie in 18,36a (§ 83) programmatisch verlässt. Ein König hat die Fähigkeit, seinem Volk Brot zu geben – von Jesus eben erwiesen, wenn auch auf ungewöhnliche Art. Sein Königtum, paradox schon bei den Synoptikern, ist es im Joh umso mehr.

---

[10] Joh II: „auf das Dankgebet des Herrn hin". Diese unjoh. Formulierung fehlt im sog. Westlichen Text.

[11] Für eine solche stünde noch nicht einmal ein angefangener Satz zur Verfügung wie oben 21,14 (§ 17).

[12] Von dem mythischen Jäger Orion wurde erzählt, Poseidon habe ihm die Fähigkeit verliehen, über (in anderen Texten: durch) Wasser zu schreiten. Hyginus, *Astronomica* 2, 34: *concessum autem ei, ut supra fluctus curreret ut in terra*, wohl nach Hesiod: *Hesiodi carmina*, ed. A. Rzach (Teubner), 1913 (1959), S. 203. – Andere Parallelen bei Bultmann z. St. (159). Price, „New Testament Narrative" 545 nennt zusätzlich die Rolle des Hermes (!) in der *Ilias* 24, 333–352, bes. 341.

„auf den Berg": s.o. zu 6,1. Er war bisher nicht genannt; aber es wird als bekannt vorausgesetzt, dass das Ufer des Sees Genezareth ringsum bergig ist. Im Weiteren geht der Blick von Osten zurück auf Kapharnaum.

6,20 „Ich bin (es)": Dreimal verzeichnet unser Rückblick (Thema 6.2) solches unerweitertes ἐγώ εἰμι. Kombiniert mit der Anschaulichkeit der Reich-Gottes-Gleichnisse der synoptischen Tradition, ist es Quellort der metaphorischen Selbstaussagen Jesu, die für das Joh so charakteristisch sind.
Wie das hier berichtete Wunder zustande kommt, erfahren wir nicht, außer dass wir schon nahe am Ufer sind und dass es Nacht ist. Ein visionäres Element ist für den, der biblische Sprache kennt, in folgendem enthalten:

6,21 „und sogleich" (καὶ εὐθέως): Evtl. liegt hierin ein Nachklang des markinischen καὶ εὐθύς, das seinerseits als Anspielung an Gen 15,4 LXX (einen Schlüsseltext der Urchristenheit) identifiziert worden ist:[13] Dann wäre diese unauffällige, in der mk. Verwendung sogar öfters pleonastische Formel weniger eine Zeitangabe (eine sehr vage ja nur), als der Hinweis auf eine Offenbarungsszenerie. Schon im VNT ist das Sehen oftmals ein visionäres Sehen. Demgegenüber mag auffallen, wie kurz, zumindest im VNT, das Ende der Perikope ausfällt (V. 25): Der längere Mk-Bericht lässt Jesus in Mk 6,51 mit ins Boot steigen und mit seinen Jüngern weiterfahren und meldet dann noch ein starkes Aufsehen bei den Bewohnern des Ostufers, die ihre Kranken herbeischaffen (Mk 6,51–56). Das VNT schneidet hier ab, und das Joh I lässt einen Dialog ganz anderer Art hier ansetzen.

6,22 „am nächsten Tag" und **6,23 f** sind joh. Zusätze, die die räumliche und zeitliche Vorstellung des Geschehens präzisieren (s.o.). Aus ihnen spricht durchaus Ortskenntnis; wir kriegen aber die Vorstellung zugemutet, die Menge habe im Freien übernachtet. Doch ist schon in der synoptischen Fassung die Speisung der 5000 ein Abendessen bei hereinbrechender Dunkelheit. So antwortet Johannes einfach nur auf ein synoptisches Problem und nutzt zugleich die Gelegenheit zu einer Amplifikation des Geschehens. Im 7. „Zeichen" (§ 51–56) wird er das noch viel mehr tun.

6,25 „Rabbi": Diese Anrede ist hier zunächst Bestandteil des Lokalkolorits (vgl. Einleitung, 9.4), ebenso wie das noch emphatischere „Rabbuni" 20,16 (§ 97). In der Situation des Evangeliums (frühes 2. Jh.) mag es dann schon eine Konkurrenz zu dem neu geschaffenen Gelehrtenamt der Rabbinen darstellen, allerdings mehr in der Welt des „Matthäus" als in Kleinasien. Jedenfalls, ein Rabbinenamt hat Jesus nicht gehabt; die Rede von einem „Rabbi Jesus" ist auch heute ein Anachronismus.

---

[13] Vgl. Siegert, *Septuaginta* 166 Anm. 39 (nach Paul Katz).

6,26a.31.33–35a.37f „Ich bin das Brot des Lebens" **<§ 23>**

(6,26a) Es antwortete ihnen Jesus und sprach: Amen, amen, ich sage euch:

6,26b–30 Konfrontation nach dem Brotwunder [o, v]

(6,26b) Ihr sucht mich, nicht weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr gegessen habt von den Broten und satt geworden seid. (27) Schafft euch nicht diejenige Speise, die vergeht, sondern die Speise, die bleibt zum ewigen Leben, die der MENSCHENSOHN euch geben wird; diesen nämlich hat der Vater besiegelt, Gott. (28) Sie sprachen daraufhin zu ihm: Was sollen wir tun, dass wir die Werke Gottes bewirken? (29) Es antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Das ist das Werk Gottes, dass ihr glaubt an den, den jener sandte. (30) Sie sprachen daraufhin zu ihm: Was tust DU für ein Zeichen, dass wir sehen und dir glauben? Was bewirkst du?

(31) Unsere Väter aßen das Manna in der Wüste, wie geschrieben steht: BROT VOM HIMMEL GAB ER IHNEN ZU ESSEN;

(32) [k] Es sprach daraufhin Jesus zu ihnen: Amen, amen, ich sage euch, nicht Mose gab euch das Brot vom Himmel, sondern mein Vater gibt euch das Brot vom Himmel, das wahre;

(33) denn das Brot Gottes ist dasjenige/derjenige, der/das vom Himmel herabsteigt und Leben gibt der Welt. (34) Sie sprachen daraufhin zu ihm: Herr, gib uns jederzeit dieses Brot! (35a) Es sprach zu ihnen Jesus: ICH BIN das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, wird gewiss nicht hungern,

(35b) [m] und wer an mich glaubt, wird gewiss nie mehr dürsten. (36) Aber ich habe es euch gesagt, dass ihr *zwar* mich gesehen habt, *aber* mir nicht glaubt. (37a) Alles, was mir mein Vater gibt, wird zu mir kommen,

(37b) und den, der zu mir kommt, werde ich nicht hinauswerfen; (38) denn ich bin vom Himmel herabgestiegen, nicht damit ich meinen eigenen Willen tue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.

(39) [n, j, b] Das aber ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, dass ich alles, was er mir gab, ihm nicht verloren gehen lasse, sondern es am letzten Tage auferwecke. (40) Denn das ist der Wille meines Vaters, dass jeder, der den Sohn schaut und an ihn glaubt, ewiges Leben hat, und ich werde ihn am letzten Tag auferwecken. [n]

Es folgt nun, was man bisher die „Brotrede" nannte und was ein Geflecht war aus unterschiedlichen, z.T. sich widersprechenden Aussagen (das Anliegen von 6,51–57 wird verneint in 6,63) bis dahin, dass offen bleiben musste, was hier überhaupt das Thema ist. Anknüpfungspunkt ist das 4. Zeichen *plus* die eigentümliche Erscheinung Jesu über dem Meer, die auch in der synoptischen Überlieferung direkt folgt. Beachten wir zunächst die joh. Zusätze: 6,15 lässt ein apokalyptisches Motiv anklingen in dem Begehren der eben gespeisten Menge, Jesus „zum König zu machen"; vgl. die Versuchung Jesu in Q 4,6. Ein König muss Brot geben können (hierzu wieder Q 4,3). In Rom wäre es sogar mehr: *panem et circenses.*[14]

[14] Ersteres Anliegen hat die Kirche aufgenommen (Bischof Nikolaus v. Myra ist unter vielen ande-

Auch hier wird von Jesus noch etwas erwartet. Die Menge ist – ganz oder teilweise – immer noch da. Nur eine Nacht trennt diese Szene von der vorhergehenden. Und siehe da, sie bemerkt an Jesus einen höchst unerwarteten Ortswechsel. Diesem folgend, stellt sie die verblüffte Frage (V. 15), mit der die VNT-Perikope ursprünglich abschloss. Die Psychologie oder Psychagogie dieses Dialogs ist durchaus stimmig: Niemand wird erwarten, dass Jesus jetzt Auskunft gibt, wie man über das Wasser läuft. Der bestürzende Sinneseindruck der Jünger bleibt unerklärt. Jesus wird ihnen aber eine Auskunft über sich selber geben, anknüpfend am Eindruck des Schwebens „von oben" sowie an dem vorher erlebten Wunder der Speisung.
Die Übermalungen des Joh II, abgerechnet, über deren Umfang man sich noch streiten kann, bleibt das Folgende ein Dialog nicht nur von seinem Anlass her, sondern auch in seinem Verlauf: § 24 wird die erste Reaktion bringen, ein Volksgemurmel, woraufhin Jesus mit erneutem Schriftbeweis seine Manna-Rede in ein „Ich bin (dieses Manna)" auslaufen lässt (6,51a, § 24), gefolgt von Gemurmel der Jünger und von nochmaligem Murmeln der Volksmassen in § 25. In 6,51 ist das Manna-Thema abgeschlossen: Hier könnte diese Perikope geendet haben, sonst eben mit 6,58 (beides § 24).[15]

6,26–30 ist die Rückkehr des Joh II zu einem von ihm öfters eingetragenen Nebenthema: „Werk, wirken", vielleicht Niederschlag einer gewesenen Diskussion mit dem synagogalen Judentum. Vgl. schon 3,21 (§ 15). Inwiefern eine Reflexion über „Zeichen" hierin liegt, versucht Michael Becker in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 246 f auszumachen; es wäre durch den Rückbezug von 3,21 auf 3,2 (über ποιεῖν) durchaus wahrscheinlich. In kanonischer Folge früher liegt die wohl großenteils dt-joh. Reflexion 5,36–39 (in § 48), die Ähnliches dem Thema „Zeugnis" unterordnet.

6,26b „Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt": Schon die Anknüpfung dieses Gesprächs ermangelt jeder Schlüssigkeit. Jesus wirft seinem Publikum (das ihn gerade hatte zum König machen wollen) vor, es wolle nur satt werden. Das soll wohl die Überleitung sein zum Thema „essen", als welches Jesus sich dann selber bietet.
Was nun folgt, ist ein Gespräch Jesu mit seinen Jüngern, herausentwickelt aus dem Übergang zwischen dem 4. und dem 5. „Zeichen" des VNT. Er kommentiert im Vorhinein das Thema „Brot des Lebens". Modell ist ab jetzt Mk 8,11–21, das Gespräch Jesu mit den Jüngern nach der Speisung der Viertausend, ein purer Missverständnisdialog. Das Missverständnismotiv von Mk 6,52 – auch dort schon den Jüngern gegenüber – wiederholt sich Mk 8,17.21 in einem Kontext, der dort schon *sēmeia* problematisiert.

---

ren dafür berühmt geworden); letzteres wurde auf die Ausgestaltung der kirchlichen Feste reduziert, unter Aufgabe der Amphitheater und der Theater. Ein Mann wie Johannes dürfte bereits geahnt haben, welcher Eingriff in die antike Kultur bevorstand.

15 Die hier gegebene Textrekonstruktion mag nicht die einzige sein. Möglich wäre es, die § 21–26 insgesamt als später zu behandeln (sie sind herauslösbar), was die Probleme jedoch nur verschieben würde; denn auch dann müsste mit einer sehr komplexen Entstehung gerechnet werden. Die Annahme mag genügen, dass Johannes hier selbst Erweiterungen vornahm – ehe die sakramententheologischen und eschatologischen Nebeninteressen hineinkamen, die auch in diesem Falle ausgeschieden bleiben müssten.

Was aber dort die Jünger zum Nachdenken bringen soll, wird hier Polemik gegen die Juden.

6,27 „schafft euch" (ἐργάζεσθε): Dieses Verbum kann man johanneisch verstehen, wenn man gelernt hat, dass das von Jesus gemeinte „Werk" Gottes Werk ist (das man subjektiv nur zu vollziehen meint), nämlich der Glaube, wie oben gesagt. Die Darstellung des Wortfeldes bei Odeberg 252 erweist, dass die gesamte hier gebrauchte Sprache mehr oder weniger synonym ist mit dem Verbum πιστεύειν. – Was aber mit σφραγίζειν „besiegeln" hier gemeint sein soll (Zahn z.B. rät: „bestätigen"), ist unklar, da das Wort nur noch in 3,33 (bei § 4) mit nichtmenschlichem Objekt vorkommt. Die Taufe hat im Christentum ab den Apostolischen Vätern auch σφραγίς „Siegel" geheißen, was natürlich der Beschneidung als „Siegel Abrahams" nachempfunden ist: Soll dieser hier etwa Konkurrenz gemacht werden?

6,30 lässt das Folgende die Reaktion Jesu sein auf eine Zeichenforderung, entfernt vergleichbar mit der von Q 11,26.29–32[16] bzw. Mk 8,11f, die jeweils mit einer Zeichenverweigerung enden (erst die weitere Parallele Mt 12,38–42 reflektiert in V. 40 auf das Ostergeschehen). Hier, im Joh II, hätte Jesus das Zeichen gerade geliefert und bräuchte es nur noch zu erklären.
„Was tust *du* für ein Zeichen ... ?" Diese Aufforderung passt nicht in den Kontext: Gerade hatte Jesus ein Zeichen getan, sogar zwei, die Speisung der Fünftausend und das Gehen auf dem See. Der Redaktor möchte auf die Manna-Gabe hinaus, die von der Menge in 6,31 ins Spiel gebracht wird, mit gelehrtem Schriftzitat (Ps 78,24). Dass die Menge sich hier als der Lehrer geriert, läuft den Erzählregeln aller vier Evangelien zuwider, unmotivierterweise, und ist nur so zu interpretieren, dass hier Dispute zwischen Juden und Christen bzw. Juden- und Heidenchristen ihr innertextliches Echo finden.[17]
Nun geschieht auch, was der Prolog (1,17) vermieden hatte: *Nicht* Mose, *sondern* Jesus gibt die Gabe Gottes: 6,32. – Vgl. die Formel „euer Gesetz": 8,17 (bei § 42); 10,34 (bei § 49); 15,25 (bei § 66).

Stoßseufzer Albert Schweitzers: „In der Tinte, die über das 6. Kapitel Johannis (...) verschrieben worden ist, könnte man ein gutes Dutzend Theologen ersäufen, und was darüber geschrieben ist, reichte hin, jeden, der es lesen müßte, verrückt zu machen."[18] – Das werden wir aber nun vermeiden und die Stimme des Seniors und die seiner Schule separat hören, ohne das Gemurmel vieler darauf folgender Jahrhunderte.

---

[16] Hier muss der V. 26 (die eigentliche Forderung) einen verlorenen Anfangssatz ersetzen. Auch in der Mt-Fassung ist der Textanfang nicht originär, sondern matthäisch.

[17] So etwa Martyn, *History* 111 Anm. 174.

[18] *Straßburger Vorlesungen*, 225. Nach seiner Deutung (die auf dem kanonischen Text beruht) ist die Abendmahlssymbolik hier und auch in Kap. 13 deswegen so verhalten, weil es in Anwesenheit des irdischen Jesus und vor der Gabe des Heiligen Geistes – die gerade im Joh seine zeitliche Ablösung ist – noch gar kein Abendmahl geben kann. Vgl. Fußnote 33.

Das „Brot vom Himmel“

6,31 ff, als Folge von 6,25–26a gelesen, benennt als Thema: „Brot vom Himmel“. Der das Thema angibt, ist im Joh I Jesus selbst. Die Formulierung stammt aus Ps 78(77),24 LXX in Verbindung mit der Ursprungsstelle im Buche *Exodus*, nämlich Ex 16,4; von dort kommt das ἐκ. Das ist eine noch aufzulösende Metapher, die in V. 35 von Jesus übernommen wird als das erste (der fünf echten) Bildworte. Nur dieses übrigens erwächst aus einer Schriftauslegung; einem jüdischen Auditorium wird das eine zusätzliche Einstiegshilfe sein.
Über die innere Architektur dieser fünf Bildworte (drei einfache, ein doppeltes und ein dreifaches) gibt der Rückblick Auskunft, Thema 6. Kontextgemäß aber konstatieren wir zunächst: In Anknüpfung an die Speisung der Fünftausend, die das Stichwort „Brot“ vorgibt, und an sein rätselhaftes Schweben über dem See, das zu einer Suche nach „höherer“ Bedeutung einlädt, bietet Jesus sich nunmehr selbst als „Brot vom Himmel“ an.
Das Stichwort dieser im Joh I wie Joh II erstmaligen Selbstprädikation Jesu, „Brot“, kommt aus einem Schriftbeweis, den wir auf keinen Fall der Menge lassen werden (wie Joh II tut); vielmehr ist sie die Basis der Lehre Jesu in dieser Perikope bis hin zu § 26. Jesus ist der Sprecher, und im „unser“ von „unsere Väter“ schließt er sich ein. Dass er es ist, der das Thema angibt, ist, joh. gesehen, sogar notwendig: Er schickt sich an, von seiner Herkunft zu reden; und von dieser gibt er nur aus eigenem Antrieb Auskunft, nie auf Anfrage (Einleitung, 9.6.3).
Das Zitat kombiniert, wie gesagt, Ex 16 mit einem Psalm; dieser hat seinerseits ein Thema: die Tora (Ps 78[77],5). Odeberg hat völlig Recht: *Sie* ist und bleibt das Thema dieser Betrachtung, u.z. in ihrer Erneuerung als der fleischgewordene Logos. Als Vorstufen vgl. Spr 9,1–6, wo die Weisheit zum Gastmahl einlädt, sowie die Verbindung von Weisheit und Manna bei Philon, *Fug.* 137–139, dort begründet aus der Nähe von Ex 16,15 zum Folgevers, Ex 16,16 (auch *LA* 3, 169–173 u.ö.). Ihr gegenüber war das einstige Manna, so meint Philon, nur eine provisorische Materialisierung. Jetzt verstehen wir auch besser, wie die Weisheit in Sir 24,13–21, also direkt nach ihrer Selbstvorstellung im Ich-Stil (24,3–12), sich mit allem möglichen Nahrhaften vergleichen kann (Ölbaum, Weinstock, Honig). Wir werden darauf zurückkommen.

> Assoziationen, die auf eine anderweitige Materialisierung (als Brot der Eucharistie) und auf das Thema der Auferweckung hinauslaufen, sind hinzu gebracht (s.u. zu 6,51b–57) und verwirren einen ursprünglich klaren, wenn auch in symbolischer Sprache gehaltenen Gedankengang.

Zu dieser Auffassung ist man rein traditionsgeschichtlich, ungeachtet des Wirrwarrs auf der jetzigen Textoberfläche, bereits gelangt; so schon Odeberg 235–269 (bes. 238 ff). Er führte bereits den Nachweis, den Peder Borgen u.a.[19] wiederholt haben, dass ein sowohl hellenistisch-jüdisch wie auch rabbinisch belegtes Schema gemeindenaher Bibelauslegung verwendet ist: Es handelt sich um

---

19 Borgen, *Bread From Heaven*, bes. 20.33 f.80–94.150–154; in Kürze ders., „Observations“. Auch B. Malina: *The Palestinian Manna Tradition* (AGSJU 7), 1968 ist instruktiv, sein Schluss zum Joh (102–106) jedoch zu dürftig. Bei Frey/Schnelle, *Kontexte*, wo Joh 6 häufig behandelt wird, s. bes. die auf S. 600 f von Ch. Hoegen-Rohls referierten Auslegungen von Adolf Jülicher und Wilhelm Bousset.

ein Entlanggehen an bekannten Erzählungen des *Nomos*/der Tora mit ausgiebigen „agadischen" (narrativ-kontemplativen) Erweiterungen, nicht selten mit mystischen Einschlägen. Bis in die Formulierungen hinein sind Philon, *Mut.* 253–263, *LA* 3, 162–168 und *Congr.* 170–174 einschlägig. Auf rabbinischer Seite sind es die Auslegungen von Ex 16 in der *Mᵉchiltā'* und im *Midraš Rabbā.*
Jesus als der Logos ist das Thema; so lautet die Auflösung der Metapher. Sie wäre für ein jüdisches Auditorium nichts Neues, wird doch das Manna als „alles heilender" Logos schon in Weish 16,12 gepriesen. Philon lässt die Israeliten, die nach Ex 16,15 „nicht wussten, was es war", lernen, es sei „die Rede Gottes und der göttliche Logos" (*Fug.* 137; in 138 folgt noch das Synonym „ätherische Sophia"). Was das Synonym „Rede" betrifft, ῥῆμα, so erinnert sich Philon hier sicherlich an Dtn 8,3 LXX („Nicht vom Brot allein lebt der Mensch ... "), auf dessen philonische und neutestamentliche Weiterverwendung (Q 4,4; 1Kor 10,3) hiermit verwiesen sei.
Diese Vergleiche sind bisher mit dem Endtext des Joh vorgenommen worden. Sie werden noch viel klarer bei einer Rückverwandlung der „Brotrede" in jenen literarischen Dialog, aus dem sie herausvergrößert (und -vergröbert) wurde. Dabei wendet sich das Interesse von der Gabe zurück auf den Geber.
Ursprünglich ist dieser Dialog also eine Selbstvorstellung Jesu (hier: als der vom Himmel Gekommene). Noch die *Glosa Psalmorum* zu dem Geschichtspsalm Ps 105(104),40 lässt das Manna nicht nur Typos des christlichen Abendmahls sein (*corpus Christi*), sondern auch der *doctrina evangelii,*[20] und zu Ps 107(106),1 stellt sie erneut fest: *panis, hoc est doctrina evangelii.*[21] Der Manna-Dialog ist keine Rede über das Abendmahl. Wie das sein kann und wieso der Evangelist auf eine Abendmahlslehre verzichtet, werden wir im nächsten Exkurs erörtern. Auch ist Eschatologie nicht das Thema; letztere ist in 6,47.58 nur ein Nebenaspekt, wie er sich aus dem „himmlischen" Ursprung dieses Manna ergibt.
Was die Bearbeitung zerschlagen hat um dieser zusätzlichen Akzente bzw. Themen willen, war vorher ein wohlüberlegter Zusammenhang. Das zeigt sich auch am weiteren Verlauf. Im Erstentwurf waren die Reaktionen, nämlich das dreifache Gemurmel und ein dreifacher Versuch, Jesus zu verhaften (§ 26–30), textgliedernd eingesetzt worden, ehe der nächste Dialog, der mit der Samaritanerin, die parallele Selbstvorstellung Jesu als Geber „lebenden Wassers" bietet, welche gipfelt in der „Ich-bin"-Antwort auf die Frage nach dem Messias (§ 32f, dt-joh. verschoben zu 4,4–26). Was die jüdischen Männer, Jesu Jünger eingeschlossen, nicht ohne Murmeln hinnehmen, das kann Jesus dieser samaritanischen Frau sogar offen sagen.

6,31, ursprüngliche Folge von V. 26a, verankert das Geschehene in der Bibel Israels, u.z. über den Geschichtspsalm 78(77). Die Tora-Perikope selber ist so bekannt, dass sie nicht zitiert werden muss. Wir haben eine Zweiheit von Schriftbezügen vor uns (Tora plus Verstärkung), wie sie auch hin Q 4,1–13 und bei Paulus (Röm 9–10) beobachten.[22] Die Szenerie ist die eines Aufbruchs; sie ähnelt

---

[20] So auch zu Ps 107(106),18: *Judaei habebant panem, id est doctrinam.*
[21] Bd. 2, S. 46, Z. 10.
[22] Siegert, *Argumentation* 163.

schon darum derer des Exodus. Die Szene spielt in keiner der Städte des Landes Israel, sondern im freien Gelände ganz am Rande.
Das Schriftzitat stammt aus einer Reflexion auf Ex 16, nämlich Ps 78(77),24. Dort heißt es wörtlich „Brot des Himmels"; das ἐκ sollte im Nestle-Aland-Text nicht kursiv stehen. Im Hebräischen steht übrigens das seltenere, hauptsächlich an feierlichen Stellen gebrauchte דגן *dāgān* (eigtl. „Getreide"), ein Wort, das sonst eher mit σῖτος ‚Weizen' wiedergegeben wird oder auch mit τροφή (Ps 65[64],10). In Ps 78(77) findet es sich in klarem synonymem Parallelismus zu „Manna". Der Ausdruck ἄρτος ist der von Ps 78(77) LXX vorgegebene.
Zwei weitere hebräische Ausdrücke liegen lt. Odeberg 235–269 den weiteren Entwicklungen in jüdischer Bibelauslegung zugrunde: פרנסה *parnāsā* „Versorgung, Ernährung" (Art Manna, oft mit diesem assoziiert) (von פרנס, von Dalman mit πρόνοος „vorausdenkend" in Verbindung gebracht, also „Proviant") und מזון *māzon* „Speise" (von *z-w-n* „ernähren"). Beide werden mit Regen (als „Wasser vom Himmel") assoziiert, einer universalen Lebensgabe also; vgl. zu 4,19ff (§ 32).

> **6,32** hält fest, dass die Manna-Gabe unter Mose noch nicht das gemeinte Himmelsbrot war: οὐ Μωυσῆς δέδωκεν... Das widerspricht ohne Not der jüdischen Auffassung, wonach just Mose das Himmelsbrot des Manna habe herabfallen lassen (*QohR* 1,28; Odeberg 242.255) – in typologischem Bezug auf die Tora überhaupt. Nun ist es weder Mose, noch ein Himmelsbrot. Hier mag der Ausschluss der Heidenchristen aus der Tischgemeinschaft mit Juden, auch den jesusgläubigen, reflektiert sein.
> Oder? Aus allerspätester Senioren-Tradition dringt in der *Glosa Psalmorum* (zu Ps 99[98],5) eine nichtsakramentale Deutung[23] auch dieses Zusatzes an unser Ohr. Demnach sei die Anrufung Christi als Fürsprecher gemeint. So wie man die Heiligen anrufe, ohne auf den Besitz ihrer Reliquien irgendwelche Hoffnung zu setzen (so will es Augustin), so sei auch Christus nicht als Mensch, sondern als Gott anzurufen – „wie der Herr zu den Aposteln sagte:" – Joh 6,54 wird zitiert, sodann das Zurückweichen der Menge mit „Hart ist diese Rede" (V. 60, Joh I) und, als Auflösung, die aber nur den Zwölf gegeben wird, schließlich V. 63. Innerhalb des Drei-Schichten-Modells befinden wir uns damit wieder auf sicherem joh. Boden.

6,33 „Brot Gottes": Dieser Ausdruck ist selten und findet sich sonst nicht in der Bibel, wohl aber bei einem Zeitgenossen des Johannes. Josephus, *Ant.* 8, 89 benutzt ihn für die Schaubrote. Ignatius aber hatte in *Eph.* 5,2 und *Röm.* 7,3 diesen Ausdruck neu gebraucht, um ihn auf das „Fleisch Christi, des aus dem Samen Davids geborenen" zu beziehen, also auf die Inkarnation. Dem könnte der Senior zustimmen und will es mit der Übernahme dieser Formel wohl auch tun.[24]

---

[23] Die *Glosa*, die, noch immer in einer Missionssituation, auf Verkündigung großen Wert legt, deutet auch anderwärts gern nichtsakramental: So Ps 98(97),8 die Stelle Joh 7,37 (bei § 27) „Wenn jemand dürstet...".

[24] Entgegen jenen Ausgaben der Ignatiusbriefe, die ein Zitat von Joh 6,33 bei Ignatius annehmen, ist bei der hier zugrunde gelegten Chronologie das Verhältnis umgekehrt. Auch sonst übrigens zitiert Ignatius nie aus dem Joh, sodass dieser Fall einzig und unerklärlich wäre.

Als „Trank" wird bei Ignatius weiterhin Jesu Blut bezeichnet, dieses dann aber spiritualisiert als „unverderbliche Liebe". Da, aber nur da, wäre der Senior wieder dabei.

> Was dann an Abendmahlsanspielungen vom Joh II hineingebracht wird, könnte zusätzliche Antwort sein auf das Drängen des Ignatius, den eucharistischen Ritus doch endlich in die joh. Gemeinden zu übernehmen. Ja, Ignatius hatte sich selbst als „Leib" bezeichnet, den er Gott opfere, und hatte das Martyrium empfohlen; davon ist das nicht-sakrifizielle Denken des Johannes nun wieder meilenweit entfernt. Dass er ein Martyrium weder suchte noch erlitt, wird im Anhang II (bei § 100) postum gerechtfertigt.[25] Erst Apk 2,13 kann dann, in verschärfter Situation (Hadrians Religionspolitik), einen Märtyrer aus dem Johanneskreis benennen, den zweiten im Neuen Testament nach Stephanus.

Aus Odebergs reichen Materialien, die sich bei Borgen deutlich reduziert finden (gekürzt um das allzu Späte, Mittelalterliche), sei hier noch die Talmudstelle *Jomā'* 75b (vgl. *M^e^chiltā'* zu Ex 16,15) zitiert, die eine Diskussion zweier Rabbinen des frühen 2.Jh. wiedergibt:

„Es überlieferten unsere Lehrer: ‚Brot der Starken' (Ps 78,25): Menschen aßen Brot, das die Engel des Dienstes essen – Worte Rabbi Akibas. Doch als diese Worte vor Rabbi Jischmael gesprochen wurden, sagte er: Geht hinaus und sagt zu Rabbi Akiba, Akiba, du irrst! Essen etwa die Engel des Dienstes Brot? Es ist doch bereits gesagt: ‚Brot aß ich nicht ... ' (Dtn 9,9, von Mose). Doch was ich behaupte: ‚Brot der Starken' – lies nicht: ‚Brot der Starken', sondern ‚Brot der Glieder' (לחם איברים), (nämlich) Brot, das von den 248 Gliedern verzehrt wird."

Hier widerspricht Rabbi Jischmael einer Deutung der Manna-Geschichte auf Engelspeise hin, wie sie dann trotzdem in hebräischer Literatur nicht mehr zum Schweigen kam. Wie die ältere Aufzeichnung derselben Episode in der *M^e^chiltā'* zu Ex 16,15 erweist (S. 166 f; dort noch anonym), war der Sinn der Analogie ein begrenzter: *Wie* Engelspeise, *so* hat auch das den Israeliten gegebene Manna sich in ihrem gesamten Körper aufgelöst, so rein war es. Man hat also an Honig zu denken, dessen Geschmack es nach Ex 16,31 ja haben sollte – jene Engelspeise, wie sie in dem Roman von *Joseph und Aseneth* 16 der künftigen Proselytin Aseneth unter zahlreichen Wundern angeboten und von ihr verspeist wird.
Nach *Ḥăgigā* 12b hingegen soll Rabbi Me'ir (eine Generation nach Rabbi Jischmael) gelehrt haben, im Himmel *Š^e^ḥāqim* werde das Manna für die Gerechten zubereitet.[26] Im *Midraš Tanḥumā'* ed. Buber 21 (33b) wird gesagt, das Manna werde hergestellt für die Gerechten in der zukünftigen Welt, d.h. für die Geister (נשמות) der Erlösten. So auch Apk 2,17: „Wer siegt, ihm werde ich geben von dem verborgenen Manna".
Im Christentum, bes. im gnostischen, wurde diese Vorstellung weitergepflegt. In den syrischen *Thomasakten* 1,6 f, im Lied der „Tochter des Lichts", „gesungen in

---

[25] Wir brauchen hier nicht von der Legende zu reden, die dem Johannes dann doch noch ein Martyrium in siedendem Öl zuschreibt, das er aber überlebt haben soll.

[26] Eine Liste der sieben Himmel findet sich bei Bill. III 532.

hebräischer Sprache", erwartet diese ein himmlisches Festmahl in strahlendem Licht, wo *parnāsā* gespeist und solches Wasser getrunken wird, „das weder Durst noch Begierde" lässt; zu letzterem Detail vgl. Joh 4,14 (§ 32); dt-joh. 5,33 (bei § 48).[27]

Es wurde schon als mystisches Motiv bemerkt, dass nach dem Genuss solcher „Speise" kein Hunger mehr besteht: Einmal genossen, sättigt sie für immer, denn das höchste Ziel ist erreicht: So hier V. 35a; vgl. V. 50f (§ 24).

> Dt-joh. wird dies in vielen Varianten durchformuliert: Joh 6,27.40.53.54. 57.58. Nirgends ist der Endtext so redundant wie hier. Dies scheint ein Hauptinteresse des Joh II darzustellen, und es dürfte, unbeschadet aller jüdischen Parallelen, dt-joh. doch auf die Materialität der Eucharistie hinauslaufen.

Für eine joh. Interpretation der Perikope hält man sich besser an ihr weniger verändertes Pendant, die Perikope vom „lebenden Wasser" (§ 32) mit ihren erklärenden Folgeperikopen (§ 33f).

6,34 Ohne schon verstanden zu haben, begehrt die Menge, was Jesus ihr anbietet, wohl in der Meinung, es sei etwas Anfassbares, was sie mitnehmen könnten, sogar „jederzeit".[28] In diesem „Brot des Lebens" aber handelt es sich um nichts Materielles und nicht, was man in den Schrank legen und auch wieder herausnehmen könnte. Diese Unmöglichkeit eignete schon dem biblischen Manna: Es ließ sich nicht aufheben (Ex 16,19–21). – Jesu Antwort nutzt das laut werdende Missverständnis, um gerade jetzt klarzustellen:

6,35a „Ich bin ... ": Wir erinnerten schon an die Selbstvorstellung der Weisheit in Sir 24,3ff. Hier sagt nun Jesus, er selbst sei der Inhalt seiner Rede; die Ich-Form ist hierfür die passendste. Sie erzwingt zugleich das metaphorische Verständnis, wie es in dem zitierten *Sirach*-Kapitel ja auch ist. Der Sprechende steht ja da, im selben Moment, wo er sich zum Aussageinhalt macht. Er hat nichts zu bringen, was er aus der Hand geben könnte.

Jesus gebraucht seine Ich-bin-Worte jeweils zur Korrektur eines sich anbahnenden Missverständnisses. So auch, wenn gegenüber Martha betonen wird: „Ich bin die Auferstehung" (11,23 § 53) oder schließlich gegenüber den Jüngern: „Ich bin der Weg ... " (14,5 § 68). Stets war auch von wohlmeinenden und durchaus lernbereiten Personen etwas Abweichendes gedacht worden. Aber knapp daneben ist auch daneben. So bei Martha: Nicht verstärkt Jesus ihre Meinung, es gebe eine Auferstehung oder es werde einst eine geben, sondern er betont: „Ich bin die Auferstehung" (11,25 § 53). Unsterblichkeit besteht im Kontakt mit Gott, so wie Jesus ihn anbietet. Vgl. Rückblick, Thema 9.

---

[27] Nicht verwendet ist im Joh die hier und anderswo in den *Thomasakten* sich findende Metaphorik des „Kleides".

[28] In Teilen des Christentums hat dieser Wunsch nach Kontinuität der Präsenz Gottes, wie bekannt, die Form der Hostienverehrung angenommen – ein Zug, der schon im Joh II beginnt mit seiner Umdefinierung des Themas von Kap. 6.

„Wer zu mir kommt": Das ist ganz im Sinne der Begegnungsgeschichten von § 6 und 7 gedacht: Der Logos übt Attraktion aus. Auch die Weisheit lud schon ein, man möge zu ihr kommen: Sir 24,19.21. Dort aber hieß es umgekehrt: „Die mich essen, werden weiter hungern; und die mich trinken, werden weiter dürsten" (Sir 24,21). Nicht so bei Jesus, wenn er einmal „gefunden" wurde (§ 6f).
Die ursprüngliche Komplementärzeile im synonymen Parallelismus ist der jetzige V. 37b.

6,35b „Wer … glaubt" durchbricht die Metapher (statt „glauben" hätte ein metaphorischer Ausdruck stehen müssen) und dürfte zugesetzt sein, wie auch der nächste Vers. – Viele Details nähren solchermaßen den Verdacht, dass ein vorhandener Text nach und nach Abendmahlssymbolik eingespeist bekam. Soviel aber können wir sicher sagen, dass nur Hören und Glauben, nicht aber ein materielles Essen sakramentaler Art der Sachbezug war.

Keine Sakramentssymbolik?

Kann es sein, dass der Evangelist gar nichts über das Herrenmahl (so dessen älteste Bezeichnung, 1Kor 11,20) gesagt haben sollte? Wenn die Verbindung der dt-joh. „Brotrede" zum Ritus des „Brotbrechens" (auch das eine alte Bezeichnung, Apg 2,42) wegfällt und die Fußwaschungsszene (§ 63) keine Einsetzungsworte eines Abendmahls bietet (s.d.), haben wir im Joh I gar nichts mehr, was die Praxis der „Eucharistie" (so 1Kor 10,16 var.;[29] *Did.* 9,1) begründen könnte.[30]
Hier ist als erstes vor einem Anachronismus in der Fragestellung zu warnen. Der Begriff „Sakramente" ist weit nachbiblisch, und er wurde aus synoptischen und paulinischen, nicht aus johanneischen Vorgaben gewonnen. Das Urchristentum hatte noch keinen gemeinsamen Begriff für rituelle Handlungen christlicher Provenienz wie Taufe, Herrenmahl oder gar noch weiteres (wobei gleich für die Buße wieder gesagt werden muss, dass im Joh schon das Wort fehlt). Erst systematisierende Überlegung in der Alten Kirche hat den Begriff eines „Sakraments" gebildet und gegliedert.
Darüber hinaus enthält das Joh I sehr wohl einen Einsetzungsbericht für das christliche „Passa": Es ist die Kreuzigungsgeschichte selber, als Passa gedeutet ab 1,29 (§ 4) und im VNT auch ganz klar auf den Nachmittag des Schlachtens der Lämmer datiert (Rückblick, Thema 8). Hier wird „eingesetzt", was die joh. Gemeinde als ihr „Passa" ansah (wie in 1Kor 5,7) und was die kleinasiatische Christenheit, ausweislich des Passa-Enkomion des Meliton v. Sardes, noch um 160–170 n.Chr. als Jahresfest, sicherlich mit nächtlichen Taufen (wozu die Schilfmeer-Geschichte ja bestens passte), zelebrierte.[31] Das „Passa" der antio-

---

[29] Vgl. das Verbum in dem Zusatz zu Joh 6,23 (§ 22 Fußn.).

[30] Das umso mehr, falls man den gesamten Brot-Dialog der § 23–26 dem Erstentwurf überhaupt absprechen will – was ohne Schaden für die Architektur des Ganzen möglich ist.

[31] Dass er noch dem quartodezimanischen Festdatum anhing, bezeugt ausdrücklich der Brief des Polykrates v. Ephesus bei Eusebius, hier *H.e.* 5, 24,5. Über Meliton vgl. noch ebd. 4, 26. Hieronymus, *De viris ill.* 4–6 ist ein Ausschnitt aus dem Polykrates-Brief.

chenischen und römischen Christenheit hingegen, aus Lk 22,15 legitimiert, leitete sein Datum vom Auferstehungstag ab, war also Sonntags und kam damit in einen Wochenrhythmus – so sehr, dass die Christenheit es heute gar nicht mehr anders kennt. Die ältere joh. Überlieferung ist von den Berichterstattern, die alle der anderen Tradition angehören, so an die Seite gedrängt worden, als handle es sich um ein willkürliches „Judaisieren".[32] Das kann gerade vom Joh I nicht behauptet werden.

Vielmehr vermeidet Johannes einen andersartigen, internen Anachronismus. Für ihn ist die hier geschilderte Szene schon deswegen kein Abendmahl, weil der Geist, Jesu Gabe an die künftige Kirche und zugleich Voraussetzung jedes christlichen Ritus, noch nicht da ist.[33] Wir werden auf solches Epochenbewusstsein zu § 70 (Paraklet) zurückkommen.

Es gibt noch mehr Gründe zur Zurückhaltung. Formuliert wurde das Joh I schon während des Passa-Streites. Johannes, Ireniker der er ist, vermeidet er es, die Streitfragen als solche aufzugreifen, so wie er die Streitvokabeln der theologischen Parteien vermeidet (Einleitung, 9.4.3). Er spricht ja auch nirgends von „Evangelium" oder „evangelisieren": Dieses Wort war von der Paulusschule belegt worden (2Kor 11,4) und hatte Ausschlussfunktion. Gar mancher Ritus hatte auch eine solche. Das wurde nicht nur an der Beschneidung kritisiert (Gal 5,2–12; Phil 3,2–11; Joh 7,22f bei § 13), die deswegen in der Kirche unterblieb, sondern auch an den Speiseriten (Röm 14; Kol 2,16), die man deswegen möglichst weit zurückdrängte, und an Gebetsgebräuchen (1Kor 14). Solches vermeidet der Evangelist nun hier: Wenn je eine Einsetzungsszene für ein Herrenmahl mit bestimmten Worten und Gesten in seiner Gemeinde überliefert war, lässt er jeden Bezug auf sie weg, übernimmt auch nicht die synoptischen Vorgaben. Festlegungen wären nicht nach seinem Sinne; er hat ja auch kein Vaterunser, sondern bevorzugt das freie Gebet. Er tut nichts, um einen evtl. schon bekannten Ritus seinerseits zu begründen. Sollte er an ihn gedacht haben, so ist es nun nicht die zu regelnde Praxis, um die es ihm geht, sondern nur deren Sinn.

Wenn es stimmt, dass die Ignatiusbriefe ungefähr zeitgenössisch sind zum Joh I und jedenfalls früher liegen als dessen Niederschrift als Joh II, gewinnen wir in ihnen den Widerpart einer subtilen, indirekten Polemik. Derjenige „Sakramentsrealismus" nämlich, der im Herrenmahl ein φάρμακον ἀθανασίας (wie immer man sich das zurecht übersetzen mag, *Eph.* 20,2) gesehen hatte, war mit joh. Voraussetzungen unvereinbar, denen zufolge „das Pneuma weht, wo es will" (s. o. zu § 15). Eine Materialisierung, die nicht die Menschwerdung des Logos in Jesus wäre, ist nicht nach dem Sinn des Seniors.[34]

---

32 Eine kleine Dokumentation zu diesem v. a. im 2. Jh. virulenten Streit findet sich im Rückblick, Thema 8.4.

33 Wie in Joh 7,39 (bei § 27) ausdrücklich bemerkt. Albert Schweitzer, *Straßburger Vorlesungen* 226: „Das πνεῦμα ist die Form, in welcher der Logos auf Erden gegenwärtig fortwirkt. (…) Solange Jesus, der fleischgewordene λόγος, auf Erden wandelt, gibt es kein πνεῦμα." Sein Hauptbeleg ist Joh 7,39 (hier bei § 27).

34 Käsemann, „Aufbau und Anliegen" 177 spricht von der „Unmittelbarkeit der Begegnung mit dem Offenbarer und darin mit Gott selbst im Glauben und Hören auf das Wort vom *Christus praedicatus.* Von da aus ist doch wohl das Fehlen einer Anschauung vom kirchlich privilegierten Amt zu verstehen, das sich am deutlichsten in der mangelnden Betonung des Apostolates und im Zurücktreten der Apostel hinter dem Lieblingsjünger bekundet. Nicht weniger lässt sich von da aus die (…) Bedeu-

Insofern ist es nun ironisch, wenn die Johannesschule dann in den Zusätzen zu § 23f doch beides hineinschreibt, sowohl den Sakramentsrealismus des „Kauens“ als auch die Verbindung des Sakraments mit der Verheißung einer Auferstehung an seine Esser.

So sehen wir: Implizit gibt der Senior in seiner Zurückhaltung doch seine Meinung als Theologe zu erkennen, u.z. indem er den Oberbegriff eines jeden christlichen Ritus bereitstellt: *diakonia*, „Amt, Dienst“. Er tut es da, wo wir die Einsetzung des Herrenmahls am ehesten erwartet hätten, in 13,1ff (§ 63). Dort ist es nicht der „Opfer“-Begriff oder etwas aus ihm Abgeleitetes, sondern es ist das Beispiel eines Tischdienstes, einer *diakonia*. Dieser Begriff findet sich vorgreifend in Joh 12,26 (§ 61); vgl. bereits Lk 22,27 u.a.m Zum Bestärken der gegenseitigen Liebe ist die Feier gedacht, nicht zum Erwerb der Unsterblichkeit als eines individuellen Vorteils.[35]
Odeberg 238, der stets vom Endtext ausgeht, sagt aufgrund der jüdischen Traditionen: Die „Brot“-Rede dürfte in weiten Teilen nicht anders zu verstehen sein, als die „Wasser“-Symbolik an ihren diversen Stellen, nämlich im Sinne einer „geistlichen“, also *immateriellen* Selbstmitteilung des Göttlichen. So fixiert es auch 6,63 (§ 25), wonach am Fleisch nichts gelegen wäre, am Geist aber alles. Diese Anspielung geht nicht auf das Abendmahl, das, wie gesagt, nicht das Thema ist, sondern auf Jesus als den „Menschensohn“ (V. 62), nämlich auf seine Herkunft, über die er ja nur Auskunft gibt, wenn er *nicht* gefragt wird. Seine fleischliche Abstammung ist ohne Belang (vgl. 7,40–44, § 28, aber auch schon 1,46, § 8).
Hervorgehoben zu werden verdient demgemäß der joh. Christozentrismus: Was im Judentum die Person des Mose bedeutete und die Gottesgabe die Tora (hier symbolisiert im Manna), ist jetzt alles der johanneische Jesus – also der Logos des Evangeliums, Geber und Gabe zugleich.

6,37b: Jedes Grübeln, ob man zu den Erwählten zähle oder zu den Verworfenen (Mt 22,14 hat hierzu nachhaltig Anlass gegeben), kann sich an dieser Stelle beruhigen: Wer immer sich an Jesus wendet, für den gibt keine Zurückweisung.[36] So wie in 2Kor 1,18f ist ein Ja Gottes ein Ja und wird nicht mehr zurückgenommen. Ein Nein kann jetzt nur noch von menschlicher Seite kommen, und es wäre das, was Johannes das „Gericht“ nennt (§ 40; s.d.). Selbst die Griechen von § 61, die mit Jesus in Kontakt zu kommen suchen und deren von Jesus gegebene Ant-

---

tungslosigkeit des Sakramentalen in unserem Evangelium begreifen (...).“ – Solche Geheimniskrämereien wie die Rede von „Wasser und Blut“ in 1Joh 5,6–8 sind demgegenüber völlig unjohanneisch.

[35] Das hätte, wenn man es heute ernst nehmen will, Konsequenzen für die Art der Austeilung. Manche Formen lehren nur, ein individuelles *pharmakon* abzuholen; geboten wäre aber ein Wahrnehmen des Leibes Christi – in der anwesenden Gemeinde (1Kor 11,27–34).

[36] Der anglikanische Bischof Joseph Butler, ein vielgelesener Autor des 18.Jh., gestand einst, dem Tode nahe, seine Angst einem anwesenden Geistlichen. „My lord,“ said the chaplain, „you have forgotten that Jesus Christ is a Saviour.“ „True,“ was the answer, „but how shall I know that he is a Saviour for me?“ „My lord, it is written, ‚Him that cometh to me I will in no wise cast out.‘“ „True,“ said the Bishop, „and I am surprised, that though I have read that Scripture a thousand times over, I never felt its virtue till this moment; and now I die happy.“ – Herausgebernotiz in: J. Butler: *The Analogy of Religion to the Constitution and Course of Nature* (1736), ed. J. Angus, London 1881, S. XII.

wort zunächst nur bis zu den Jüngern dringt, sind ja nur innertextliche Platzhalter für die Kirche aus den Heiden. Gerade Philippus und Andreas sollen ja diejenigen gewesen sein, die – auf und neben des Paulus Spuren – Kleinasien missionierten.

6,38 Der „Wille dessen, der mich gesandt hat", ist aus 1,7 (§ 1) bereits bekannt und gilt dort schon für Jesu Vorläufer: „dass alle durch ihn zum Glauben kämen". Für Jesus selbst vgl. 12,46 (§ 41) u.a.m.

> **6,39f**, vermutlich angeregt von 18,9 (§ 76), verstärkt die futurisch-eschatologische Symbolik des Abendmahls, das seinerseits, wie wir sahen, ein nachträglicher Anwendungsbereich unserer Perikope ist: eine *relecture* mit wechselndem Thema. Die Stelle kann nicht zitiert werden, um eine futurische Eschatologie des Evangelisten zu beweisen: Hätte dieser eine solche lehren wollen, hätte er es thematisch getan, in (wenigstens) einer eigenen Perikope, und nicht immer nur im Nachsatz.

6,41–44a.51a Gemurmel unter den Judäern und Antwort Jesu <§ 24>

(6,41) Es murmelten daraufhin die Judäer seinetwegen, weil er gesagt hatte: Ich bin das Brot, das vom Himmel herabstieg, (42) und sie redeten: Ist das nicht Jesus, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie kann er nun sagen: Ich bin vom Himmel herabgestiegen?
(43) Es antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Murmelt nicht untereinander! (44a) Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht.

> **(44b) [j] und ich werde ihn am letzten Tag auferwecken.**

(45) Es steht geschrieben in den Propheten: Und sie werden alle von Gott gelehrt sein. Jeder, der vom Vater aus gehört und gelernt hat, kommt zu mir – (46) nicht dass jemand den Vater gesehen hätte außer dem, der von Gott her ist; der hat den Vater gesehen.
(47) Amen, Amen, ich sage euch: Wer glaubt, hat (das) ewige Leben. (48) Ich bin das Brot des Lebens. (49) Eure Väter aßen in der Wüste das Manna und starben; (50) (doch) dies (hier) ist das Brot, das aus dem Himmel herabsteigt, damit man von ihm isst und nicht stirbt. (51a) Ich bin das lebendige Brot, das aus dem Himmel herabgestiegen ist. Wenn jemand von diesem Brot isst, wird er in Ewigkeit leben.

6,41 „Es murmelten ... ": Vgl. zu 7,12 (§ 19). Dieses γογγύζειν ist nicht gleich ein „Murren" der Aufsässigen (wenngleich das Wort aus Ex 16,2 διεγόγγυζεν genommen sein kann), sondern zunächst ein „Murmeln" der Ratlosen und Verwirrten. Ähnlich „murmeln" in Lk 5,30 die Pharisäer etwas zu den Jüngern. – Will man jedoch die Spur zu Ex 16,2.7; 17,3 im Judentum weiter verfolgen, stößt man auf eine Auslegungstradition, die zunächst das seltene, auch farblose *l-w-n* durch klingenderes *r-ʿ-m* (im Itpaʿal) ersetzt, eine Wort mit der Grundbedeutung „lärmen", hier aber „Lärm machen gegen jemanden". Das kann Zorn sein (Num 14,34), aber auch offene Auflehnung (Num 14,36; 21,7; Hebräisch z.T. anders). Der Targum Jonathan und der palästinische Targum zu Num 21,6 las-

sen hier aus dem Himmel eine Bußpredigt tönen, ehe die im Folgevers verzeichnete Schlangenplage eintritt – an die ja auch Joh 3,14 (§ 15) in freundlicher Weise erinnert. Der Unterschied zu den selbstkritischen Traditionen des aramäischsprachigen Judentums ist, gerade wenn man die Belege für „Auflehnung“ hinzunimmt,[37] derjenige, dass der joh. Jesus nicht als Ankläger oder gar als Plage auftritt, die Israel zu strafen hätte, sondern schon als deren Gegenmittel.

„die Judäer“: Woher kommen jetzt Judäer? Wir sind in Galiläa, und es ist, anders als in 1,19 (§ 3), kein Anlass vorhanden, dass Leute aus dem Süden sich gerade jetzt einstellten, um zuzuhören. Mit „Juden“ zu übersetzen, wie wir in 4,22 (§ 33; Ort: Samarien) tun werden, geht hier schlecht; anders als dort, wäre Jesus nicht eingeschlossen. Vermutlich hatte dem Evangelisten ein anderer Ausdruck für das Auditorium Jesu gedient.

6,42 Eine rhetorische Frage der Judäer drückt zunächst Staunen aus und Ablehnung. Um eine besondere Rolle zu spielen im judäischen Sozialgefüge, müsste er schon Abkömmling von Hohepriester- oder Königsfamilien sein, wie Josephus etwa für sich reklamiert.[38] Eine Davidssohnschaft wird im Christentum zwar früh für Jesus behauptet (Röm 1,3; Lk 1,27; 2,4; Mt 1 ganz), aber doch wohl nachträglich, sonst hätte er sich darauf berufen können. Der Zuruf in Mk 10,47 f kommt von außen, und in Mk 12,35 (parr.) stellt Jesus eben diese Akklamation in Frage.
Hier aber wiederholt Jesus nur, was er gerade gesagt hat, und präsentiert sich als der Sohn „des Vaters, der mich gesandt hat“ (V. 44a; dazu unten zu 9,7 § 36). Dafür werden im Joh Genealogien, seien es königliche, seien es priesterliche, ersatzlos preisgegeben (vgl. zu 1,45 § 7). Das Paradox, in Mk 6,3 par. (Mt) bereits ausgedrückt, findet nicht umsonst seinen ersten Ausdruck hier im Zusammenhang mit dem „Brot“: „dass nämlich Jesus hinsichtlich seines ‚fleischlichen‘ Ursprungs, der so gut bekannt ist, sich selbst zum *himmlischen* Brot erklärt, zur *himmlischen* Gabe“ (Odeberg 268). Der joh. Jesus ist, wie der von Hebr 7,3, ἀγενεαλόγητος.[39] Jesus ist nicht Sohn von dem und dem, sondern die Gottesgegenwart, die *š^echinā* selbst.
Zum Thema der Herkunft Jesu wird in 7,27–29 (§ 20); 7,40–44 (§ 28–30); 8,13–20 (§ 42) ähnlich paradox Stellung genommen. Das Ausdrucksmittel der unbeantworteten Frage kommt hier regelmäßig zum Einsatz. Vom Messias gilt seit alters: „Seine Ursprünge sind vom Anfang, aus Tagen von Ewigkeit“ (so die LXX von Mi 5,1) – eine Art, das verborgene Handeln Gottes anzudeuten. Solches wird im selben Vers gesagt, der auch Bethlehem als (exemplarischen) Ort eines niedrigen irdischen Ursprungs nennt. – Das wörtlich zu nehmen und Jesus mit Hilfe einer historischen Konstruktion in Bethlehem geboren werden zu las-

---

37 In den Qumran-Schriften bedeutet das Verb *l-w-n* „sich auflehnen“.

38 *Vita* 2–6, mit einem nicht zweifelsfreien, chronologisch gewagten Stammbaum.

39 Hätten wir nicht diesen Ausdruck in einem judenchristlichen Text, könnten wir mit Odeberg 264 f (Exkurs in der Anm.) glauben, er sei überhaupt für jüdische Ohren unfasslich. Doch verweist der Hebr justament auf den Vorgänger in der Hebräischen Bibel, den urplötzlich auftauchenden, durch keine Genealogie legitimierten Melchisedek.

sen, wie die in Lk 2 wiedergegebene Legende tut, hätte Johannes fern gelegen.[40] Schon das VNT enthielt die erstaunte Frage: „Kann etwas Gutes aus Nazareth sein?" (1,46 § 7). So war in Mk 6,3 par. (Mt) auch gefragt worden: „Ist das nicht der Zimmermann (...)?" – wobei innerhalb des Mk die Frage unbeantwortet bleibt (Einleitung, 9.7.1). Mt hingegen bietet eine Genealogie (1,1–16, sogar als Buchanfang), gemäß dem hebräischen Begriff von „Geschichte", *tol^{e}dot* („Geschlechter", „Stammbaum").

Im Joh hingegen wird Jesus nie als „Sohn Davids" bezeichnet (vgl. Rückblick, Thema 4, Ende). Hierin ist Johannes konsequenter als Mk. Die einzige Antwort auf das Woher ist bei ihm der Prolog. Da dessen Kenntnis für die handelnden Personen nicht vorausgesetzt werden kann, bleibt ihnen die – nachösterliche – Einsicht in die göttliche Herkunft Jesu verwehrt. Entweder man versteht Jesu Werk, dann weiß man auch, woher es kommt und woher er kommt; oder man fragt vergeblich.

6,44a In dem Verbum „ziehen" steckt das *m-š-k* der Hebräischen Bibel, ein Wort, aufgrund dessen ein Midrasch-Zusammenhang hergestellt wurde, wie wir ihn bei den Rabbinen v.a. in der Auslegung von Lev 22,27 wiederfinden, zum Thema „zahme Tiere":[41] Hierauf wird thematisch Ps 36,7 ff bezogen, ein Lobpreis der Gerechtigkeit Gottes über Menschen und Tiere. Der Midrasch (*Wajjiqrā' rabbā* 27 – Bill. I 375 f – u.ö.) bezieht dies auf Gottes Regnenlassen auf Gerechte und Ungerechte (vgl. Mt 5,45) und überhaupt seine Vorliebe für die Milden. Über das Stichwort *m-š-k* in Ps 38,11, wo JHWH über all diese seine Gnade „(hin)zieht", kommt man auf jene Allegorie des Verhältnisses JHWHs zu Israel, die im *Hohenlied* gesehen wurde: Hohesl. 1,4 spricht von einem „Ziehen" des Bräutigams in die Gemächer des Königs (Septuaginta hier: ἑλκύειν, in stark rhythmisiertem Kontext). So viel zu den Assoziationsmöglichkeiten aufgrund der Hebräischen Bibel. Wieder einmal scheinen sie uns die Wortwahl des Johannes zu erläutern.

Daneben steht Philosophisches. Von der Attraktivität des Logos, einem platonischen Motiv, haben wir zu § 6 u.ö. schon gesprochen. Hier gilt nun der „Vater" als derjenige, der „zieht". Die einzige, aber sehr wichtige Parallele im Joh ist 12,32 (§ 62); s.d. Odeberg 99 interpretiert das als ein „Erhöhtwerden" i.S.v. 3,13–15 (§ 15), also als die Wirkung der Botschaft vom Kreuz. Vgl. 12,32 (§ 61). Die Kirchenväter haben sich Gedanken gemacht, mit welch verschiedenen Mitteln Gott seine Geschöpfe an sich zieht: Durch Gemeinbegriffe schon von der Schöpfung her, oder eben durch persönliche Offenbarung, so schlägt etwa Didymos der Blinde vor (Reuß, *Johannes-Kommentare* 180 f), wobei er für letzteres Mt 16,17 als Beispiel zitiert: Hier ist Petrus derjenige, der von der Botschaft

---

[40] Die gleiche Auffassung von Jesu Herkunft hat noch die *Glosa Psalmorum* zu Ps 112(111),4: „Durch obskure Menschen wurde das Licht geboren, ‚das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt' (Joh 1,9)." Rabbinisches (im Sinne des Wörtlichnehmens) bei Brierre-Narbonne, *Prophéties messianiques* 65. – Über die Vorstellungen einer Jungfrauengeburt bei Philon s. Rückblick, Thema 2.6.1.

[41] Das Lamm wird hier zwar nicht genannt, sondern Rind, Schaf und Ziege; dennoch mag hier eine zusätzliche Assoziationsbrücke liegen.

überwältigt wird. Augustin hat (z. St.) zu diesem Überwältigtwerden einige seiner schönsten Seiten geschrieben.

Wie bei Paulus, ist nicht nur die Berufung (nämlich Volk Gottes zu sein bzw. hier: Jünger Jesu zu werden) ein Geschenk Gottes, sondern sogar die Folge, die man dem Ruf leistet. Nur das erklärt hinreichend das mehrheitliche Zurückbleiben des Gottesvolkes hinter diesem Ruf. Innertextlich aber ist 12,32 (§ 61) zu vergleichen: „Ich aber, wenn ich erhöht sein werde von der Erde, werde ich alle zu mir ziehen." Unter „alle" kann man hier das Volk Israel verstehen (gemäß Röm 11,25 ff); doch hat dieses ja auch unerkannte Glieder in der ganzen Welt, die verlorenen Stämme.

Glaube ist jedenfalls nie ein Verdienst, so wie auch Unglaube im Joh I nicht als Gegenstand zu Vorwürfen dient – hier nicht und bei Paulus in Röm 9–11 auch nicht.

6,45 Der Bezug geht auf Jes 54,13 und auf Jer 31(38),33 f;[42] es sind also richtig „Propheten" im Plural. Was in Israel durch die Tora vermittelt war, wird jetzt durch Jesus neu angeboten: jenes Von-Gott-Gelehrtsein, das die Propheten angekündigt haben und womit sich ja wohl auch die Ankündigung eines neuen Mose aus Dtn 18 erfüllt.[43] Vgl. 1Thess 4,9: „Ihr selbst seid gottgelehrt (θεοδίδακτοι), euch gegenseitig zu lieben." Wenn das eine nicht nur sprachliche, sondern sachliche Parallele sein soll, leitet es über in das joh. Liebesgebot, § 63 und § 65.

6,46 Ein „Sehen" des Vaters, in 1,18 (§ 2) als menschenunmöglich negiert, wird auch hier Jesus reserviert. Freilich hatte die Ankündigung von 1,51 (§ 9) schon eine Öffnung des Himmels angedeutet, und in 14,8 (§ 69) werden die Jünger erfahren, dass sie in Jesus den Vater gesehen haben. Vgl. 3Joh 11: „Wer Gutes tut, ist von Gott; wer Übles tut, hat Gott nicht gesehen."

6,47–51a schließen diese Überlegung ab, nicht ablenkend vom Thema (wie das anschließend Auszuscheidende), sondern wieder hinlenkend. Es war nur ein Nebenaspekt des Gesagte, dass die Empfänger einer Selbstmitteilung Gottes (= Thema) damit ihrerseits Propheten werden, jedenfalls von Gott Gelehrte. „Dies" in V. 50 (im Griech. Masculinum) meint Jesus selber, und zum dritten Mal wiederholt er in V. 51: „Ich bin das Brot des Lebens (oder: das lebt)", nach V. 35 (von der Menge wiederholt V. 41) und V. 48.

6,51b–59 Das Abendmahl im Joh II [r] <bei § 24>

(6,51b)[n] Und das Brot aber, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt.

(52) Es kämpften daraufhin gegeneinander die Juden mit den Worten: Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben? (53) Es sprach daraufhin zu ihnen Jesus:

[42] Vgl. Brierre-Narbonne, *Prophéties messianiques* 48.58, ferner das Ideal des davidischen Herrschers in PsSal 17,32. Weiteres mit Lit. bei Maier, „Schriftrezeption" 61 f. Dies waren keine vielbenutzten Stellen im Judentum.

[43] Im Pharisaismus hatte man derartiges vom Messiaskönig erwartet: „Und er selbst, (der) gerechte König, ein von Gott gelehrter (διδακτὸς ὑπὸ Θεοῦ), ist über ihnen" (PsSal 17,32).

Amen, amen, ich sage euch, wenn ihr nicht das Fleisch des MENSCHENSOHNES esst und sein Blut trinkt, habt ihr kein Leben in euch. (54) Wer mein Fleisch kaut und mein Blut trinkt, hat (das) ewige Leben, und ich werde ihn am letzten Tag auferwecken. (55) Denn mein Fleisch ist eine wahrhaftige Speise, und mein Blut ein wahrhaftiger Trank. (56) Wer mein Fleisch kaut und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm. (57) Wie mich sandte der lebende Vater, (so) lebe auch ich wegen des Vaters; und wer mich kaut, der wird seinerseits meinetwegen leben.
(58) Dies ist das Brot, das vom Himmel herabstieg, nicht wie die Väter kauten und starben; wer dieses Brot isst, wird in Ewigkeit leben.
(59) [j] Das sprach er, in einer Synagoge lehrend, in Kapharnaum.

Die Verse **6,51b–57** verlagern die semantische Achse von der Brot (Manna)-Symbolik, deren Pendant in jüdischer Tradition die Wassersymbolik ist, auf eine Zweiheit von Brot (Fleisch) und Wein (Blut). Hierin liegen so derbe Verletzungen jüdischen Ritualempfindens, dass wir diesmal auch aus inhaltlichen Gründen diese Verschiebung des Themas nicht akzeptieren können. Insbesondere die Aufforderung, Blut zu trinken, ist krudestes Heidentum.[44] Man kennt verschiedene Riten im antiken Mittelmeerraum, bei denen Tierblut getrunken wurde zur Aufnahme göttlicher Kräfte.[45] In Artemidors Traumbuch gilt das Essen von Fleisch als glückbringend, insbesondere wenn es Menschenfleisch ist.[46] Im Judentum hingegen freut man sich zwar darauf, am Ende aller Tage das Fleisch Leviathans in einem Freudenmahl zu verzehren (Bill. II/2, 1156f), aber nicht das des Menschensohns. Diese Vorstellung ist ebenso absurd wie geschmacklos und steht hier vielleicht zur Abschreckung jener Judenchristen, gegen die auch 8,44 (bei § 44) sich wendet.

6,56 Ab jetzt tritt für ἐσθίειν „essen" das derbere Synonym ein: τρώγειν, eigtl. „kauen" (sonst im NT nur Mt 24,38), ein Unterschied, der sich in hellenistischem Griechisch zwar verschliffen hat, hier aber doch gemeint sein dürfte; entsprechend haben wir übersetzt. Der „Sakramentsrealismus" eines der Bearbeiter setzt sich durch, von diesem Vers an bis V. 58.[47]

„In" Jesus sollen die Jünger „bleiben"; ebenso 15,9f (bei § 71); aus Joh I vgl. § 68. Die Formulierung ist paulinischem ἐν Χριστῷ vergleichbar und wohl auch von daher beeinflusst. Das Weitere antizipiert 15,7–9 (bei § 71, s.d.).

---

[44] Für all diese Härten findet Odeberg die Erklärung, es sei mystische Sprache; der „Realismus" sei der einer anderen Welt. „Essen heißt: durch mich leben" (Odeberg 267). Das eine löse nicht etwa das andere aus, sondern beides sei dasselbe. Dieses Ergebnis rechtfertigt sich aus dem Joh I viel leichter als aus dem kanonischen Text.

[45] Am bemerkenswertesten ist der aus Larisa, zu Argos gehörig, bei Pausanias 2, 24,1 erwähnt, wo die Priesterin und Prophetin eines von Delphi abgeleiteten Orakelheiligtums einmal monatlich vor ihrem Dienst das Blut eines Lammes (ἀρήν) zu trinken bekommt; danach „wird sie von dem Gott ergriffen".

[46] Artemidoros, *Onirocritica* 1, 70, allerdings mit dem Zusatz, es sollte nicht das Fleisch eines Verwandten oder Freundes sein; das wiederum bedeute Verluste.

[47] Eigentümlicherweise ist auch in dem Zitat aus Ps 41(40),10, das Joh 13,18 (§ 64) bietet, gegenüber der Septuaginta diese Vertauschung vorgenommen worden; s.d.

6,59 Das Wort „Synagoge“ begegnet sonst nur noch in 18,20 (§ 80) und in dem dreimal begegnenden Compositum ἀποσυνάγωγος (Joh II). Hier ist es verdächtig, weil Ortsangaben sonst im Joh nicht nachträglich gemacht werden. Dass etwa nur eine „Versammlung“ gemeint sein soll und keine Synagoge (wie Schlatter aufgrund des fehlenden Artikels zu erkennen meint), ist mit der Gegenüberstellung „Synagoge“/„Heiligtum“, im ersten Glied gleichfalls artikellos, in 18,20 zu widerlegen.

6,60–64a Gemurmel unter den Jüngern und Antwort Jesu <§ 25>

(6,60) Viele daraufhin von seinen Jüngern, die ihn gehört hatten, sprachen: Hart ist diese Rede, wer kann sie hören? (61) Jesus, der bei sich merkte, dass die Jünger dessenthalben murmelten, sprach zu ihnen: Macht euch das irre? (62) Wenn ihr nun den MENSCHENSOHN seht, wie er (dahin) aufsteigt, wo er vorher war ... ? (63) Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt zu nichts; die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben. – (64a) Doch sind einige unter euch, die nicht glauben.

> **(64b) [n, o] Es wusste nämlich Jesus von Anfang an, wer es sind, die nicht glauben, und wer ihn ausliefern würde. (65) So redete er: Darum habe ich euch gesagt, dass keiner zu mir kommen kann, wenn es ihm nicht vom Vater aus gegeben wäre.**

6,60 „Hart ist diese Rede“: Was unsere Übersetzung nicht wiederzugeben vermag, ist der Singular ὁ λόγος, gleichlautend mit Joh 1,1. Ab der Vulgata ist (in westlichen Bibeln zumindest)[48] dieses paradoxe Beziehungsspiel einer inner-joh. Intertextualität verloren gegangen: Der Logos, der sich gegen die Finsternis der Gottesunkenntnis durchsetzen soll, hat auch befremdliche Seiten.[49] Niemand hat besser als Paulus diese Anstößigkeit herausgestellt (1Kor 1,18–23; Röm 9,33 u.ö.). Hier im Joh I beruht sie auf dem Anspruch Jesu, selbst der Geber ewigen Lebens zu sein (so § 24). Da verspricht er mehr, als die Tora versprach (die zitiert wurde und der „Predigttext“ dieses Midrasch war), nämlich die Erfüllung der Propheten (aus denen gleichfalls zitiert wurde) – und das mit der Formel „ewiges Leben“, die im pharisäischen Judentum, aber auch im Hellenismus an individuelle Überwindung des Todes denken lässt. Das ist mehr, als eine vernünftig-philosophische Religion (etwa der Stoa) mit sich bringt; es ist aber besonders anstößig für eine bereits geprägte Tora-Frömmigkeit.

> Die Provokation der letzteren ist dt-joh. als Opposition gegen das Judentum überhaupt missverstanden worden. Die Einschübe im oberen Kontext (in § 24 und 22) kommentieren in diesem Sinne die Lösung vom Judentum und vom Judenchristentum.

---

[48] Die koptische, die syrische und die armenische Bibel hingegen haben jeweils Ausdrücke, die mit dem Prolog gleich lauten.

[49] Hier einen Dialog problematisierenden Inhalts einzufügen, dafür mag Mk 8,16–21 das Vorbild gewesen sein.

6,61 Das Verbum σκανδαλίζειν ist mit „irremachen“ etwas zu schwach übersetzt; näher am Bildgehalt, aber zu stark, wäre „zu Fall bringen“. In σκάνδαλον steckt die Bedeutung „Falle“ (hebr. *michšol*); gemeint ist alles, woran man „stolpern“ kann. Der Wortstamm begegnet joh. nur hier.

Hinzu kommt 16,1 (bei § 66) in anderem Zusammenhang: dort geht die Gefahr des „Fallens“ nicht von Jesus aus, sondern von den Juden.

6,62 ist die Vorausnahme und typisch joh. Entmythisierung eines Wortes, das der synoptische Jesus erst im Verhör vor dem Hohenpriester spricht: Mk 14,62 parr., wo in der Mk- und der Mt-Fassung Dan 7,13 zitiert wird, Ursprung aller jesuanischen Menschensohn-Worte. Lk 22,69 hatte das Zitat schon herausgenommen und den Satz an die Gegenwart angebunden: „von jetzt an wird der Menschensohn seinen Platz einnehmen zur Rechten der Kraft Gottes.“ Wir sehen hier den Übergang der einstigen Apokalyptik zu dem, was die präsentische Eschatologie des Johannes werden sollte (Rückblick, Thema 9.2).
Der abgebrochene Satz illustriert sehr schön das zu Jesu Lebzeiten noch Unfassliche einer Botschaft, die seine Person ist.[50] Vom „Aufstieg“ des Menschensohns, einer ebenso neuartigen Vorstellung wie derjenigen seines „Abstiegs“, war in 3,13 (§ 15) u. ö. die Rede; sie ersetzt die Aufrichtung eines irdischen Gottesreichs. Zu sehen wird es, außer den „Zeichen“, weiter nichts geben als die Kreuzigung. „Wo er vorher war“, das ist der Schoß des Vaters (1,18 § 2). Zusammen mit der Erwähnung des (Heiligen) Geistes im nächsten Vers haben wir die Grundlagen eines trinitarischen Verständnisses.

6,63 „Der Geist ... “: Das kann man als eine förmliche Definition lesen; vgl. 1Kor 15,45 für einen hier durchaus mitzudenkenden eschatologischen Bezug, dazu auch das gleichermaßen negative 1Kor 15,50. Kontrastiert wird nun hier: „das Fleisch nützt zu nichts.“ Was ist gemeint? Im Exkurs zu 6,35a/b haben wir aus V. 62 hierauf schon geantwortet: Wieder einmal niemand als Jesus selbst. Auch die Kirchenväter sahen es noch so.[51] Abendmahlsdebatten anhand dieses Verses bestreiten zu wollen (wie Zwingli auf dem Marburger Religionsgespräch i. J. 1529), war ein Fehlgriff.

Dass es dazu kam, liegt freilich an dem dt-joh. Kontext der Stelle, der zwar vom Abendmahl reden möchte, es jedoch unter den immer noch anerkannten joh. Voraussetzungen (7,39 bei § 27) nicht offen kann. Die Unverständlichkeit dieses Textes hat Weltgeschichte gemacht; Luther und Zwingli haben sich, ausweislich des 15. Marburger Artikels und der noch erhaltenen Gesprächsprotokolle, darüber zerstritten.

---

[50] Über den Zusammenhang von 6,63 ff mit dem Vorangehenden s. Odeberg 267. Dort auch Erklärung der Aposiopese (der Frage, die keine Antwort findet) von 6,62. Auf S. 238 meint Odeberg, immerhin ein entschiedener Integrist, von der Eucharistie werde nur gesprochen in Joh 6,51–58 [genauer: in 6;51b–57]. In einer Rede über die Eucharistie wären 6,36–40 und 6,44–47 überflüssig. Die Rede geht zuallererst über das Recht und die Notwendigkeit eines Glaubens an Christus.

[51] Die Belege gehen von Chrysostomos z. St. (*Hom. 46 in Joh.;* Origenes ist nicht erhalten) über Augustin (z. St.) und Reuss, *Johannes-Kommentare* (S. 76.254 f) bis Theophylakt.

Innertextlich, und um zu Johannes zurückzukehren, ist an den Prolog zu erinnern,[52] wo der Begriff zweimal vorkommt; das Fleisch der Inkarnation (1,14) wird ganz anders gewertet als das „Fleisch", nach dessen Willen sonst Menschen gezeugt werden (1,13). Wenn unsere Einteilung richtig ist, die bei 1,14 einen gedanklichen Einschnitt macht, liegt eine ganze Epoche dazwischen. „Fleisch" ist die Vergänglichkeit und Diesseitigkeit, zwar in keiner Weise dämonisiert (als Sitz der Sünden o.ä.), aber doch „nutzlos" im Streben nach Gotteserkenntnis. Auch an Mt 16,17 lässt sich denken, wo Jesus auf das Petrusbekenntnis antwortet, „Fleisch und Blut" könne dies dem Petrus nicht offenbart haben.
Sollte eine Diskussion über das Herrenmahl im Hintergrund stehen, so wäre der joh. Beitrag nur eine Abwertung des Materiellen und auch des Rituellen (im Sinne festgelegter Gesten). Im anderen Fall jedoch, wo an das Herrenmahl (johanneisch: das christliche Passa) gar nicht gedacht ist, wäre Jesu Herkunft „nach dem Fleisch" (i.S.v. Röm 1,3) für irrelevant erklärt, wie in 1,46 (§ 7) usw. in Abgrenzung von den Genealogien Jesu. Immerhin war ja im vorangegangenen Vers von der Herkunft des Menschensohns die Rede.

6,64b „wer ihn ausliefern würde": Vorgriff auf den folgenden § 26. Das Ganze dieser beiden Verse ist eine Nachhilfe für die Begriffsstutzigen, Zeugnis verstärkten Interesses des Joh II an der Person des „Verräters", wie man meist übersetzt; dazu vgl. nächstes.

6,66–71 Das Bekenntnis des Petrus; Ankündigung der Verleumdung <§ 26>

(6,66) Von da ab gingen viele von seinen Jüngern zurück und zogen nicht mehr mit ihm umher. (67) Es sprach daraufhin Jesus zu <ihnen>:[1] Wollt etwa auch ihr fortgehen? (68) Es antwortete ihm Simon Petrus: Herr, zu wem sollen wir weitergehen? Du hast Worte (des) ewigen Lebens, (69) und wir haben den Glauben gefasst und die Erkenntnis, dass du der Heilige Gottes bist.
(70) Es antwortete ihnen Jesus: Habe ich nicht euch allesamt[2] auserwählt? *Und doch* ist einer aus euch ein Verleumder. (71) Er meinte aber Judas, Sohn des Simon Iskariot; dieser nämlich würde ihn einst ausliefern, (und war doch) einer <von ihnen>.[3]

Diese eigentümliche Gestaltung des Petrus-Bekenntnisses hatte Mk 8,31-33 nicht weniger zum Vorbild als dessem lk. Abwandlung Lk 22,31-34, die petrinische Ansprüche auf ihre Art begrenzt, dabei aber auch neu begründet hatte. In

[52] Verfehlt hingegen wäre der Versuch, die dt-joh. Abendmahlslehre von 6,51b ff als innertextlichen Bezug anzugeben: Th. Propp in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 559-592 (bes. 579) gibt sich große Mühe, die Wortfeldkohärenz „des Kapitels" 6 aufzuweisen, ohne zu merken, dass das in 6,51 ff Gesagte hier nun durchgestrichen wird. All die aufgebotene Gelehrsamkeit vermag die Negation unseres V. 63 nicht aus dem (dt-joh.) Kontext zu motivieren. Die Bearbeiter haben den Unterschied zwischen dem „Fleisch" der Inkarnation und dem „Fleisch" des Abendmahls (wie man das Brot auch nannte) nicht hinreichend bedacht.

[1] Joh II: „zu den Zwölf".

[2] Mit den syrischen Sinaiticus und dem syrischen Cureton-Codex. Griechisch „die Zwölf" wäre als Joh II auszuscheiden.

[3] Alle Zeugen bieten hier: „von den Zwölfen" (Joh II).

beiden Fällen haben wir in der Person des Petrus noch keinen „Stellvertreter Christi" vor uns (wie weit Mt 16,18 einen vorsieht, ist noch eine andere Frage), sondern nur einen Zeugen, dessen Worte sich kaum von denen des Täufers Johannes unterscheiden (§ 5). Die Bekenntnisse des Nathanael (1,49 § 7 VNT) und der Martha (11,27 § 53) sind emphatischer.
In den Abschiedsdialogen, wo es um Verständnis geht, spielt Petrus immer noch keine besondere Rolle, bis hin zu der einen Stelle 13,36–38 (§ 67), wo Jesus ihm ankündigt, ein Zeuge im Sinne des Lebenseinsatzes (Martyrium) zu werden – freilich erst später, erst nach der Verleugnung.

Darauf wird dann der Anhang II (21,15–23) nochmals Bezug nehmen.

In V. 67, 70 und 71 ist die Erwähnung der „Zwölf" vermutlich sekundär und synoptische Anpassung durch die Bearbeiter. Will man die Zwölf hier im Text lassen, muss man sie anderswo einführen, wie zu § 8 schon gesagt.[4] Wahrscheinlicher aber ist eine Gruppe von Sieben.
Formal ist zu bemerken, dass die Dreizahl der Petrusbekenntnisse, die in Mk 8, 9 und 10[5] textgliedernd wirkt und den Passionsteil vorbereitet, im Joh I einer anderen Dreizahl gewichen ist, den Ankündigungen Jesu selbst über sein „Erhöhtwerden": Joh 3,14 (§ 15); 8,28 (§ 42); 12,32–34 (§ 61). Unser Text ist damit keine Leidensankündigung mehr. Es bleibt aber sein Charakter als Bekenntnis des Kerns der Jüngerschaft zu Jesus. Er gehört innerjohanneisch zusammen mit den Äußerungen des Andreas, Bruders des Petrus (1,41 § 6: „Wir haben den Messias gefunden") und dem noch emphatischeren des Nathanael (1,49 § 7): „Du bist der Sohn Gottes".

6,67 „zu ihnen": In den Textzeugen steht „zu den Zwölf", doch ist diese Formulierung eher dem Joh II zuzutrauen, denn die joh. Tradition weiß nichts von einer Berufung dieser Zwölf (Vgl. den Exkurs zu 1,51 § 8). Vgl. zu V. 70. – Andernfalls, wenn man den Text lassen will, wie er steht, wäre bei § 8 ein Textausfall anzunehmen, die Berufung von insgesamt Zwölf betreffend. Die Veränderung bzw. der Verlust wäre dann insofern zu bedauern, als wir nie mehr erfahren werden, auf welche Weise, nach des Johannes Meinung, jener Mann in den Kreis seiner engsten Vertrauten hineinkam, der den Prozess gegen ihn auslöste. Johanneisch wäre nicht an einen Irrtum Jesu zu denken, sondern an sein Vorhersehen eines Irrtums des Judas. Dazu unten.

6,69 „ … dass du der Heilige Gottes bist": Den Mut zu bekennen hat Petrus auch im Joh; inhaltlich sagt er aber nun nicht viel – nicht mehr, als wir in 1,34 VNT als Bekenntnis des Täufers hörten. Demgegenüber waren schon die Titel „Messias" (1,41 Andreas zu Petrus) und „Sohn Gottes" (1,49 Nathanael) gefallen (jeweils VNT).

---

[4] Als synoptisch-redaktioneller Einschlag steht die Erwähnung der Zwölf in Parallele zu Mk 8,27–30 (Aland-Synopse Nr. 158).

[5] Genauer: Mk 8,31–33 (s. o.); 9,31 f; 10,32–34.

6,70 Wir übersetzen hier mit der aus Merx 145 ersichtlichen Variante der beiden ältesten syrischen Evangeliencodices: *l^e^chull^e^chon*, die unsere Vermutung zu V. 67 unterstützt. Inhaltlich greift dieser Satz über den Siebenerkreis hinaus, da Judas hinzugehören soll.[6] Ob dieser überhaupt ausdrücklich „erwählt" war, werden wir im Rückblick, Thema 7 fragen müssen; wenn ja, dann dürfte er nach 18,9 (§ 76) nicht „verlorengehen". Hier jedenfalls kommt das Thema „erwählen" erstmals in den Text, eine Triade, stets auf die Jünger bezogen; vgl. 13,18 (§ 64) und 15,16 (§ 66) –

> wohingegen 15,19 (bei § 66) dt-joh. ist, ebenso wie 1Joh 4,10 f.

Die Form der rhetorischen Frage (in semitischer Kultur ist dies eine Emphase und Ausdruck subjektiver Überzeugung)[7] lässt hier die aufgewühlten Emotionen erkennen. Was ist, wenn das in Jesus begegnende Angebot des Lebens ausgeschlagen wird? – Dieser kurze Dialog endet mit der Ankündigung der Auslieferung („Verrat" ist eine Fehlübersetzung) durch Judas. Dessen Tat (sein weiteres Schicksal wird nicht berichtet) mag als Warnung dienen und auch reichen. Vorwürfe wären nicht nach der Art des Johannes.

„erwählt": Diese Stelle bildet mit 13,18 (§ 64, gleicher Kontext) und 15,16 (§ 66, grundsätzlich) eine Trias, stets auf Jesu Jünger bezogen. Mehr als das sagt Johannes nicht zu dem wohl damals schon umstrittenen Thema „Erwählung": vgl. Einleitung, 9.4.3. In 2Joh 1 nennt der Senior die angeredete Gemeinde seine „erwählte Herrin".

„ein Verleumder": Beiläufig, noch ohne dass der Name des Judas genannt wäre, verwendet Johannes den Ausdruck *diabolos* – wohl nicht, um die Judastat zu dämonisieren, sondern um den Teufel zu entmythisieren. Der weitere Bericht von der Tat des Judas wird uns einen solchen, ganz konkret als Zweibeiner, vorstellen, einen Bösewicht von keineswegs kosmischen Ausmaßen, dessen Tat freilich Weltgeschichte werden sollte. Dass Judas bei alledem ein überpersönliches Böse vertritt, macht die andere *diabolos*-Stelle klar, die wir im Joh I überhaupt nur finden, 13,2 (§ 63).

6,71 Dieser Vers kann als nachgetragene Erklärung in Zweifel gezogen werden, wie 2,21 (§ 12); vgl. schon den Exkurs zu § 8. Am Satzende ist dieselbe Reparatur fällig wie in V. 67: Statt „die Zwölf" dürfte nur ein Pronomen dagestanden haben, oder gar eine Siebenzahl. Inhaltlich stehen bleiben kann der Vers als Vorgriff auf das in 12,4 (§ 58 VNT) und danach noch Gesagte.

> Im jetzigen Text aber, nimmt man ihn als Joh II, ergibt sich eine Pointe, die das Einsetzen der „Zwölf" sehr wohl motiviert: Ausgerechnet im Zusammenhang mit dem Verrat eines von ihnen werden die Zwölf erstmals erwähnt. Der erklärende Zusatz des V. 71 dürfte hierbei nötig gewesen sein, damit das Gesagte nicht im Sinne von Mk 8,33 parr. missverstanden und auf Petrus gedeutet wurde. Der viel bemängelte Antijudaismus der Ju-

[6] Das ist aber kein Grund, den Siebenerkreis Judas zuliebe zum Zwölferkreis auszuweiten.

[7] Siegert, *Argumentation* 47; 235 f.

das-Gestalt gerade im Joh II erweist sich hier zugleich als innerchristliche Warnung.

Mit „ausliefern" übersetzen wir παραδιδόναι, wohl wissend, dass infolge der Judas-Perikopen des Neuen Testaments das lat. *tradere* auch ein Verbum für „verraten" geworden ist, u.z. in mehreren westlichen Sprachen.[8] Der Anfang dazu liegt in dem *nomen agentis* ὁ προδότης Lk 6,16. Bis dahin aber heißt παραδιδόναι ganz neutral: „übergeben"; so ja auch, in keineswegs abwertendem Sinn, im Heilandsruf Q 10,22. Alles Weitere gehört zur Wirkungsgeschichte der Synoptiker und des Joh II, und gerade sie bestätigt: *traduttore traditore*.

Die Tat des Judas: wie zu bezeichnen?

Die Ausgangsbedeutung von *paradidionai*, die hier im Joh immer noch völlig zutrifft, ist: „der Justiz übergeben/überantworten". So ist es auch in Kerygma-Formeln wie Röm 4,25 oder 1Kor 11,23. Dass dabei in der Septuaginta-Sprache auch ein Preisgeben gemeint sein kann, zeigen Stellen wie Gen 14,20. So kann das Wort auch von Gott gebraucht werden (Röm 1,24.26.28 usw.) und meint dann etwas wie „Verstockung". – Zu vergleichen ist auch das „Preisgeben" Josephs durch Gott in die Hände seiner Brüder bei Josephus, *Ant.* 2, 20; die Septuaginta hingegen sagt in Gen 37,27 f ἀποδιδόναι für einen Verkauf in die Sklaverei (hebr.: *m-k-r* „verkaufen"), wobei der Preis von 20 Goldstücken (MT nur 20 Silberstücke) in der Septuaginta die 30 Silberlinge der mt. Angabe für Jesus (Mt 26,15; 27,3.9) merklich übertrifft.

Der Gesichtspunkt des Verschacherns, von Mt gegenüber den anderen Synoptikern mit einer Zahlenangabe verstärkt, ist im Joh II nochmals verstärkt worden zum puren Diebstahl, Joh 12,6 (bei § 58).

Es wäre aber eine nachträgliche Moralisierung, die Tat des Judas als „Verrat" aufzufassen.[9] Die meisten alten Übersetzungen (Vulgata, Peschitta, koptische Bibel)[10] sprechen noch ganz wörtlich von einem „Übergeben" (sc. an die Obrigkeit), also einem „Ausliefern". So sagen wir nun überall und verkneifen uns den Ausdruck „Verräter" für Judas.[11] Einzig die armenische Bibel (5.Jh.) setzt *matnel*, was in erster Linie „verraten" heißt. – Wir bleiben hier und an allen folgen-

---

[8] Vgl. Meiser, *Judas* 114 und zum „Verräter"-Topos überhaupt 112–187. So ital. *tradere*, frz. Subst. *trahir*, nicht jedoch ngr. παραδίδω, das bei seinem ursprünglichen Bedeutungsumfang blieb. In Wörterbüchern der Kirchensprache kann man den Übersetzungsvorschlag „verraten" für παραδιδόναι bzw. *tradere* an solchen Stellen finden, die sich auf die eine oder andere Weise auf die Tat des Judas zurückbeziehen, z.B. *Mart. Polyc.* 1,2: „Er wartete darauf, ausgeliefert zu werden (ἵνα παραδοθῇ), wie auch der Herr."

[9] Diese Einsicht zählt zu dem wenigen für uns Brauchbaren aus G. Schwarz: *Jesus und Judas* (24–26 u.ö.). Die Eigenständigkeit des Joh verkennt er auf S. 204–206 total. Seiner Auffassung, Judas sei von Jesus losgeschickt worden (220–228), widerspricht das Joh an unserer Stelle. So bleiben wir besser bei der Annahme einer Eigeninitiative des Judas.

[10] Geprüft an Joh 6,71. Die Peschitta gebraucht sogar die – sehr polyseme – Wurzel *š-l-m* „vollenden", die auch „übergeben" heißen kann.

[11] So steht er noch inkorrekt im *Erstentwurf* zu 18,5b (§ 76 Ende) für ὁ παραδιδούς. Das dt. *nomen agentis* (für ein griech. Partizip) brächte die Charakterisierung einer Person zustande, die im joh. Text nicht gegeben ist. Frühester Beleg ist vielmehr, wie gesagt, Lk 6,16 (ὁ προδότης) gegenüber seinen Seitenreferenten.

den Stellen beim Wortsinn[12] und werden uns über das Motiv des Judas später noch (zu § 64) Gedanken machen.
Offen bleibt an unserer Stelle die Frage, wer die Ankündigung eines „Auslieferns“ in den Text gebracht hat. Nach dem dt-joh. Zusatz im vorigen Paragraphen ist auch hier nicht sicher zu sagen, ob der Vers authentisch ist. Doch ist das Verbum in 12,4 (§ 58 VNT), 13,2.11 (§ 63) und 13,21 (§ 64 VNT) sowie öfters in der Prozessgeschichte Kap. 18–19 verankert, sodass die Wortwahl als solche keine Schwierigkeiten macht. Sorgfalt ist jedoch angezeigt bei der Interpretation; der Verdacht auf niedere Motive wäre nicht johanneisch. - Weiteres im Rückblick, Thema 7.

7,31–36 Zeichen Jesu wecken Glauben. Zweiter Versuch, ihn zu verhaften. Todesankündigung <§ 27>

(7,31) Aus der Menge aber waren viele an ihn gläubig geworden; sie redeten *nämlich*: Wenn der *Gesalbte* kommt, wird er etwa mehr Zeichen tun, als dieser getan hat? (32) Es hörten die Pharisäer, dass die Menge dies über ihn murmelte; und es schickten die Hohenpriester und die Pharisäer Handlanger, die ihn greifen sollten. (33) Es sprach nun Jesus: Noch eine kurze Zeit bin ich mit euch, *dann* gehe ich zu dem, der mich gesandt hat. (34) Ihr werdet mich suchen und mich nicht finden; *denn* wo ich bin, dorthin könnt ihr nicht kommen.
(35) Es sprachen daraufhin die Judäer zu sich selbst: Wo will dieser hingehen, dass wir ihn nicht finden werden? Wird er etwa in die griechische Diaspora reisen und die Griechen belehren? (36) Was ist das für eine Rede, wo er sagt: Ihr werdet mich suchen und mich nicht finden, und: Wo ich bin, (dorthin) könnt ihr nicht kommen?

Hier könnte, falls § 21–26 dem Erstentwurf noch nicht angehörte,[1] der Anschluss zu § 20 gewesen sein, und wir blieben beim dortigen Thema, den Reaktionen auf Jesus und den Fragen nach seiner Identität.

7,31 bietet, nach einem nachgetragenen Erfolgssummarium (vgl. zu 2,11 § 9), eine Rückfrage nach den „Zeichen“. Das Verbum ἔλεγον, Imperfekt, deutet eine wiederholte Handlung an; das lässt den mit semitisch-multifunktionalem καί eingeleiteten Satzteil als Umstandsangabe, und nicht als Handlungsbestandteil, erkennen.[2] Die Meinung der Menge ist eher positiv, aber unsicher, wie Massenmeinungen zu sein pflegen. Was die Erwartung an den Messias betrifft, „Zeichen“ zu tun und das Pochen der Johannesschule auf die geschehenen Zeichen im Gegensatz zur Skepsis des Johannes, s. Rückblick, Thema 4. Hier bildet sich eine Diskussion ab, die im Christentum fortging, und gerade da.

---

[12] So auch in 19,16a (§ 88 VNT: Pilatus „übergibt“ Jesus den Soldaten) und, ohne jeden negativen Klang, 19,30 (§ 92: Jesus „übergibt“ seinen Geist).

[1] Auch das ist ja denkbar, dass Johannes selbst im Laufe der Zeit diese Passage „hinzuerzählte“.

[2] Kaum eine moderne Übersetzung berücksichtigt das, jedenfalls nicht im Deutschen. Französische und italienische Beispiele kann man finden (diese Sprachen haben ein echtes Imperfekt); hier die Ausnahme einer englischen: „...and repeatedly said“ (Wade, *The Documents of the N.T.* 498).

7,32 „Es hörten die Pharisäer": Die Pharisäer hatten ihr Ohr am Munde des Volkes. Die Hohenpriester hingegen sind diejenigen, die einschreiten.

„und es schickten die Hohenpriester": Sie sind in weit konkreterem Sinne eine Ordnungsmacht in Judäa als die Pharisäer, deren Einfluss, von der Beteiligung am Synhedrion abgesehen, ein moralischer war. – Der unmosaische Plural „die Hohenpriester" (so auch in § 29, 31, 57, 76, 82, 85, 88f) mag verwundern; eigentlich gibt es doch immer nur einen. Auch die Synoptiker haben ihn jedoch und selbst Josephus (*Vita* 9.21.194.197 u.ö.), wobei berade aus letzterem klar wird, dass es sich um eine Art Priesteradel handelt, nämlich um die vorn platzierten aus den 24 aaronitischen Familien, aus denen die Kandidaten für das Hohepriesteramt zu kommen pflegten.[3] Diese Art von Herrschaft eines Clans hat sich im Jerusalemer Urchristentum in der Familie Jesu fortgesetzt (Einleitung, 4.3 Ende), und man ließ sich ehren als Davididen.

7,33 „noch eine kurze Zeit" ist eine Todesankündigung, jedem Beschluss der Gegenseite vorausgehend – Souveränität des joh. Jesus.[4] Sie ist gefolgt von verharmlosendem Missverständnis seitens derer, die nicht harmlos sind, der „Judäer" nämlich. Das „Gehen zu", in V. 35 wiederholt, wird in § 65–69 dialogisch weiterverwendet werden, auch dort nicht ohne anfängliche Missverständnisse. Verkürzt zu ἔτι μικρόν (vgl. Jes 28,10.13), wird die Formel in 14,19 (§ 70) und 16,16 (§ 73) in gleichem Sinne wiederholt. Verbunden mit Hab 2,3 kehrt sie in Hebr 10,37 wieder.

7,34 (vgl. V. 36) „wo ich bin": eine Trias mit 12,26 (§ 61); 14,3 (§ 68), dazu, wohl dt-joh., 17,24 (§ 75). Hier spricht Jesus, als hätte er diese Stelle, den Schoß des Vaters (1,1f § 1; 1,18 § 2), nie verlassen. Die Spannung zum V. 33, der eine Trennung, nämlich eine Sendung, bezeichnet, ist dieselbe wie im Prolog die zwischen den eben genannten „Ortsangaben" und der Inkarnationsaussage 1,14. Jesu Ort ist also ein mystischer, kein räumlicher; er ist auch hier auf Erden „beim" Vater. Vgl. nächsten Exkurs.
Dies ist eine echt joh. Rätselrede, hier an die Judäer gerichtet. Doch auch, wo er Ähnliches seinen Jüngern sagt (bes. 14,19 § 70, erste Parakleten-Ankündigung), sind diese verblüfft und haben Mühe zu verstehen. Die inntertextlichen Beziehungen und die verwendete Sprache erlauben uns jedoch, das Rätsel zu lösen – hinreichend jedenfalls, um es als die Einladung zu empfinden, die es sein soll:

---

[3] Das war also eine Art Adel, von der Tora gar nicht vorgesehen, wie sie sich in Kämpfen zwischen ebendiesen Familien herausgebildet hatte; erst nachträglich geben die Makkabäerbücher (bes. 1Makk 1,10f) dem Seleukiden Antiochos Epiphanes daran die Schuld. Was sich vor ihm schon abgespielt haben muss und auch weiterhin sich abspielte, kann aufgrund gewisser Qumran-Funde jetzt sehr viel zutreffender ermessen werden: s. z.B. J. Maier: „Israel als Gegenüber der Diadochenreiche", in: F. Siegert (Hg.): *Israel als Gegenüber* (SIJD 5), 2000, 53–72, bes. 63–65.

[4] Im kanonischen Text hingegen sind schon mehrere Todesbeschlüsse gegen ihn gefallen: s. zu § 19.

Gott als „Ort“ oder „Raum“

Das eben Gesagte lässt sich, mystische Sprache aufgreifend, so erläutern: Gott selbst ist „Raum“ (*māqom*), ja er ist „der Raum“ (*ham-māqom*);[5] nur unsere Erfahrung kennt Trennungen, nicht aber Gott. Vgl. zu 3,14 (§ 15); 6,62 (§ 25); 8,28b (§ 42), insbesondere aber das Gespräch Jesu mit der Samaritanerin über den wahren „Ort“ (Dtn 12,5.11 u.ö.: τόπος) der Anbetung Gottes. Die in 13,31 (§ 65, Einleitung des Kreuzigungsberichts) u.ö. angekündigte Rückkehr Jesu in die Herrlichkeit, in Verben des Ortswechsels ausgedrückt, behebt keine Trennung vom Vater, sondern bewirkt eine Trennung von der Welt; deshalb muss der „Fürsprecher“ kommen (§ 70–72). Der zurückgekehrte Sohn wird beim Vater „einen Ort bereiten“ (14,2f § 68: τόπος; Synonym: μοναί „Bleiben“) für die, die ihm dahin folgen sollen.
In der Sprache damaliger Synagogen ist das so rätselhaft nicht, wie es übersetzt klingen mag. Lassen wir uns von Philon erklären, was das Wort τόπος (dt. sowohl „Ort“ als auch „Raum“) bedeutet. Er erklärt es in *Somn.* 1, 62f zu Gen 28,11 „er (Jakob) gelangte an einen Ort“. Ohne schon auf die Besonderheit dieses Ortes (Beth-El) einzugehen, über die gleichfalls viel gesagt werden kann und worden ist, erklärt er uns:

„Dreifach lässt sich *topos* verstehen. Zum ersten ist es ein Gelände, ausgefüllt von einem Körper. Im zweiten Sinn ist es der göttliche Logos; ihn hat Gott ganz und gar ausgefüllt mit unkörperlichen Kräften. (...) Nach der dritten Bedeutung wird Gott selbst ‚Ort‘ genannt, da er das All umfasst, jedoch von gar nichts sonst umfasst wird (...).“

Hier ist sichtlich manches an Definitionen der Schulphysik eingegangen; das merkt man an dem Bestreben, den Raum nicht leer zu lassen, sondern – in Abgrenzung gegen die Atomisten – anzugeben, was ihn als Continuum ausfüllt. Hierzu haben auch Aether-, Wellen- und Feldtheorien gedient. Dies ist ein Gebiet, wo noch heute, vielleicht sogar mehr als je, Physik und Theologie sich berühren, zumal wo die mathematischen Geheimnisse des dreidimensionalen Raumes gerade erst entschlüsselt werden. Die Kontemplation des Mathematikers ist vom Gebet des Mystikers vermutlich nicht viel verschieden. In 4,20–23 (§ 33) wird Jesus zu der Samaritanerin sagen: Der Ort, wo man Gott anbeten soll, ist überall; er ist „im“ Geist und in der Wahrheit. Hinzuzusetzen ist, als Unterschied zur mathematischen und/oder physikalischen Betrachtung des Raumes, dass der Typ von Mystik, den wir hier haben, der gemeinschaftsorientierte (Rückblick, Thema 3.0–1), keinen stillen Genuss einsamer Einsichten vorsieht, sondern ins aktive Leben zurückschickt: unten § 63, § 65 usw.

7,35 „die griechische Diaspora“: wörtl. „die Diaspora der Griechen“, will sagen: „... unter den Griechen“ (*genitivus limitationis*). Der Ausdruck „Diaspora“ dient im Neuen Testament noch immer ausschließlich für die „Verstreutheit“ der Ju-

---

[5] Zu dieser Gotteskennzeichnung, die im Gespräch mit dem Hellenismus entstanden sein dürfte (als Übersetzung von τόπος) und einige deutlich vorchristliche Belege hat, s. z.B. Bill. II 309f; dazu noch Berger/Colpe, *Textbuch* 306 Nr. 578 (zu Hebr 10,20). Zu dem folgenden Philon-Beleg, eine Auslegung von Gen 28,12, s. Eckle, *Geist und Logos* 68.

den außerhalb des Verheißenen Landes, ein Zustand, der jener Verheißung permanent widerspricht.[6] „Griechen belehren" könnte auf das verweisen, was man früher (unpassend) „jüdische Mission" genannt hat, jetzt aber als Ausstrahlung des Judentums und Attraktion der Synagogen bezeichnet.[7] Hier sei noch erwähnt, dass Ephesus damals wohl die größte Griechenstadt der Welt war und natürlich auch ihren jüdischen Anteil hatte (Einleitung, 4.0). Dieser mochte eine ähnliche Außenwirkung gehabt haben wie der von Alexandrien (wo Ägypter dabei waren), Antiochien (wo Syrer dabei waren) oder Rom. Auf der zu Johannes zeitgenössischen Ebene jedenfalls lässt sich sagen, dass das *hier* in einer Frage stehen bleibende Geschehen *dort* weiterging.

7,37–39 „Ströme lebenden Wassers" **<bei § 27>**

(7,37) [e, t] Am letzten Tag des Festes aber, seinem *größten*, stand Jesus und schrie: Wenn jemand dürstet, komme er zu mir und trinke. (38) Wer an mich glaubt, wie die Schrift sprach, von dessen Leibeshöhle werden Ströme LEBENDEN WASSERS fließen. – (39) Das aber sprach er vom Geist, den erhalten sollten, die zum Glauben an ihn kämen; und zwar gab es noch keinen Geist, denn Jesus war noch nicht verherrlicht worden.

Diese kurze Perikope ist der dt-joh. Rückgriff auf das, was wir als § 32 erst noch lesen werden, was kanonisch aber früher steht, nämlich die Wassersymbolik des Gesprächs mit der Samaritanerin. Sie klang im Nikodemus-Gespräch bereits an (3,5 § 15), aber noch nicht mit dieser Formel, für welche hier auf 4,14 (§ 32) verwiesen sei. Hier fließt klarer als anderswo der Strom dieses „Wassers", nicht aus Jerusalem, wie Sacharja sagt, und nicht aus dem Tempel, wie bei Hesekiel, sondern aus einem jeden Gläubigen. Diese konsequente Ablösung des Tempels hat sich durchgehalten bis in das himmlische Jerusalem von Apk 21,22, in dem sich kein Tempel befindet.

7,37 „seinem größten": Gemeint ist wohl eher der 7. Tag als der zusätzliche 8., in Num 29,35 erwähnte, von dem aber nicht sicher ist, ob man den Wasserritus, an den das Weitere anspielt und der nur für die Tage 1–7 vorgesehen war (Bill. z. St.), gleichfalls vollzog. Hier ist zugleich eine Nahtstelle im liturgischen Kalender auch der Synagogen: Am 8. Tag beginnt nach der Tradition erneut der Jahreszyklus der Tora-Lesungen (*pārāsijjot).*[8]

Die Redewendung „er stellte sich hin und schrie" wirkt seltsam emphatisch. War κεκραγέναι (mit Praesens-Bedeutung) durch Septuaginta und VNT vorgeprägt (s. o. zu 1,15 § 2), so ist die Aorist-Form im Griechischen geradezu eine Kakophonie (Einleitung, 2.1.1, bei Merkmal t). Schlatter

---

[6] W. C. VAN UNNIK: *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit*, hg. P. W. van der Horst (AGAJU 17), 1993, bes. 148–165. Außer den Belegen für διασπορά käme noch hinzu παροικία (Sir 29,22–28; *EpArist.* 249). Für Philon, den Weltbürger, vgl. *Jos.* 69; *Gig.* 61; als Alexandriner äußert er sich in *Flacc.* 46. Er empfindet die Entfernung vom Lande Israel nicht als Strafe.

[7] Z. B. Siegert, „Gottesfürchtige" 147–163; Wander, *Gottesfürchtige* 29–32; 205–227.

[8] Mit diesem ist, aber erst seit nachtalmudischer Zeit, das Fest der Torafreude verbunden.

hat zu unserer Stelle zwei rabbinische Belege für solches Stehen und Schreien aufzubieten, die auf *ç-w-ḥ* weisen, ein Verbum v.a. für Schmerzenslaute,[9] aber auch für Marktschreier verwendbar. Er hätte als dritten den Aufschrei des Pinhas hinzufügen können aus *Sifrē B^e midbar* 131 (zu Num 25,7). Deutlicher lässt sich kaum mehr zeigen, wie weit wir von der zurückhaltenden Art des VNT oder der vornehmen des Joh I entfernt sind. Denn auch der Kontext, welchen immer man nehmen will, gibt keinen Anlass zum Schreien.

7,38 „wie die Schrift sprach" ist ein vager Verweis auf Ex 17,1–7 und seine diversen Verarbeitungen (eben genannt). Auch Jes 12,3 wird vorgeschlagen sowie Sach 14,8. Der Wasserritus, an den darüber hinaus angeknüpft wird, ist nachbiblisch; vgl. folgenden Exkurs. Das „Wasser" aber, von dem die Schrift sagt, ist die Tora – oder nun Jesus selbst[10] als personifiziertes Gotteswort. Das soll wohl von den Gläubigen[11] fließen wie vorher von Jesus.

„Leibeshöhle": Dieser befremdliche Ausdruck, von der Peschitta wörtlich mit *men karsēh* wiedergegeben,[12] hat seit Billerbeck einen Aramaismus vermuten lassen (meinend: „von dessen Person"), was aber Odeberg in diesem Sinne nicht zu bestätigen vermag, zu schweigen vom Zögern anderer Experten. Odeberg (285) weist einen anderen Ausdruck nach, der in der Tat ein sinniges, wenn auch vielleicht nicht sehr schönes Wortspiel ergibt, nämlich hebr. מעים (*me'ajim*, Plural zu *mē'e* „Leib, Bauchhöhle"; aram. מעין), womit phonetisch eine Assoziationsbrücke zu מים „Wasser" bzw. מעין „Quelle" gegeben wäre. Im Aramäischen hat das Wort מעינא *ma'jānā'* beide Ableitungen und Bedeutungen, „Leib" und „Quelle". Nur ist das Organ, aus dem das hier gemeinte Lebenswasser kommen soll, nicht das tief gelegene, auf das die Lexika jeweils auch verweisen, sondern wäre eigentlich der Mund.
Was dann noch das Weiterfließen des „Wassers" durch Gelehrtenschüler (im Judentum) betrifft, so vgl. *Sifrē* Dtn 11,22 (Bill. II 493): „Wenn der Schüler wie die Quelle ist, dann fließt wie bei einer Quelle lebendes Wasser auf allen Seiten; von diesem Schüler werden Schüler und deren Schüler kommen".

7,39 Dieser Vers wäre selbst in gut joh. Kontext als Glosse verdächtig (etwa wie 2,21 ff bei § 12), hat aber inhaltlich einiges Interesse für sich als korrekte Wiedergabe der Geschichtsauffassung des Seniors: Die Zeit des

---

[9] Der Targum Onkelos setzt es für hebr. *ś-'-q* zu Gen 41,55 (Schreien zu Pharao); Num 11,2 (Schreien zu Gott).

[10] A. Schweitzer, *Straßburger Vorlesungen* 228: „Das Zitat geht auf Jesus." Im Weiteren findet er das Problem dieser Passage in einer „Vermengung von Christologie und Sakramentslehre", in der Tat eine der Unzulänglichkeiten des Joh II.

[11] Von hier wird es in der *Glosa Psalmorum* (zu Ps 98[97],8) auf die christlichen Prediger übertragen: *„Flumina" ipsi praedicatores, ut illud: qui sitit, veniat et bibat.*

[12] Hatte Odeberg, frühere Stellen besprechend, 100 Seiten auf die Vorstellung von einem göttlichen Sperma verwendet, worin übrigens 1Joh 3,9 ihn unterstützt, so denkt man jetzt, wo Odebergs Kunst sich auf 1 Satz beschränkt, eher an den Urin.

irdischen Jesus ist eine, und die Zeit des Heiligen Geistes und der Kirche ist eine andere. Sie bricht erst nach Jesu „Verherrlichung" an (§ 98). Erst jetzt kann es auch Taufen geben im christlichen Sinne (eine evtl. Tauftätigkeit Jesu – § 16 – ist dafür ohne Interesse) und erst jetzt ein Herrenmahl, wie zu § 23 bemerkt.

Zur Symbolik des Laubhüttenfestes im Joh II

Dass dieses Fest zur Zeit des Zweiten Tempels das Hauptfest des Judentums war, sagten wir schon (oben zu 7,2 § 18). Es findet sich z.B. in Bill. II 490–492 dargestellt.[13] Die Symbole des Ethrog und des Lulab, auch in den Synagogen verbreitet, haben hier einen Sitz. In Jerusalem selbst gehörte auch ein Ritus des Wasserschöpfens hinzu, an den hier angespielt wird: An jedem der Festtage wurde von Priestern aus der Quelle Siloah Wasser geholt (Mischna, *Sukkā* 4,9; Tosefta, *Sukkā* 3,3–18) und unter dem Gesang der Hallel-Psalmen (Ps 113–118)[14] zum Tempel getragen und durch das „Wassertor" eingebracht (*Sukkā* 3,3). Das Ausgießen dieses Wassers im Tempel war eine Bitte um Regen (Mischna, *Roš haš-šānā* 1,2). Fast alles, was sich an das Wasser an Symbolik anlegt, ist hier gegenwärtig, bis hin zu der Tempelquelle von Ez 47,1–12 und der schon genannten Sacharja-Stelle 14,8, einer Ankündigung „lebenden Wassers". Zum Wasser bei Bußriten vgl. oben zu 3,15 (§ 15).

Gewissen Anzeichen zufolge wurde die Szenerie der Hütten, in denen die jüdischen Männer eine Woche lang übernachten, verbunden mit jener des Auszugs aus Ägypten, denn ein „Zelten" Gottes in Israel meint auch dort die *š^e^chinā*, seine unsichtbare Gegenwart. Während des Wüstenzuges war sie sogar sichtbar; man zählte und unterschied sieben „Wolken der Herrlichkeit" (Bill. III 405). Doch bleibt die Beziehung auf das – in der Wüste noch nicht gefeierte, sondern gerade erst angeordnete (Lev 23,34; Dtn 16,13) – Laubhüttenfest lose und ging nicht etwa über eine allegorische Ausnützung des Ortsnamens Sukkot (Ex 12,37; 13,20), wie die *M^e^chiltā'* zu beiden Stellen ausdrücklich betont. Gerade die *M^e^chiltā'* verbindet aber an letzterer Stelle jene Wolke, die 40 Jahre Lang das Volk Israel begleitete, mit Wassergaben – sei es als Regen, sei es in der Eröffnung von Brunnen durch Mose.

Nach dem Ende des Tempels verlagerten sich die Gewichte, und im rabbinischen Judentum wie im Christentum erhielt das Passa-Fest den Vorrang. Ausnahmsweise geschah diese Entwicklung im Christentum und im Rabbinat parallel.

---

[13] für eine neuere Würdigung vgl. z.B. Bodi, „Der altorientalische Hintergrund" 139–142 (reicht bis Qumran) und Maier, „Schriftrezeption" 62 (Lit.).

[14] Diese Psalmen sind in frührabbinischer Zeit für die synagogale Liturgie in wechselnden Zusammensetzungen auf die hohen Feste verteilt worden.

7,40–44 Die Frage nach der Messianität Jesu. Dritter Versuch, ihn zu verhaften <§ 28>

(7,40) Leute aus der Menge, die diese Worte gehört hatten, redeten daraufhin: Ist dieser wahrhaft der Prophet? (41) Andere redeten: Dies ist der *Gesalbte*! Wieder andere sprachen: Kommt etwa aus Galiläa der *Gesalbte*? (42) Hat nicht die Schrift gesagt, dass aus der Nachkommenschaft Davids und aus BETHLEHEM, dem Dorf, wo David war, der *Gesalbte* KOMMT? (43) Eine Spaltung geschah daraufhin in der Menge um seinetwillen; (44) einige aber von ihnen wollten ihn ergreifen; doch keiner legte an ihn die Hände.

7,42 „aus Bethlehem … ?" Johannes setzt erneut das Ausdrucksmittel der unbeantworteten Frage ein. Er berichtet uns ein Rätselraten unter der Menge über die Frage, wer Jesus sei (vgl. Mk 6,2–4; 8,27–30). Der Vermutung, Jesus könne der Messias sein, wird widersprochen unter Verweis auf Michas Bethlehem-Weissagung (Mi 5,1, Rückgriff auf die Erwählung Davids 1Sam 16). Michas Weissagung wird von den Sprechern wörtlich genommen, wie schon in 6,42 (§ 24) und in Lk 2,4 sowie Mt 2,1. Dabei ist prophetische Sprache über Zukunftiges in aller Regel indirekt, analog, symbolisch.[15] Die Ankündigung einer Herkunft *wie* die des Hirtenjungen, des jüngsten Sohnes Isais, wurde in jener Rezeption, die die Synoptiker bezeugen, zur Angabe des geographischen Ortes verflacht, aus dem der Messias kommen müsse. Johannes, Kenner der Schrift nicht nur in ihrem Wortlaut sondern auch in den ihr eigenen Verstehensregeln, ist dagegen. So auch demnächst wieder in 7,52 § 30.
Für schlichtere Gemüter hingegen war es wichtig, zu wissen, wer etwa noch vom König David abstammte. Jesu eigene Verwandtschaft, von seinem Bruder Jakobus angefangen, hat sich ihren doppelt begründeten (wenn auch in des Johannes Augen doppelt eitlen) messianischen Rang zunutze gemacht, um im Jerusalemer Urchristentum bis hin zum Bar-Kochba-Aufstand Führungsrollen zu beanspruchen.[16] Auch diesen wird hier die Legitimation bestritten. vgl. Einleitung, 4.3 (Ende).

7,43 Eine Antwort erfolgt nicht. Die Menge bleibt gespalten. Einige wollen Jesus ergreifen (um ihn zum König zu machen? – vgl. 6,15, ein Missverständnis), können es aber nicht. Er entgleitet ihnen. Dies ist die mittlere von drei Szenen (neben § 20 und § 31), wo versucht wird, Jesus zu verhaften.

7,45–49 Ratschlagen der Hohenpriester und Pharisäer <§ 29>

(7,45) Es kamen nun die Handlanger zu den Hohenpriestern und Pharisäern; die sprachen zu ihnen: Warum habt ihr ihn nicht hergebracht? (46) Es antworteten

---

[15] Das hatten diejenigen bereits besser verstanden, die in 7,27 (§ 20) die Herkunft des Messias für unergründbar erklärt hatten, in Übereinstimmung mit Jes 53,8 und mit dem Versschluss von Mi 5,1.

[16] Eine von Hegesipp berichtete Legende (bei Eusebius, *H.e.* 3, 19–20,6) besagt, Domitian habe die inzwischen in Galiläa lebenden Abkömmlinge Davids (genauer, zwei Enkel des Jesusbruders Judas) zu sich kommen lassen, um sich über ihre etwaigen Ansprüche zu informieren. Sie beruhigten ihn u.a. durch Vorzeigen ihrer von der Landarbeit schwieligen Hände. Vgl. Hengel, „Reich Christi" 163 f. 169 f.

die Handlanger: Noch nie hat ein Mensch so gesprochen. (47) Es antworteten ihnen daraufhin die Pharisäer: Seid etwa ihr auch verführt? (48) Ist etwa jemand von den Herrschenden zum Glauben an ihn gekommen oder von den Pharisäern? (49) Aber diese Menge, die das Gesetz nicht kennt – es sind VERFLUCHTE!

Hier folgt noch ein Nachgespräch innerhalb der Hohenpriester (hier auch „die Herrschenden" genannt) und Pharisäer, also der Spitzen des Priestertums und der Laienfrömmigkeit, das vor allem deren Vorurteile offenbart. Es reflektiert aber auch in **7,46** die Faszination, die Jesu Auftreten an sich gehabt haben muss. Plutarch, *Marius* 44 berichtet in ähnlicher Weise, wie ein Verhaftungskommando vor Marius versagt (Berger/Colpe, *Textbuch* 166 Nr. 289).

7,47 „verführt": Thema von § 19, wo die Konfrontation beginnt, beiderseitig zu werden.

7,49 „diese Menge": Obwohl in Judäa über das Mosegesetz hinaus keine förmliche Verfassung bestand, erfährt man doch an Stellen wie Josephus, *Ant.* 16, 62, dass die Bevölkerung Jerusalems als δῆμος, als vollberechtigte Bürger, aufgefasst wurde, der gegenüber die Landbevölkerung, tendenziell jedenfalls, nur als ὄχλος galt, als simples Volk oder bloße Masse, die noch nicht einmal das Mosegesetz zureichend kannte; hebr. *'ammē hā'āreṣ* (Bill. II 494–500). Den Hohenpriestern galt sie nichts; den Pharisäern war sie immerhin das Objekt pädagogischer Bemühungen, verfielen aber auch der Verachtung in dem Maße, wie sie diesen nicht Folge leisteten. – Die ntl. Rede von der „Masse" (ὄχλος), bei den Synoptikern überaus häufig, gewinnt von hier aus Profil; Jesus hat sich in ganz eigener Weise um sie gekümmert, zumal in Galiläa.

7,50–52 Nikodemus tritt für Jesus ein <§ 30>

(7,50) Spricht Nikodemus zu ihnen: der vorher zu ihm gekommen war, einer der ihren: (51) Richtet unser Gesetz den Menschen, ohne dass (man) vorher von ihm hört und erkennt, was er tut? (52) Sie antworteten und sprachen zu ihm: Bist du etwa auch aus Galiläa? Forsche und sieh, dass aus Galiläa ein Prophet nicht erweckt wird.[17]

7,50 Nikodemus, der sowohl „ein Herrschender" ist unter den Judäern (3,1 § 15) als auch Pharisäer, begegnet hier zum zweiten von drei Malen. Er erweist sich als Jesus zugetan; vgl. die anonyme Notiz bei Lk 13,31, wo Pharisäer Jesus einen Hinweis geben zu seinem Schutz. Beim dritten Mal (§ 94) zeigt Nikodemus nochmals eine gewisse, jedoch ohne Folgen bleibende, Anhängerschaft an Jesus. Hier mahnt er unter Berufung auf den *Nomos* zur Fairness und warnt vor einer voreiligen Verurteilung. Seine Kollegen weisen ihn zurück, ihr Vorurteil gegen Galiläer aussprechend. Von Leuten aus dem Volk beeindruckt zu sein, war eines Aristokraten nicht würdig. So äußert es sich auch später gegenüber dem geheilten Blinden, § 38.

---

[17] V. 53, schon textkritisch fraglich, ist bloßer Kitt zum Anfügen des deplatzierten § 14.

7,51 bestätigt das Recht auf gerichtliches Gehör, eines der Grundprinzipien jeglicher Rechtsstaatlichkeit. Johannes kennt besser als seine „Schule" die Fairness mosaischer Rechtsprozeduren. Ein ausdrückliches Zitat war dazu nicht nötig, da die Praxis dieser Regel glücklicherweise entsprach. Zu denken ist an Dtn 1,16f. Vgl. Apg 26,3 sowie das Gleichnis von dem verschleppten Prozess, der aber dann doch stattfindet, Lk 18,1–5.

7,52 „dass aus Galiläa ein (der?) Prophet nicht erweckt wird": Die Woher-Frage wird im Joh für Jesus überhaupt abgelehnt, wie wir zu 7,42 sahen. – Eine Variante, schon im p66 bezeugt, hat hier den Artikel. Doch da der Satz als ganzer verneint ist, schließt eine Verneinung von Propheten auch *den* Propheten (sc. von Dtn 18,18f) ein. Übrigens stammt der Prophet des *Jona*-Buches aus Galiläa – jener, der sich auch einmal befragen lassen muss (Jon 1,8): „Woher kommst du?"

Zweiter Gang nach Jerusalem

11,55–57 Das Passa der Judäer rückt näher; Beratung der Hohenpriester und Pharisäer <§ 31>

(11,55) [d'] Es war aber nahe das Passa der Judäer, und viele *pilgerten* nach Jerusalem aus dem Lande (noch) vor dem Passa, damit sie sich heiligten. (56) Es suchten daraufhin Jesus und besprachen sich miteinander diejenigen, die im Heiligtum standen: Was dünkt euch? dass er bestimmt nicht zum Fest kommen wird? (57) Es hatten aber die Hohenpriester und die Pharisäer Gebote gegeben: Wenn jemand erführe, wo er ist, solle er es anzeigen, dass sie ihn ergreifen könnten.

In Fortnas Rekonstruktion des VNT ist fünftes Zeichen die Auferweckung des Lazarus, und das Gespräch mit der Samaritanerin nur der Übergang dahin. Das ergibt zwar keine Klimax, könnte aber die zeitliche Folge der Ereignisse widerspiegeln. Mindestens gibt es innerhalb der Zeichenquelle die Motivation und den Zeitpunkt für Jesu Wechsel von Galiläa nach Jerusalem (s. Einleitung, 3.2). Im Joh I ist nun die Auferweckung des Lazarus im Sinne einer Klimax ans Ende gerückt, der Ortswechsel aber geblieben; er ergibt diesen § 31.
In chronologischer Hinsicht haben wir uns gefragt (Einleitung a.a.O.), ob die Zeitangabe „Passa" glaubwürdig ist. Wenn Jesus zweimal nach Jerusalem geht, warum zweimal zum Passafest? Dass er ausgerechnet am Tag des Lämmerschlachtens sterben würde, hat wohl rückwirkend auch diese Reise, oder gar alle beide, Reisen zum Passa werden lassen. Wahrscheinlicher ist das Laubhüttenfest, dessen Symbolik beim Einzug in Jerusalem noch deutlich durchscheint (§ 59), vom Evangelisten aber abgebogen wird in eine des Passa.
Die Worte „das Passa" sind also, historisch gesehen, sekundär. Hätte er gesagt „... das Fest der Judäer", so hätte man es auf Sukkot als das Hauptfest des einstigen Tempelkults bezogen. Doch ist die Wortwahl, wie sie hier steht, durch die im Joh I noch früher liegende Stelle 11,55 (§ 31) für den Evangelisten gesichert.
In seiner sehr gedehnten Wiedergabe des folgenden VNT sind der Dialog Jesu mit der Samaritanerin (§ 32f) und der anschließende mit den Jüngern (§ 34) so lang geraten, dass all dies als Einlage in eine Heilungsgeschichte nicht mehr

passte. So entstand ein eigener Reisebericht, der sich bis § 35 erstreckt. Der Rest der Reise ist dann in § 52 enthalten.

> Zu den Ungeschicklichkeiten der dt-joh. Bearbeitung zählt, dass die Reiserichtung Jesu umgekehrt wurde: Statt nach Jerusalem, führt sein Weg jetzt von Jerusalem weg. Ob darin, ähnlich wie in 7,8 (§ 18), eine alte Reminiszenz steckt, ist hier nicht zu untersuchen.

Das Interesse des Johannes bei seiner Expansion des letzten „Zeichens" war die programmatische Endstellung der einzigen in diesem Evangelium berichteten Totenauferweckung. Sie wird Übergang – und typologisches Gegenstück – zu der folgenden Erzählung von Tod und Auferstehung Jesu, verbunden mit dieser durch das Motiv der besonderen „Freundschaft" und das des Schweißtuchs.

11,55 „und viele pilgerten … dass sie sich heiligten": Auf Pilgerfesten in Jerusalem zu erscheinen, ist ein frommes Werk; es erhöht Israels und damit Gottes Heiligkeit. Störend war für Galiläer, dass sie dafür das Gebiet der Samaritaner durchqueren oder, noch umständlicher, umgehen mussten; und wer keinen Gewaltmarsch machen wollte, für den war es auch ratsam, ein Nachtquartier bei den Nichtisraeliten zu nehmen. Welch massive Vorurteile gegen diese bestanden, lässt sich aus den bei Bill. I 538–560 (zu Mt 10,5b) beigebrachten Rabbinenaussagen ermessen. Kein Wunder also, dass die Samaritanerin im joh. Text gegenüber Jesus etwas reserviert ist.

11,55 „ergreifen": Das, und noch kein Töten, ist im JohI die Absicht der Judäer.[1] Ein Tötungsbeschluss erfolgt in VNT wie Joh I erst in § 57. – Wir können aber an dieser Stelle bereits die Frage stellen, wer Jesu Feinde sind. In 7,1 (bei § 18), 7,19 (bei § 13) u.ö. hießen sie einfach „die Judäer"; aber diese Stellen ist, wie auch die bei § 44 und § 46, sind unecht. Hier nun und in § 57 erfahren wir es genauer: „Hohepriester und Pharisäer". Es sind dieselben, die wir in § 29f in Beratung sahen.

Begegnungen in Samarien

4,4–9a.10–18 Gespräch mit der Samaritanerin: Das „lebende" Wasser <§ 32>

(4,4) [a'] **Er musste jedoch durch Samarien ziehen. (5) Er kommt daraufhin in die Stadt Samariens, die Sychar heißt, nahe dem Gelände, das Jakob dem Joseph, seinem Sohn gab; (6) es war dort aber die Quelle Jakobs. Daraufhin setzte sich Jesus, müde geworden von der Reise, in diesem Zustand bei dem Brunnen nieder; es war ungefähr die sechste Stunde. (7) Es kommt eine Frau aus Samarien, um Wasser zu schöpfen. Spricht zu ihr Jesus: Gib mir zu trinken! (8) Seine Jünger waren nämlich fortgegangen in die Stadt, um Nahrung zu kaufen. (9a) Spricht daraufhin zu ihm die samari-**

---

[1] Es liegt noch ganz in der negativen Dynamik des Joh II (vgl. Einleitung, 10.3 über dt-joh. Triaden), wenn ich im *Erstentwurf* diesen Paragraphen versehentlich noch betitelt hatte: „Tötungsabsicht der Judäer".

tanische Frau: Wie(so) begehrst du als Jude von mir zu trinken, die ich eine samaritanische Frau bin?[2] (10) Es antwortete Jesus und sprach zu ihr: Wenn du die Gabe Gottes erkenntest, und wer es ist, der zu dir sagt: Gib mir zu trinken, dann würdest *du ihn* bitten, und er gäbe dir fließendes/LEBENDES WASSER. (11) Spricht zu ihm die Frau: Herr, nicht einmal einen Eimer hast du, und der Brunnen ist tief: Woher nun hast du das fließende Wasser? (12) Bist du etwa größer als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen gab; und er trank von ihm und seine Söhne und sein Vieh? (13) Es antwortete Jesus und sprach zu ihr: Jeder, der von diesem Wasser trinkt, wird wieder dürsten; (14) wer jedoch von dem Wasser trinkt, das ich[3] ihm geben werde, wird gewiss in Ewigkeit nicht mehr dürsten; sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm eine Quelle von Wasser werden, das ins ewige Leben sprudelt.

(15) Spricht zu ihm die Frau: Herr, gib mir dieses Wasser, dass ich nicht dürste und nicht mehr hierher kommen muss, um zu schöpfen. **(16) Spricht er zu ihr: Geh, ruf deinen Mann und komm hierher! (17) Es antwortete die Frau und sprach: Ich habe keinen Mann. Spricht zu ihr Jesus: Gut hast du gesagt: „Ich habe keinen Mann“. (18) Fünf Männer hast du nämlich genommen, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann; das hast du wahrheitsgemäß gesagt.**

Hier beginnt ein bis § 35 reichender Dialog in mehreren Phasen, stark durchsetzt mit joh. Zusätzen, der Jesus in einen Kontrast setzt sowohl zu einer Samaritanerin (womit für das Judentum sich die Fragen seiner – in mancher Hinsicht künstlich hoch gehaltenen – Identität stellt) als auch zu den Jüngern und dieser ihrerseits zu den Samaritanern, welche letzteren Jesus leichter zu verstehen vermögen als sie. Elian Cuvillier hat eine detaillierte Analyse dieses subtilen Rollenspiels vorgelegt,[4] die v. a. für das Joh I von Interesse ist, geht sie doch von der Einsicht aus, dass Jüngerrollen der typische Gestaltungsspielraum des Evangelisten sind und Musterbeispiele dessen, was man an jedem der Evangelien als „Redaktionskritik“ betreiben kann.

Als Ort des Geschehens wird angegeben „Sychar“, ein auch bei Eusebius genannter Ort (*Onomastikon* Nr. 900, vermutlich nur aus unserer Stelle), seit dem 4. Jh. n.Chr. auch wieder kontinuierlich besiedelt. Der Name entspricht סכר *S*ᵉ*chār*, mit bloßem *š*ᵉ*wā'* in der ersten Silbe, das griech. υ werden kann.[5] Dies ist nicht, wie Hieronymus vermutete, eine Nebenform zu שכם (*Š*ᵉ*chem*, Sichem), womit es nur den Mittelradikal gemeinsam hätte, sondern es handelt sich um einen Ort mit eigenem Namen (arab. 'Askar; Mischna, *M*ᵉ*nāchot* 10,2: *'Ēn Sochēr*). Er liegt etwa 3 km von Sichem entfernt in Sichtweite des Garizim, und damit des traditionellen Heiligtums der Samaritaner. Dieses war von dem Hasmonäerkönig Joḥanan Hyrkanos zwar zerstört worden; doch dürfte, wie meist, auch zu Jesu Zeit eine Ersatzstätte in Betrieb gewesen sein[6] zu den

---

[2] Joh. II: „(9b) Die Judäer haben nämlich mit den Samaritanern keinen Umgang.“ Diese Bemerkung für Unkundige ist noch nicht einmal in allen Handschriften enthalten.

[3] Oder (besser) nach der gut bezeugten Variante: „ICH“ (betont).

[4] Cuvillier, „La figure des disciples“ (mit Lit. zu Joh. 4 in 246 Anm. 8).

[5] Vgl. Siegert, *Septuaginta* 201 oben.

[6] Das Einschreiten des Pompejus 63 v.Chr. hatte den Samaritanern Selbstständigkeit gebracht gegenüber der ihnen feindlich gesonnenen Übermacht der Judäer. – Das alte Šomron (Samaria), seines Vorrangs verlustig gegangen, trug seit Herodes den Namen „Sebaste“.

nötigsten Opfern. Hengel, „Das Johannesevangelium" 297–308 teilt alles über diesen Ort archäologisch (seit 1973) und literarisch Bekannte zusammen, mit einer Landkarte (298).[7] Dort finden sich auch (306) die relevanten Informationen zur Religion der Samaritaner im 1. Jh. Für die Zeit vor 70 dürfte Sychar demnach das Zentrum der samaritanischen Besiedelung gewesen sein, was ihr in unserem Text die Bezeichnung „Stadt" einträgt – wenn auch ein Grieche von der Küste die Bezeichnung πόλις übertrieben gefunden haben mochte.[8] Die „Stadt Samariens" von Apg 8,5 dürfte dieselbe sein, und dort wie an unserer Stelle dürften sich erste Missionserfolge des Christentums in Samarien widerspiegeln (dazu unten § 35) – Erfolge, die sich aus der Paria-Situation gegenüber dem Judentum leicht erklären lassen; s. noch Mt 10,5b.
Die Details, die wir aus dem VNT erfahren, entsprechen durchaus der Zeit Jesu: Nördlich des Garizim, unweit Sichem und auch unweit Sychar, lag und liegt sowohl ein „Grab Josephs" als auch der „Brunnen Jakobs", just an der Kreuzung einer (für die Jerusalem-Pilger wichtigen) Nord-Süd- mit einer Ost-West-Verbindung. Die Symbolik der Orte ist also vorgegeben, auch die heilsgeschichtliche Perspektive, die sich mit diesen Namen verbindet. Ob nun der historische Jesus an den Samaritanern Interesse hatte oder nicht – eine Begegnung wie diese, sei sie zufällig oder auch unvermeidlich auf dem Weg nach Jerusalem, muss die Assoziationen geweckt haben, die wir hier verzeichnen.

> Auch dass Jesus in 8,48 selbst als Besessener und Samaritaner verdächtigt wird, spiegelt die Spannungen und Grenzziehungen wieder, über die der joh. Jesus sich natürlich weit erhebt.

Darüber hinaus ist auch hier nochmals (wie schon zu § 9) an die Elia-Geschichte 1Kön 17 zu erinnern, wo Elia, außerhalb des israelitischen Siedlungsgebiets unterwegs, eine Frau um Wasser bittet (17,10), sie dann auch reich zu belohnen weiß... Vgl. noch zu 4,18. Im Zuge des in der Einleitung, 3.2.2f Gesagten könnte diese Reise ursprünglich auch nach Norden gegangen sein, als Rückkehr von der Taufe (§ 8/9).

4,5 „nahe dem Gelände, das Jakob dem Joseph, seinem Sohn, gab": Das wäre also der Ort jener Vision Jakobs, auf die der joh. Entwurf in Joh 1,51 (§ 8) bereits Bezug nimmt. In der Hebräischen Bibel erfahren wir, die Stätte habe erst Luz geheißen und Jakob habe sie Beth-El genannt („Gotteshaus", Gen 28,22; vgl. Gen 50,24f). Vgl. noch Jos 24,32, Jakobs Beerdigung in Sichem. Der folgende Dialog hat dann eher Gen 29,1–14 zum Vorbild,[9] Jakobs Begegnung mit Rahel direkt nach der besagten Vision. Auf weitere Beziehungen sowie auf Literatur weist Maier, „Schriftrezeption" 61 hin.

4,6 „die Quelle Jakobs": Sie ist, wie auch der Ort Sychar selbst, der Hebräischen Bibel (noch) nicht bekannt. Die Bezeichnung als „Quelle" lässt an einen Tiefbrunnen denken, also einen Schacht, tiefer als eine Zisterne, mittels dessen man auf eine Wasser-

---

[7] Als Monographie vgl. Zangenberg, *Samarien*, hier bes. 96–106.

[8] Auch Josephus' *Vita* nennt in Galiläa zahlreiche „Städte" wie Gaba und Tarichaeae, die wir nur als Dörfer ansehen könnten. Übrigens hat eine Polis-Verfassung damals nicht einmal in Jerusalem gegolten; so gesehen, gab es in rein-jüdischen Siedlungsgebieten gar keine „Städte".

[9] E. Aitken: „At the well of living water: Jacob traditions in John 4", in: C. Evans (Hg.): *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity* (JSPs.S 33), 2000, 342–352 (bes. 348); Theobald, „Abraham" 163–172 (mit Unterscheidung einer „Grunderzählung" von der joh. Fassung).

ader stieß. „Quelle" ist zugleich ein apokalyptisches und mystisches Stichwort aufgrund von Ez 47,1–12, dort mit dem neuen Tempel verbunden. Vgl. Sach 14,8; ferner *1Hen.* 65,11f (zu Henoch): „Von dir soll ausgehen eine Quelle des Gerechten und Heiligen ohne Zahl für immer". Dies wäre jüdisch zu verstehen als eine Folge von Generationen, die Tora lernen. Deren belebende Wirkung auf Israel wird oft unter dem Bild des Wassers dargestellt (unten V. 10).

4,7 schlägt als Thema an: „geben". Vgl. zu V. 10. Ähnlich wird in 1,38 (§ 6) das Thema der „Suche" von Jesus angeschlagen, dort stellvertretend für die Suchenden selbst.

4,8, ein Erzählnachtrag, ist nach Wellhausens Auskunft (132) im Syro-Sinaiticus anders gestellt.

4,9 drückt das Befremden der Frau aus, überhaupt nur zu einer Gefälligkeit herangezogen zu werden. So pflegt das VNT eine gewisse Sympathie für die Zurückgesetzten des Heilsplans; vgl. Mk 7,25–30 parr. Ein Anknüpfungspunkt für Jesus ist das Unterlegenheitsbewusstsein der seit Jahrhunderten zurückgewiesenen, von Jerusalem ferngehaltenen Samaritaner.

4,10 Im Joh wird der Ausdruck „Gabe" (δωρεά) nur hier gebraucht (sonst paulinisch und lukanisch), ist hier aber von Kontext und Situation gefordert. – Die „Gabe" *par excellence* ist im Judentum die Tora. Hören wir dazu die einem berühmten jüdischen Mystiker zugeschriebene Äußerung, *M^echiltā'* Ex 20,23 (Odeberg 151):[10]

„Rabbi Šim'on ben Joḥai sagte: Drei gute Gaben wurden Israel gegeben, wonach die Völker der Welt gelüsten, und sie sind nur zusammen mit Bedrängnissen gegeben. Diese sind es: die Tora, das Land Israel und die zukünftige Welt."

Die Wassersymbolik

Johannes bringt zu den genannten Hesekiel- und Sacharja-Stellen den Tora-Beleg hinzu: „lebendes (d.h. fließendes) Wasser", in Anspielung an Gen 21,19 φρέαρ ὕδατος ζῶντος.[11] Auch Jer 2,13 werden wir noch zitieren, ein Gerichtswort (s.u. zu 4,14). Wie viele positive Assoziationen die Vorstellung klaren, fließenden Wassers bei antiken Menschen auslösen können, ist bei Artemidor, *Onirocritica* 2, 27 nachzulesen. Ein weiterer, sehr positiver Bezug, den aber nur Kenner der Hebräischen Bibel merken werden, ist Hhld 4,15; hierzu s.u. zu 12,3 (§ 58), wo gleichfalls eine Frau das Begehren nach Ergänzung und Erfüllung ausdrückt.

Die engste dt-joh. Parallele, 7,37–39 (bei § 27), hatte gleichfalls eine Verankerung in der Tora: Ex 17,6. Und zu 7,38 („Quelle lebendigen Was-

---

[10] Als Anfang einer Fülle von Zitaten (151–161; danach Diskussion).

[11] Im Hebräischen nur: „Wasserbrunnen". Dort rettet er Hagar und Ismael. – Als Übersicht über das rabbinische Vergleichsmaterial, kürzer als Odeberg, sei genannt P. Grelot: „Jean VII, 38: Eau du rocher ou Source du Temple?", *RB* 70, 1963, 43–51.

sers") findet sich in der Aland-Ausgabe unsere Hhld-Stelle angemerkt; ihren joh. Sitz hat sie aber schon hier, in 4,10.[12]

Die Bitte um Trinkwasser gibt nun das Thema an zu einem weiteren Dialog Jesu mit der Frau. Dies ist eines der joh. Lieblingsthemen, wie zu 3,5 (§ 15) mit zahlreichen biblischen und jüdischen Verweisen schon angemerkt. Von den Belegen für ὕδωρ im Neuen Testament enthält allein Joh ein Viertel, die Apk ein weiteres Viertel. Man kann das ganze Joh aufreihen an den diversen Erwähnungen des Wassers. Jede außer der ersten ist gegenüber den Synoptikern joh. Sondergut (VNT eingeschlossen), und auch diese erste Stelle weist Veränderungen von seiner Hand auf.[13]

§ 3 f VNT [Taufe] Jesu;
§ 9 VNT Kana,
    dt-joh. verstärkt durch Rückverweis in 4,46 (bei § 35);
§ 15 Nikodemus (s.d. zu 3,5);
    dt-joh., am Laubhüttenfest aufgehängt, 7,37–39 (bei § 27; s.d.);
§ 32 VNT (hier) die Samaritanerin;
§ 46 VNT Bethzatha;
§ 63 die Fußwaschung;
§ 93 Blut und Wasser aus der Seite Jesu.

Die Aussagen all dieser Perikopen sind von der nachmaligen christlichen Sakramentenlehre völlig unabhängig; sie gehen vielmehr auf jüdische Tora-Symbolik zurück. Höchstens bietet die Fußwaschung (§ 63), an auffälliger Stelle platziert, des Johannes allgemeine Sakramentenlehre, wenn man denn so will (s.d.). In all den jetzt zu vergleichenden Perikopen aber geht es um die Person Jesu, wobei die erste und die letzte in der Weise einer *inclusio* seine Leiblichkeit betonen.
Der Ausdruck „lebendes Wasser" ist zunächst an all den Bibelstellen, die wir zitiert haben, ein Semitismus für „fließendes Wasser". Übertragen auf die Tora bzw. Lehre (s.o. § 15), bedeutet dies deren Fähigkeit, Gemüter aufzufrischen, und es bedeutet Unerschöpflichkeit. Mit ihr verwandt ist die Unergründlichkeit. Nicht nur von göttlichen Entscheidungen, sie seien unergründlich wie Wasser, sondern sogar von menschlichen. Spr 20,5: „Tiefes Wasser ist der Ratschluss im Herzen eines Mannes; ein kluger Mann jedoch wird ihn ausschöpfen." Sodann ist in „lebendes Wasser" natürlich der joh. Begriff „Leben" enthalten (s. zu 3,15 § 15). Jesu Aktivität ist eine Quelle, die „fließt ins ewige Leben" (V. 14). Solches illustrieren die „Zeichen" Jesu bis hin zur Auferweckung des Lazarus.
Mit dem „Wasser" der Tora bzw. jetzt mit dem „lebenden Wasser" Jesu verbunden, ja eigentlich gemeint ist die Gabe der Gotteserkenntnis. Nach Jes 11,9 soll sie einstens fließen wie Wasser. Hier im Kontext ist es die Erkenntnis, *wer* in Jesus gekommen ist (V. 26.34).[14]

---

[12] Zur besonderen Bedeutung dieses in NT sonst übersehenen Textes für das Joh I s. Rückblick, Thema 1.2.4.

[13] Wenn es denn Johannes war, der dafür gesorgt hat, dass in der jetzigen Fassung Jesus mit dem Wasser der Johannestaufe nicht in Berührung kommt. Doch wie immer, Wasser ist im Spiel.

[14] Berger und Colpe (*Textbuch* 157 Nr. 268) werten es als „Analogiebildung unter ähnlichen Vor-

Qualitäten der Tora gehen also auch auf ihre Vermittler über. Doch ist Jesus hier kein neuer Mose (so ist 1,17 § 2 nicht gemeint) und gleicht schon gar nicht jenen Engeln, die nach gewisser Anschauung die Tora gebracht haben sollen (vgl. Gal 3,19; Apg 7,53), sondern er ist das Gotteswort selbst. Dies ist die joh. Theologie des Ersatzes der Tora, die kein Ersatz Israels ist. Positiv ist sie vielmehr der Reflex tatsächlicher Praxis einer Kirche aus Juden *und* Heiden, der auch Johannes sich zuzählt. In dieser Hinsicht ist gar kein Unterschied zwischen johanneischem Christentum und Frühkatholizismus, eher einer zwischen allen beiden und mittelalterlicher bis neuzeitlicher Judäophobie.
In Leuten wie Justin hat diese Einladung Zuspruch auch aus Samarien (im Sinne der geographischen Region) gefunden, nur dass dieser schon weit weniger Verständnis für das Judentum aufweist als seine biblischen Vorgänger.

4,11 bietet wieder das Missverständnismotiv. Im Folgenden und v.a. in V. 15 bringt Jesus in einer geradezu sokratischen Gesprächstechnik und „Mäeutik" die Frau dazu, nach jener „Gabe" zu fragen, die sie (über die „Väter") zwar schon zu haben meint, an deren Aneignung ihr aber noch viel fehlt.

4,12 „unser Vater Jakob": Für die Samaritanerin ist Jakob (in V. 5 VNT bereits erwähnt) der entscheidende Vorfahr. Hierin liegt für Johannes Ironie. Ihre rhetorische Frage in unserem Vers findet nämlich durchaus eine Antwort, in überbietendem Sinne. Aber nur allmählich, mäeutisch. Der joh. Jesus vermeidet die Konfrontation.
Anders dann Joh 8,53 (§ 44) gegenüber den Judäern. Die fragen: „Bist du etwa größer als unser Vater Abraham?" und müssen sich eben dies von Jesus sagen lassen (auch wieder in Antwort auf eine rhetorische Frage). Doch geschieht dies im Joh I immer noch freundlich: 8,56 (§ 44).

> Schroff ablehnend ist hingegen 8,54b–55. Dass das nachmalige 8.Kapitel in der Endredaktion immer noch als Gegenstück zu Kap. 4 gedacht ist, bestätigt 8,48: „dass du ein Samaritaner bist und einen Dämon hast." Es gab ein massives jüdisches Vorurteil gegen die Samaritaner als „das törichte Volk, das in Sichem wohnt" (Sir 50,26).

Woran hingegen Jesus anknüpft, ist die verhältnismäßig abstrakte Art der Samaritaner, Gott zu verehren. Woran es auch immer gelegen haben mag – ein „Haus" für Gott haben sie nie gehabt, wie die judäischen Könige eines zu unterhalten pflegten. Ihr „Heiligtum" (ἱερόν bei Josephus) ist archäologisch nur als Bezirk fassbar, als Umfriedung und nicht als überdachtes Gebäude, und ihr Gottesdienst hat zu allen Zeiten unter freiem Himmel stattgefunden.
Odeberg 169 bemerkt die Antithese zwischen „Brunnen" (der immerhin gegraben werden musste) und „lebendiger" Quelle (die von sich aus fließt). Dieser Antithese entspricht die andere zwischen äußerem Ort der Verehrung und innerem Gottesdienst „im Geist und in Wahrheit" (V. 24), also ohne bestimmten Ort (außer dass der Geist in gewissem Sinne einer wäre).

---

aussetzungen", wenn beim samaritanischen *Mēmar marqā*, einer schwer datierbaren Sammelschrift, Mose als „Gesandter" (שליח) geradezu „strömt" von „lebendigen Wassern".

4,14f „eine Quelle": Das Wort von 4,4 wird hier aufgegriffen, aber hinzugefügt, dass es sich um „lebendes (fließendes) Wasser" handle, im Gegensatz zu dem von V. 4, das geschöpft werden musste. Hier „sprudelt" es von selbst. Eine „Quelle lebenden Wassers" finden wir in Jer 2,13, dort als etwas von Israel Vernachlässigtes.[15] Positiv aber begegnet eine „Quelle des Gartens und Brunnen lebenden Wassers" in Hhld 4,15. Andere vergleichbare Stellen sind gesammelt bei Schlatter 200: Jes 55,1 (auch 44,3); Ez 47,1, Sach 14,8f. Dies sind nun ihrerseits Rückgriffe auf Wassergaben während des Exodus, also Ex 17,6[16] (und darauf bezüglich Ps 78,16.20; Ps 105,41; Jes 48,21).[17]

Die Verheißung des „nicht-mehr-Dürstens", von der Frau zunächst missverstanden (V. 15), weist auf etwas Ewiges hin. Das wird sie erst in V. 25 verstehen.

> Es findet dt-joh. Verwendung in 6,35b (bei § 23) sowie in 7,37 (bei § 27), dort als Thema des bis V. 39 reichenden Einschubs.

Eine gewisse Parallelität, was z. B. räumliche Festlegung des Kultes betrifft, besteht zwischen Samaritanismus und Judentum, letzteres personalisiert in Nikodemus (§ 15) und in Erinnerung gerufen anhand seines damaligen Hauptfestes, des Laubhüttenfestes (7,2 § 18). Ganz johanneisch wird nun diese Parallelität durch einen Standpunkt jenseits der Unterschiede überboten und damit aufgehoben. Die samaritanische Frau kommt lt. Odeberg a. a. O. sogar besser zu stehen als der Pharisäer Nikodemus – um die Parallelität zwischen Joh 3 (hier also: § 15) und Joh 4 (hier: § 32f) auszuwerten, die eine Steigerung ist. Folgende Details bringen das näher zum Ausdruck:

- 3,2 || 4,19 Anerkennung Jesu als Lehrer;
- ebd, οἴδαμεν „wir wissen" (ein Anknüpfen nicht ohne Dialektik);
- Wiederholung des jeweiligen Kernsatzes: 3,5.6.8 || 4,23.24; „aus Wasser und Pneuma" geht über in „Pneuma und Wahrheit": Hierin liegt eine Überbietung, mit *Pneuma* als Mittelglied des Vergleichs.

Innertextlich ist nun die Frage, wann die Frau, die uns als ein alltagsverhaftetes und schlichtes Gemüt vorgestellt wird, auf derlei Erkenntnisse kommt. Eine Rückkehr zur VNT-Vorgabe und einer darin enthaltenen konfrontativen Frage Jesu bewirkt dies nun in einer Art Schocktherapie:

4,16 Dieser Vers setzt eine intuitive, sehr genaue Menschenkenntnis auf Seiten Jesu voraus, wie sie auch von den Synoptikern berichtet wird; s. 1,47–50 (§ 7) sowie 2,25 (bei § 12).

So nah, wie dieser Vers ursprünglich an V. 9 stand, mag er ein unterhaltsames Gedankenspiel des VNT gewesen sein, eines der auch dort begegnenden, harmloseren Missverständnisse. V. 9 hatte geendet: „ … die ich eine samaritanische Frau bin". Jesu Re-

---

[15] „Mich haben sie verlassen, die Quelle lebenden Wassers, und sie haben sich Zisternen gehauen, die rissig sind und kein Wasser werden halten können" (so LXX). Das Gebetbuch 4Q 504 Frg. 1–2 Kol. v 2 zitiert diese Stelle im Zusammenhang einer bußfertigen Besinnung auf den Bund.

[16] Hierzu nun wieder Reim, „Targum" 10 mit Hinweis auf Targum Neofiti z. St., wo Gottes *mēmrāʾ* sich auf dem Felsen befindet.

[17] Weitere Hinweise und Lit. bei C. Claußen in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 206 Anm. 6.

aktion im V. 16, der ursprünglich unmittelbar darauf folgte, scheint, leicht ironisch, zu besagen: Dann ist wohl ein samaritanischer Mann richtiger am Platze? Dabei ist das Problem nicht: Frau oder Mann, sondern: Samaritaner oder Jude! Just dieser Unterschied aber wird mit nach einem nur spielerischen Ausprobieren dieses Missverständnisses überwunden – und damit ein Missverständnis viel größeren Ausmaßes, das zwei mosaische Religionsgemeinschaften geteilt hatte.

Die Erwartung des תהב (gespr. Ta'eb), des „Wiederherstellers", war gerade in Samarien sehr lebendig. Odeberg 180–187 gibt Details über ihre Art von Torafrömmigkeit und Messiaserwartung, ebenso Merx 83f. Die Wiederherstellung des Kultes ist vordringlich; man teilt aber auch die eschatologischen Erwartungen Israels in all ihrer Fülle, gründet sie freilich ganz auf die Tora. Ja, Dtn 18,15.18 wird bei den Samaritanern am Ende des Dekalogs, nämlich nach Ex 20,17, nachgetragen, als zehnter der (auch bei den Masoreten hier nur neun) Abschnitte.[18] – Rabbinische Belege einer Mose-Messias-Typologie sind vielleicht nicht zahlreich, aber doch vorhanden: J. Jeremias in *ThWNT* 4, 865, mit einem Wort R. Akibas beginnend. *Qohelet Rabbā'* zu Pred 1,9 (Ende)[19] bietet in diesem Zusammenhang auch das Reiten auf einem Esel auf, nach Sach 9,9. Beide Messiasse lassen Manna fallen (hier frei nach Ps 72,16), und beide Messiasse bringen Israel Wasser (nach Jo 4,18).

Hieronymus (*Ep.* 108, 13) weiß zu berichten, ein Samaritaner Dositheos, Jünger Johannes des Täufers, sei ein Verführer gewesen mit dem Anspruch, der neue Mose nach Gen 18 zu sein. Über Simon Magus, auch einen Samaritaner, s. Apg 8,9ff. Justin, ein bei Neapolis geborener Heide, späterer Christ, berichtet von dem großen Publikumserfolg Simons ebendort. Die Samaritaner galten als leicht verführbar. Das mochte umso besser sein für die christliche Mission, wenn auch keine Verheißung der Nachhaltigkeit.

Dazu noch ein Gedankenspiel. So wie der Text im Joh aufgebaut ist, hätte hier gut ein Ich-bin-Wort kommen können, das das Stichwort „Wasser" zum Inhalt hat, analog zu jenem über das „Brot" in § 23. Wenn Johannes es nicht bildet, dann mag es daran liegen, dass die Samaritaner ihm doch kein solcher Auszeichnung würdiges Auditorium sind.

4,18 „Fünf Männer": In 1Kön 17,18 ist es gleichfalls der Prophet, der einer alleinstehenden Frau Flecken ihres Vorlebens in Erinnerung ruft. – In diesem Vers kann man eine Anspielung an den angeblichen Polytheismus der Samaritaner erblicken; Josephus, *Ant.* 9, 288 berichtet nämlich, sie hätten fünf Götter gehabt.[20] Die geographische Perspektive des VNT, die hier übernommen wird, misst Samarien den Rang einer religiöskulturellen Drehscheibe zu. Die Kreuzung der Landstraßen mag das zusätzlich verdeutlichen.

---

[18] Martyn, *History* 106 (Lit.). Text (mit falscher Platzierung) dt. bei Berger/Colpe, *Textbuch* 157 S. 269.

[19] Engl. Übersetzung: H. Freedman (Hg.): *Midrash Rabbah*, Bd. 8, *Ecclesiastes*, übers. A. Cohen, 1939 (1983), S. 33.

[20] Das mag eine alte Kulttradition sein, denn auch der jüdische Tempel von Elephantine hatte fünf Tore, und es sind Namen von Gottheiten bekannt, die neben JHWH dort verehrt wurden: *Ešem-Bētel* und *'Anat-Bētēl*.

4,19–26 (dito) Der wahre Gottesdienst <§ 33>

(4,19) Spricht zu ihm die Frau: Herr, ich sehe, dass du ein Prophet bist. (20) Unsere Väter haben auf diesem Berg Anbetung gehalten; ihr *aber* sagt, in Jerusalem sei der Ort, wo man Anbetung halten muss. (21) Spricht zu ihr Jesus: Glaub mir, Frau, es kommt die Stunde, wo ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem dem Vater Anbetung halten werdet. (22) Ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir beten an, was wir kennen; denn das Heil kommt von den Juden. (23) Doch kommt die Stunde und ist jetzt, wo die wahren Anbeter den Vater anbeten werden in Geist und Wahrheit; denn auch der Vater sucht solche, die ihn (so) anbeten. (24) Geist ist Gott, und die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten. (25) Spricht zu ihm die Frau: Ich weiß, dass *der* Messias kommt, der sogenannte Gesalbte: Wenn jener kommt, wird er uns über alles Bescheid geben. (26) Spricht zu ihr Jesus: ICH BIN (es), der mit dir redet.

4,19 „Herr, ich sehe, dass du ein Prophet bist": Um nicht zu sagen: *der* Prophet! Die samaritanische Heilserwartung richtete sich weniger auf einen gesalbten König (wovon ja im Pentateuch auch kaum die Rede ist), sondern auf einen gesalbten Propheten i.S.v. Dtn 18,18ff, wohingegen „Gesalbte" ja entweder Priester sind oder Könige. Freilich kennt die Samaritanerin auch die jüdische Messiaserwartung, benennt sie auch (als einzige im NT) mit dem aramäischen Wort Μεσσίας (משיחא) in V. 25. In V. 42 sagen dann die Samaritaner in gut griechischen Ausdrücken: „... dass dieser wahrhaft der Heiland der Welt ist."

4,20 „auf diesem Berg": In Sichtweite liegt der Berg Garizim. Die Samaritanerin kommt nun direkt und ohne Umschweife auf den Hauptunterschied zwischen ihrer und der jüdischen Religionsgemeinschaft zu sprechen. Seit die Bevölkerung Samariens vom Jerusalemer Gottesdienst ausgeschlossen wurde (2Kön 17,24–41; Esr 4,1–5; Jos., *Ant.* 11:304f; 313–325; 340–345), hat sie von dem davidischen und salomonischen Heiligtum auf ein mosaisches zurückgegriffen, den Berg Garizim (Dtn 11,29; 27,12 usw.). Darin liegt nicht nur die Konkurrenz zweier monotheistischer, bildloser Heiligtümer, sondern auch diejenige um eine auf Jesus anwendbare Typologie. Zu denken ist an die Darbringung Isaaks (Gen 22). Seit das „Land Moria" von Gen 22,2 als der Tempelberg gilt (2Chr 3,1; Josephus, *Ant.* 1, 224–226), ist die Darbringung bzw. die Todesgefahr dieses Unbewaffneten und „einzigen Sohnes" ein potentieller Typos für das, was mit Jesus geschah. Für die Samariter war der Ort des Geschehens natürlich der Garizim: „Man sagt, dass Abraham auf jenem Berg den Isaak darbrachte, den die Samariterin dem Herrn zeigte. Als Propheten fragt sie ihn, wo man anbeten müsse." So Ammonios v. Alexandrien (Reuß, *Johanneskommentare* 228 Nr. 125). – Vgl. zu 8,46 (§ 45) und 18,28 (§ 82).

„Gottesdienst halten": Das Thema „Anbetung" (griechisch nur verbal: προσκυνεῖν, von der Geste des Niederfallens),[21] hier zunächst unerwartet, begegnet im

---

[21] Siegert, *Septuaginta* 221. Im Jerusalemer Tempel fiel man bei der Anbetung nieder, auf dem Garizim – nach Auskunft der Frau – auch. Dort war jeweils Platz. Die Synagogenliturgie ist naturgemäß anders, und im Christentum, zumal im Protestantismus, hat man sich ganz an ein Beten „im Geist"

Joh dreimal: hier (bis V. 24), in der Geste des geheilten Blinden (9,38 § 40) und in dem Wunsch der griechischen Pilger (12,20 § 60); es handelt sich auf jeden Fall um joh. Sprache. Dass der Evangelist das Thema hier anschlägt, zielt bereits auf den Folgedialog, der die Frage der Ortswahl für irrelevant erklärt – solange Jesus, der Logos, „da" ist.

4,22: „Ihr – wir": Über das Verbum „anbeten" wird, so sahen wir, die Ortsfrage umgewandelt in eine Frage des Wissens oder Kennens (εἰδέναι, οἶδα): Auf dieser Ebene werden nun Judäer („wir", Jesus in diesem Fall zugehörig) und Samaritaner („ihr") einander entgegengesetzt.

„Das Heil kommt von den Juden"

Dass wir hier „Juden" sagen müssen, ist schon aus V. 9 klar: Galiläer und Judäer gemeinsam bilden hier den Gegensatz zu den Samaritanern.

> Jedenfalls sind die *Ioudaioi* gerade hier nicht, wie man unter dem Eindruck des Joh II geglaubt hat, die ungläubige, von Gott abgewandte Welt.[22]

Von Samaria aus ist der Gegensatz zwischen Judäa im Süden und anderen von Judäern bewohnten Gebieten einschließlich Jesu im Norden gelegener Heimat irrelevant. Da die Sprache des Johannes hier nicht so differenzierungsfähig ist wie moderne Sprachen, liegt in der griechischen Formulierung ein noch stärkeres Paradox als in unserer deutschen.
Dieser Satz, den Jesus der samaritanischen Frau entgegenhält, musste Verwunderung auslösen, solange das Joh schlichtweg als antijüdischer Traktat galt.[23] Namhafte Exegeten des 20.Jh., darunter Bultmann, hielten den Satz aufgrund seiner sprachlichen und inhaltlichen Besonderheiten (σωτηρία im Joh nur hier) für eine Glosse – unnötigerweise, denn manche Vokabel, darunter auch manche wichtige, begegnet im Joh nur einmal, zumal wenn der Satz zitatartig ist und nicht in der Sprache des joh. Jesus gehalten. Die Wortstatistik kann hier nur Fragen aufgeben, nicht entscheiden. So begegnet auch der Titel σωτὴρ τοῦ κόσμου für Jesus nur einmal (4,42), ohne dass Bultmann ihn für eine Glosse hielte. Das Schlusswort der zweiten Abschiedsrede, 16,33 („ich habe die Welt besiegt"; § 73) wird trotz der Singularität von νικᾶν von Bultmann im Text belassen. Es gibt noch viele joh. *hapax legomena*, also nur einmal gebrauchte Ausdrücke, die wir nicht aus ihrer jeweiligen Schicht entfernen, z.B. ἐκλεκτός in 1,34 (VNT), δωρεά in 4,10 (§ 32) oder ἀναμάρτητος in 8,11 (§ 14). Das Wort χάρις bleibt auf 1,14–17 beschränkt, ohne dass es darum jemand streichen wollte; σουδάριον, nur einmal im erhaltenen VNT, wird einmal im Joh I aufgegriffen, u.z. betont (20,7 § 96). Das Adverb χωρίς findet sich nur an dieser letzteren Stelle, und doch

---

gewöhnt (unten V. 24). Im Islam aber ist heute noch – oder erst recht wieder – Beten ein Niederfallen, eine ebenso körperliche wie geistige Handlung.

[22] Die Massivität des einstigen Vorurteils, das aber durchaus „schriftgemäß" war (im Sinne des Joh II), lässt sich ermessen an Äußerungen wie den von Odeberg 171 in der Fußnote mitgeteilten.

[23] Unter dem Druck dieser Verfälschung stellt sich sogar Odeberg a.a.O. die Frage, ob Joh 4,22 vielleicht Ironie sein soll. Bultmann behalf sich mit der damals verbreiteten Annahme einer „Glosse".

ist sie eine Schlüsselaussage im Joh I. Manchmal dient auch das Seltene, nicht Wiederholte als Signal zur Aufmerksamkeit, das freilich erst bei wiederholtem Hören oder Lesen.

Inhaltlich gesehen, steckt ein gewisses Wagnis in der so verteidigten These, allein schon wenn man sie zeitgenössisch zu Johannes liest, in der Situation des frühen 2. Jh. Schließlich hatten die Judäer in ihrem Aufstand gegen Rom 66–70(74) n.Chr. just das in Frage gestellt, was man offiziell σωτηρία nannte: den Bestand des römischen Reiches, unangefochten und in Prosperität. Auf Antiochien (Syrien) und vollends auf Kleinasien haben diese Ereignisse nicht durchgeschlagen, und außer dem Mittragenmüssen (wie wir annehmen müssen) des *fiscus Judaicus* haben die dortigen Judäer, soweit wir wissen, keine Zurücksetzungen erlebt.[24] Der Satz Joh 4,22 ist dann, einmal ediert, auch keiner kirchlichen Zensur mehr ausgesetzt gewesen.

Die Rezeptions- und Forschungsgeschichte dieses halben Verses ist von Rudolf Kutschera[25] unlängst wieder aufgearbeitet worden; seiner Analyse können wir hier weitgehend folgen. Wir nehmen den V. 22, wie wir ihn vorfinden, eingebettet in einen verdachtsfrei stimmigen Dialog, der seinerseits eingebettet ist in eine Begegnungsgeschichte des Joh I, vergleichbar § 6f. Auch hier steht am Ende eine Art von Jüngerschaft – der Frau sowohl wie ihrer samaritanischen Mitbürger.

Welche Verständnishilfen gibt der Kontext? – Die Wir-ihr-Gegenüberstellung von V. 22a ist aus jüdischer – ja man kann wohl wieder sagen: judäischer – Perspektive gehalten; denn die *Ioudaioi*, mit denen Jesus sich hier solidarisiert, beschränken jede über das Gebet hinausgehende Kulthandlung auf Jerusalem, den Ort, zu dem Jesus eben deswegen unterwegs ist (so im Joh I). Das Thema des Kultes ist mit dem Verbum προσκυνεῖν ab V. 20 deutlich von der Samaritanerin selbst vorgegeben, die es mit Jesu Reiseziel assoziiert. Anschließend (V. 25) wird sie, als das Gespräch vom Alltäglichen deutlich genug ablenkt, den Titel *Messias* einwerfen, der nur hier und in der Jüngerbegegnung 1,41 (§ 6) vorkommt; sie wird damit ein personbezogenes Verständnis dieses Rätseldialogs nahelegen. Die samaritanische Erwartung eines messianischen Propheten wird zunächst umgelenkt nach Jerusalem, von dort aber (ἀλλά, V. 23) auf die „Stunde" der Präsenz Jesu bezogen. Schon dass der Kult nur über ein Verbum der Anbetung bezeichnet wird und nicht über einen Terminus des Opferkults, muss an die Perikope von der Vertreibung der Händler denken lassen (§ 11f), wo das Gebet gegen die Opfer sogar kontrastiert wird.

Was heißt nun „von den Juden?" – Um sich selber als Bringer des „Heils" zu präsentieren, muss Jesus eine Identifizierung mit den *Ioudaioi* akzeptieren. Sie ist, rein sprachlich gesehen, im Joh nicht ohne Parallele: Immerhin können in 6,41 (§ 24; dazu 6,52 Joh II) einige – Jesus allerdings feindlich gesonnene – Galiläer auch einmal *Ioudaioi* heißen. Es gibt jedoch schon auf VNT-Ebene einen besonderen Grund für das Vorkommen von *Ioudaioi* (und nicht: „Israel") an unserer Stelle: Der Eh-

---

[24] Die zweite Revolte unter Hadrian, also der Bar-Kochba-Krieg 133–135 n.Chr., dürfte abermals die Sympathie für die überall im römischen Reich lebenden Judäer belastet haben; doch liegt er nach der Zeit des Johannes, ja auch nach der Fixierung des Joh II.

[25] R. Kutschera, *Das Heil kommt von den Juden* (ÖBS 25), 2003. Dort S. 86f der Hinweis auf einen in Joh 4,22 beanspruchten jüdischen Wissensvorsprung: Der kommt aus der Akzeptierung der Schriftpropheten.

renname „Israel" für die Nachkommen Jakobs (1,49 § 7 VNT; vgl. 1,31 § 4; 3,10 § 15) könnte und müsste ja wohl auch die Samaritaner einschließen. Doch lebt die Gesprächsszene gerade von dem – wohl als recht menschlich, jedenfalls nicht als gottgewollt aufgefassten – Gegensatz der Samaritaner zu dem, was für sie nur „Judäer" sein konnten, ob im Süden oder im Norden. Die Sprachregelungen waren rigide: Man vgl. „König Israels" (Joh 1,49 § 7 VNT, in einem internen Gespräch) mit „König der Judäer" in der Passionsgeschichte (vom VNT vorgegeben). In einer politischen Szenerie konnte nicht „Israel" gesagt werden.[26] Ähnlich hier, wo das Gespräch zunächst vom Trennenden ausgeht.

So ist nun Jesus also „Jude" in jedem Gebrauch des Wortes, das aber in einer Perikope, die darauf zielt, die Besonderheit Israels zu entgrenzen (Moloney, „Israel" 360f).

Statt also, wie auch schon versucht worden ist, das „von den Juden" verallgemeinernd-räumlich aufzufassen, auf das Jerusalemer Kultgeschehen bezogen und als ob gemeint wäre „aus Judäa", nehmen wir diesen Satz ganz wörtlich und beziehen ihn auf Jesus, den *filius Judaeorum*, wie selbst die *Glosa Psalmorum* bei all ihrem Antijudaismus ihn noch nennt (zu Ps 29[28],6). Das mag nun Sympathie auslösen oder nicht, mag problematisch sein oder nicht; einmal mehr ist Israel hier, wenn auch umständehalber unter der bescheidenen Benennung „Juden", Gottes auserwähltes Volk.

Diejenigen liturgischen Glaubensbekenntnisse, die von der Schöpfung aus direkt in den Neuen Bund springen, sind also unvollständig – gerade dass das Nicaenische Bekenntnis an ein Sprechen Gottes „durch die Propheten" erinnert. Sonst aber überspringen die Bekenntnisse fast alles Historische, um auf metaphysische Fragestellungen zu antworten. Ja selbst Lehre und Wirken Jesu werden übergangen. Hier aber kann man geltend machen: Maria, ein hebräischer Name, ersetzt die Taten Jesu, und Pontius Pilatus, ein römischer, verankert sein Leiden, Ort und Zeit, in der Weltgeschichte.

Ja es gibt noch einen symbolischen Gewinn aus der Verwendung von *Ioudaios* anstelle von *Israēl:* Jesus wird implizit auch der Erfüller der Juda-Verheißung Gen 49,10. So wie jener Judas, der aber nur „der Sohn des Mannes auch Kariot" (13,26 § 64 VNT) ist, das Jesus missverstehende Judentum vertritt, vertritt Jesus selbst das seiner heilsgeschichtlichen Bestimmung dienende Judentum. – Mehr s. zu § 64.

4,23 „in Geist und Wahrheit": Vgl. Ps 145(144),18: „… die ihn in Wahrheit anrufen". Dodd, *The Bible and the Greeks* 74f bemerkt hieran die Nuance, dass, was im Hebräischen noch die Loyalität zur Tora meinte, hier im Griechischen eher an einen „wirklichen", „eigentlichen" Gottesdienst denken lässt. In der Tat, Gebote wie das der Kultzentralisation werden hier belanglos. Der Streit um Zion oder Garizim verliert seinen Gegenstand, wo es keinen erwählten Ort (Dtn 12) mehr gibt, keinen, der erwählter wäre als andere.

Der größere Rahmen dieses Gesprächs ist die antike Diskussion über Sinn und Unsinn der Opfer,[27] wie sie uns zeitgenössisch zu Jesus durch Apollonios v. Tya-

---

[26] Damals jedenfalls nicht. Denn erst seit dem Zionismus heißt der geplante und schließlich verwirklichte Staat selbst „Israel".

[27] Siegert, „Der antike Synagogengottesdienst" 338–340.

na bezeugt wird. Das einzige echte Fragment aus dem Περὶ θυσιῶν dieses weitgereisten Mannes, erhalten in Eusebius, *Praep.* 4, 13 (aus Porphyrios),[28] betont, dass der Eine Gott, der von allen Göttern verschieden ist, durch keinerlei Opfer, ob blutig oder nicht, geehrt werden kann; er ehrt sich vielmehr selbst durch „das Bessere, das Wort" (τῷ κρείττονι λόγῳ), einem, der nicht erst durch jemandes Mund geht; νοῦς δέ ἐστιν οὗτος, ὀργάνῳ μὴ χρώμενος – „er ist vielmehr Intellekt und bedient sich keines Werkzeuges". Dieses Fragment ist leider zu kurz, als dass man die Logos-Lehre des Apollonios genauer erkennen könnte; doch liefert es uns eine aufschlussreiche Variante zu dem, was hier über Gott als Pneuma gesagt wird. Heißt es hier, in biblischer (und nachmals auch trinitarischer) Sprache *pneuma*, so bevorzugten die Philosophien der Kaiserzeit *nous*.[29] Als Echo dieser Formulierung im Heidentum kann weiterhin gelten *Asclepius* 25,[30] wo die hermetische Frömmigkeit als *religio mentis* empfohlen wird.

Was Opfer betrifft, jene damals vieldiskutierte Frage, so gilt also: Das Opfer schlechthin, u.z. im Sinne eines Gemeinschaftsopfers (das Passa ist ein Gemeinschaftsopfer), wird Jesus selber sein. Auch das ist Joh 1,29.36 („Lamm Gottes", § 4, § 6) schon angekündigt. Die These, wonach Heil aus Opfern erwächst (manche hießen traditionell sogar „Heil"),[31] wird hier also abgelöst; die Gottesgemeinschaft hat kein materielles, ja nicht einmal mehr ein zeremonielles Medium. So sagt es ja dann der V. 24; es ist ein „geistiger" Gottesdienst, dessen „Wahrheit" mit den ἀλήθεια genannten Orakeln des (früheren) Jerusalemer Kultes[32] vollends nichts mehr zu tun hat. Wenn es Antijudaismus ist, diesen Kult für vergangen zu erklären, dann ist das Vierte Evangelium antijüdisch, und zwar just in der Begründung der judenfreundlichen These von 4,22.

Will man aber positiv bestimmen, woran der Geist sich erkennen lässt oder worin er sich betätigt, so ist ein Detail in V. 21 aussagekräftig: Jesus lädt ein, „dem Vater" Anbetung zu halten. Das kann nur, wer dieses intime Gottesverhältnis hat, das im ganzen Neuen Testament nicht aus den vorausgesetzten Traditionen, sondern nur aus dem Verhalten Jesu ablesbar ist. Dies ist – in johanneisch-nichtimperativischer Art – die Einladung, „Vater unser" zu beten. Darin erfahren die Beter jene Anwesenheit Gottes, die *pneuma* „Geist" heißt. Lexikalisch wie sachlich unterscheidet sich dieser Begriff von νοῦς, vom „Verstand" oder „Bewusstsein", „mit" oder „in" welchem sich auch beten lässt (1Kor 14,14–19).

---

[28] Deutsch, außer in den Eusebius-Ausgaben, auch bei E. NORDEN, *Agnostos Theos*, 1913, 39f. Dieses Fragment ist der krönende – und fast allein lesenswerte – Abschluss der Sammlung von Tresp, *Kultschriftsteller* 213f. Der Rest des dort Mitgeteilten ist extrem mager, gerade dass man die nötigste Terminologie erfährt, aber selten etwas wie eine Begründung oder Sinngebung. Entweder war die antike Diskussion über religiöse Bräuche nicht intensiver, oder die christlichen Abschreiber wollten mehr davon nicht aufbewahren.

[29] Erst im deutschen Idealismus sind diese beiden Begriffe zusammengefallen. Luther übersetzte νοῦς noch mit „Sinn".

[30] *Corpus Hermeticum*, ed. Nock/Festugière, Bd. 2, hier S. 329. Dieser auch unter den Werken des Apulejus überlieferte, aus dem Griechischen übersetzte Traktat ist in koptischer Bearbeitung als Nag-Hammadi-Traktat VI *8* bekannt. Die entsprechende Stelle (72,36f), die uns den griech. Ausdruck (es dürfte νοῦς gewesen sein) hätte liefern können, lautet freilich anders. – Die Ankündigung eines „neuen Gesetzes" ebd. hat nichts mit Joh 13,34 zu tun; eher geht es bereits um die anti-pagane Religionsgesetzgebung christlicher Kaiser.

[31] Vgl. Siegert, *Septuaginta* 229 zu den *šᵉlāmim*.

[32] Über diese Bezeichnung der *urim* ebd. 217.233. Sie findet sich in Ex 28,26(30) u. ö.

4,24 „Geist ist Gott": so wörtlich, mit emphatisch vorangestelltem Prädikatsnomen, wie in 1,1 (§ 1).[33] Das lässt fragen, welchem Missverständnis hier evtl. gewehrt werden soll. Dem Kontext nach ist es die Meinung, als käme es für das Gebet oder überhaupt für das Gottesverhältnis auf den Ort an – als wäre Gott „Raum" in einem sehr konkreten Sinne. Auch auf die Volkszugehörigkeit seiner Verehrer wird es nicht ankommen; ein vermuteter Vorteil der Juden/Judäer in dieser Hinsicht wird in 8,54–58 (§ 44) vehement verneint und damit ein Gedanke zu Ende geführt, dessen Anknüpfung bereits hier liegt.
Darum nochmals: „in Geist und Wahrheit". Wenn nicht „im" Tempel oder „an" einem bestimmten Ort, dann soll „im" Geist angebetet werden (Hebraismus), jenem, den Nikodemus noch nicht kannte (3,5ff § 15). Jesus bietet ihn nunmehr an. Gegenüber Nikodemus verhielt er sich eher wartend und ließ es bei der Ankündigung: „der Geist weht, wo er will". Nach seiner Auferstehung, wird er es so direkt tun, dass er Menschen anhaucht: 20,22 (§ 98).
Mithin ist die Anbetung Gottes auf ein vermittelndes Wirken von Priestern nicht mehr angewiesen, womit auch die leidige Frage von deren Legitimität zurückgelassen ist. Die Legitimität der – mehrfach abgebrochenen, politisch jeweils kompromittierten – Hohenpriesterlinien war ein altes Problem; wenig später als die erzwungene Trennung von den Samaritanern war die freiwillige der Essener gekommen, bekannt v.a. durch die Funde von Qumran. Eine ähnliche Frage trennt heute verschiedene Arten von Christen. Hier aber wird sie für gleichgültig erklärt. Johannes, das kann man ihm glauben, steht über den Dingen. Sein Jesus auch.

4,25 „dass (der) Messias kommt": Μεσσίας entspricht aram. משיחא, wie schon gesagt. Das ist im Aramäischen eine determinierte Form; es wird also nicht gesagt: **ho Messias.* Artikelloses *Christos* im Griechischen (z.B. in 1Kor 15,3) könnte seinerseits darauf zurückgehen. Doch konnte auch hebr. *māšiªḥ* wie ein Eigenname ohne Artikel gebraucht werden, das allerdings v.a. im babylonischen Aramäisch.[34] – Eine Glosse wohl noch des VNT (s. Einleitung, 8.2.3) übersetzt den Ausdruck, der in V. 29 zögernd wieder aufgegriffen wird (wobei in der Sprache der Frau wieder das semitische Wort zu denken ist). Seit den Dialogen mit dem Täufer (§ 3) war die Messiasfrage nur in § 20 wieder im Text gewesen, in einer Beratung der „Judäer". Das Bekenntnis der Samaritaner in 4,42 (§ 34) wird sein: er ist „der Heiland der Welt". Dies ist ein in der ganzen hellenistischen Welt bekannter, allerdings politisch belegter Ausdruck (Könige und Kaiser titulierten sich so), den Johannes unkommentiert stehen lässt, selbst aber nicht weiter gebraucht. Überhaupt beansprucht der joh. Jesus, konsequenter noch als der synoptische, nie einen Titel für sich, der einer schon geprägten (menschlichen) Sprache entstammen würde.
Der historische Jesus war, nach allem, was wir berichtet bekommen, so terminologiefremd wie das Joh an seinen feierlichsten Stellen.

[33] Zu der umgekehrten Aussage „der Herr ist das Pneuma" (2Kor 3,17) s. Rückblick, Thema 12.5.
[34] Übersicht über die Belege bei J. JEREMIAS: „Nochmals: Artikelloses Χριστός in 1Kor 15,3", *ZNW* 60, 1969, 214–219 (bes. 216f).

4,26 „Ich bin" ohne ausdrückliches Prädikat: vgl. Rückblick, Thema 6.2, wobei hier freilich aus dem Kontext das Messiasprädikat nachzutragen ist. Keine der bisherigen Erwartungen bleibt diejenige, die sie gewesen war. Doch hat Johannes seine Gründe, dieses dem VNT angehörige Wort nur vorsichtig zu gebrauchen: Die daran geknüpften Erwartungen würde ein Königreich „nicht von dieser Welt" (18,36a § 83) wohl kaum erfüllen.

4,27–34 Dialog mit den Jüngern <§ 34>

(4,27) Währenddessen kamen seine Jünger und wunderten sich, dass er mit einer Frau sprach; niemand freilich sagte: Was suchst du oder was sprichst du mit ihr? (28) Es ließ daraufhin die Frau ihren Wasserkrug stehen und kehrte zurück in die Stadt und sagt zu den Menschen: (29) Kommt, seht einen Menschen, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe! Ist das vielleicht der *Gesalbte*? (30) Sie kamen aus der Stadt heraus und machten sich auf den Weg zu ihm.
(31) In der Zwischenzeit baten ihn die Jünger: Rabbi, iss! (32) Er aber sprach zu ihnen: *Ich* habe eine Speise zu essen, die IHR nicht kennt. (33) Es redeten daraufhin die Jünger untereinander: Hat ihm etwa jemand zu essen gebracht? (34) Spricht zu ihnen Jesus: Meine Speise ist, dass ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat, und sein Werk vollende.

Johannes bringt zu dieser VNT-Geschichte einen Dialog zwischen Jesus und den Jüngern hinzu, eine Pause ausnützend, während deren die Samaritanerin in ihre Stadt geht. Zweck dieses Dialogs ist u. a. die Auflösung des gerade hier sich konzentrierenden messianischen Vokabulars in die eine Metapher „Speise" hinein. Selbst Jesus lebt („speist sich") davon, Logos des Vaters zu sein. Im Übrigen sind die Jünger hier auffallend begriffsstutzig, was die Glaubensbereitschaft der Samaritanerin und ihrer ganzen Gemeinschaft (Erfolgssummarium § 35) ins Profil setzt. Vgl. zu V. 42.

4,31 „baten" im Imperfekt (*de conatu*), sie „versuchten ihn zu bewegen". So auch V. 40, so schon in 4,47 (§ 10).

„Rabbi, iss": Dies ist eine sich selbst missverstehende Aufforderung; denn Jesus, der Geber von Wein, Brot und Wasser, ist selbst der Symbolträger für eine von Gott kommende Speise. Vgl. schon 4,10 (§ 32).

Dt-joh. vgl. 3,11 ff (bei § 15). Auch in Joh 6,27–29 (bei § 22) ist das „Wirken der Werke Gottes" die Gabe einer Speise.

4,33 ist wieder ein Missverständnis;[35] die Jünger, hinzugekommen, sind noch nicht auf dem Stand des Gesprächs. Das lässt nochmals den Abstand vom Alltag ermessen, den das Verstehen durchlaufen muss. Vgl. zur selben Thematik des Essens Mk 8,16–21. Jesus schließt den Dialog ab mit der These -

4,34: Er „lebe" förmlich davon, seine Mission auszuführen. Gut johanneisch wird sie im Singular benannt: Wille, Werk. Darin mag eine Anspielung liegen an jenes Platon-Wort, Gott zu offenbaren sei Arbeit (ἔϱγον) und der großen Menge

[35] Hierzu und zum Weiteren Cuvillier, „La figure des disciples" 253–257.

gegenüber gar nicht möglich.[36] Jesus antwortet hier auf eine gar nicht laut gestellte Frage, wie in 16,19 (§ 73).

„Werk" und Werke

Dieses „Werk" Jesu ist insgesamt dreimal Objekt des Verbums τελειοῦν, nämlich hier, dann wieder in 5,36 (§ 48)[37] mit dem Objekt im Plural (hier ist an die „Zeichen" Jesu zu denken), und nochmals in 17,4 (§ 74), dem großen Gebet Jesu. An letzterer Stelle ist besonders klar ersichtlich, dass es sich nicht etwa um die Schöpfung handelt, sondern um das Werk der Selbstoffenbarung Gottes. Die Schöpfungswerke zählte man, und wäre es über die „Tage" der Schöpfungsgeschichte; das Offenbarungswerk aber ist eines, eine Kontinuität - wie zu 1,17 (§ 2) gesagt. Die Sprachregelung ist also ebenso einfach wie wirkungsvoll:

„Werk" = Offenbarung (als das ἔργον,[38] Gott zu erweisen);
„Werke" = Zeichen, Selbstbeglaubigung des Logos durch Sichtbares.

Im Kontrast hierzu sind „Werke" Jesu seine „Zeichen", also was er zur Beglaubigung seiner Botschaft bzw. seiner selbst als Botschafter tut. Weitere Stellen sind: 7,3 (§ 18); 9,3 (§ 36); 5,20 (§ 47); 14,10.12 (§ 69). - In 3,21 (§ 15) schließlich wird „Werke" im Sinne von „die Wahrheit tun" verwendet, eine Einladung zu gelebtem Glauben.

> Hinzu kommen zahlreiche, hier nicht zu diskutierende Stellen im Joh II. Fast jede längere Einschaltung reflektiert über „Werke", keine mehr über *das* Werk.

Das Verbum τελειοῦν dient im Joh I, wie gesagt, noch zweimal: Die Jünger sollen „vollendet" sein „in eins" (τετελειωμένοι εἰς ἕν, 17,23 § 75), und die Schrift soll „vollendet", nämlich erfüllt werden (19,28 § 92). An letzterer Stelle, und nur da, bei Jesu Tod, findet sich auch das hiermit eng verwandte (von τελεῖν abgeleitete) τετέλεσται, 19,28.30 (s.d.).

An unserer Stelle (4,34) hat es in der Rezeption noch ein Missverständnis gegeben. Aus den Versen 32 und 34 ist ein dort gar nicht stehendes „nicht ... sondern" herausgelesen worden, als verachte Jesus materielle Speise. Zahlreiche Heilige, von den ältesten Eremiten über Franz v. Assisi bis in die Gegenwart versuchten, zumindest die vierzig Tage vor Ostern ohne Nahrung auszukommen.[39] Da mischt sich verschiedenes, woran Johannes nicht dachte.
Sicher, auch die Gabe eines Tranks Wasser, in V. 10 ja wohl schon vorausgesetzt, aber nicht klar benannt, wird von ihm in einem gewissen Stolz mit kei-

---

[36] Vgl. Einleitung, 5.6.3; Kommentar zu 1,40 (§ 6) sowie F. Siegert: „Religionskritik als Mutter der Theologie", in: Ch. Barnbrock/W. Klän (Hg.): *Gottes Wort in der Zeit*, FS Volker Stolle, 2005, 271-283, hier 282.

[37] Der dortige Plural, ein eher dt-joh. Sprachgebrauch, dürfte zu emendieren sein. Dann wäre auch der Singular eine Trias. Doch reicht zur Absicherung des hier Gesagten der vorhandene Text.

[38] Ein Ausdruck von Platon; s. Einleitung, 5.6.2.

[39] Das Extrem ist vermutlich Marthe Robin, eine wegen Kinderlähmung bettlägerige Katholikin aus Valence (1902-1981), von der behauptet wird, sie habe über 10 Jahre von nichts gelebt als der sonntäglichen Hostie und der Feuchtigkeit eines Tuches.

ner Art von „danke" quittiert, sondern mit einem Gegenangebot übertroffen. Doch auch das heißt nicht, dass er das Wasser nicht getrunken hätte. In Kana hat er Wein „gemacht" (§ 9) und von seinen Jüngern sich nach einem gemeinsamen Mahl verabschiedet (§ 63 ff); so zeigt auch das Joh, dass in der Gegenwart Jesu keine Buß- und Fastenzeit angesagt war, sondern die Vorfreude des Gottesreiches (Mk 2,16–20 parr.).[40]

4,35–38 Gleichnis von der Ernte [v (V.37.38); g (V. 38)] <bei § 34>

(4,35) Sagt man nicht bei euch: Noch vier Monate, und es kommt die Ernte? Siehe, ich sage euch, hebt eure Augen auf und schaut auf die Länder, dass sie weiß sind zur Ernte! (36) Schon empfängt der Erntearbeiter Lohn und trägt Frucht zusammen zum ewigen Leben, damit der Säende zugleich sich freue mit dem Erntenden. (37) Daran ist die Rede wahr, dass ein anderer der Säende ist und ein anderer der Erntende. (38) Ich habe euch gesandt zu ernten, worum ihr euch nicht gemüht habt; andere haben sich gemüht, und ihr seid in ihre Mühe eingetreten.

Die dt-joh. Fortsetzung des Gesprächs soll vielleicht eine Erklärung zu der eben gemachten Äußerung Jesu sein, wobei aber das Gleichnis Q 10,2 (vgl. 1Kor 3,6–9), die vermutliche Vorlage, zur Rätselrede verkommt. Sie gibt sich als Zitat eines λόγος, soll also vielleicht an das in Mi 6,15 und Hi 31,8 verwendete Sprichwort erinnern.

Für eine textinterne Deutung, u.z. innerhalb von Joh 4,1–46, s. Cuvillier, „La figure des disciples" 255–257, mit Schwerpunkt auf einer Rollenteilung zwischen Jesus und den Jüngern. Die Jünger bräuchten nur zu „ernten", Metapher für eine Mission in der zweiten Generation und danach, wobei man sich fragt, wer alles – außer Jesus – bisher auf diesem Feld „sich gemüht" hat (κοπιᾶν) : Dieses aus V. 5 VNT übernommene (dort übersetzten wir „müde werden"), nunmehr aber mit einer paulinischen Bedeutung versehene Verbum (Bedeutung: „sich mühen")[41] dürfte sich auf die Tätigkeit aller Gottesboten bis hin zu Jesus beziehen, Mose und die Propheten also eingeschlossen.

Überhaupt, ein Gleichnis, das so wenig „funktioniert" wie dieses, muss eine Allegorie sein, wenigstens teilweise, und man darf sich nun also zu jedem Detail etwas denken. Die Johannesschule zeichnet sich hier selbst als Epigonen.

4,39–42 Glaube der Samaritaner <§ 35>

(4,39) Aus jener Stadt kamen viele von den Samaritanern zum Glauben an ihn wegen der Rede der Frau, die bezeugte: Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe. (40) Als nun zu ihm kamen die Samaritaner, baten sie ihn, bei ihnen zu bleiben, und er

---

40 Die einzige Erwähnung eines Fastens Jesu in der Logienquelle (Q 4,2) fällt noch in Jesu Vorbereitungszeit. Sie ist hier durch § 8 ersetzt.

41 Vgl. 1Kor 15,10 f und 7 weitere Belege. Auch eine Passage wie 1Kor 3,3–11 gehört hierher, Darstellung einer fortgehenden christlichen Missionsarbeit, wobei Christus selbst das „Fundament" bleibt, dem Wirken der Jünger bzw. Apostel also nicht zu vergleichen.

blieb dort zwei Tage. (41) **Und viele weitere kamen zum Glauben an ihn durch sein Wort,** (42) **und sie redeten zu der Frau: Nicht mehr um deines Redens willen glauben wir; denn wir haben selbst gehört und wissen: dieser ist wahrhaft der Heiland der Welt.**

(43) [d, q] Nach den zwei Tagen aber ging Jesus von dort hinaus nach Galiläa; (44) denn er selbst, Jesus, bezeugte, dass ein Prophet in der eigenen Heimatstadt keine Ehre genießt. (45) Als er daraufhin nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf, die alles gesehen hatten, was er in Jerusalem getan hatte auf dem Fest; auch sie nämlich waren auf das Fest gekommen.

(46a) Er kam daraufhin wieder nach Kana in Galiläa, wo er das Wasser zu Wein gemacht hatte.

Dem Dialog, wie er johanneisch endete, folgt eine Erfolgsmeldung, u.z. eine der ausdrücklichsten, die wir haben (vgl. zu 2,11 § 9).[42] Die Frage der Samaritanerin von V. 29 ist nunmehr positiv beantwortet, von menschlicher Seite und in menschlicher Sprache. Jesus lässt sich zu einem kurzen Aufenthalt bitten (zwei Tage sind, im Gegensatz zu dreien, nichts Endgültiges),[43] als dessen Ergebnis viele Samaritaner, die Frau eingeschlossen, „zum Glauben kommen".

4,42 „um deines Redens willen": das seltene Substantiv λαλιά, im Neuen Testament sonst nur in Mt 26,73 verwendet (für „Aussprache, Mundart") und dann dt-joh. in Joh 8,43 (bei § 44), ist hier zu verstehen als direkte Ableitung des im Joh ja durchaus häufigen Verbums λαλεῖν, das gerade für nicht-alltägliche Inhalte, sprich Offenbarung, gern gebraucht wird. Als lockende Rede der Geliebten haben wir es auch in Hhld 4,3. Vgl. für den Plural Ps 19(18),4, synonym zu λόγοι. Es liegt also bestimmt nichts Abwertendes in dieser Wortwahl, sondern eher das Moment der Intimität. In Epiktet 3, 16,1 ist es die sprachliche Kontaktnahme. In 2Makk 8,7 hingegen ist so etwas wie „Mundpropaganda" gemeint; auch das könnte hier passen.
Wir haben hier den Zielsatz der § 32–35 erreicht, und Cuvillier („La figure des disciples" 258) bemerkt ganz richtig: „(…) die Samarianerin wird das Paradigma des Jüngers: Nach ihrer Begegnung mit Christus wird sie Zeugin den Ihren gegenüber, aber nimmt sich zurück bis zum völligen Verschwinden, um Christus denjenigen begegnen zu lassen, denen sie ihn angekündigt hat."

„der Heiland der Welt", betont als Perikopenschluss:[44] Dieser Ausdruck (σωτήρ) ist im Joh nur hier vertreten, in den übrigen Evangelien nur in Lk 1,47; 2,11; es

[42] Zur Sache vgl. Zangenberg, *Samarien*, bes. 166–175.193. Die hier befürwortete Missionsstrategie sei „kein offensives Hinausgehen zur planmäßigen Mission, sondern eine Art ‚passiver Offenheit' für Gruppen, die sich der Autorität des joh. Jesus unter-[…] zuordnen bereit sind" (213). – Nach der Beendigung des Jüdischen Krieges hat Vespasian unweit von Sichem und von Sychar, westlich beider, eine Veteranenkolonie gegründet, *Flavia Neapolis*, die in der Folgezeit das Zentrum Samariens war. Aus ihr stammt der Apologet Justin (der aber kein Samaritaner ist), und sie war sowohl Bischofssitz als auch der Ort einer ansehnlichen samaritanischen Synagoge.

[43] Vielleicht galt auch schon die Erfahrung – und die Regel –, dass Fremde zu Gast in einem Privathaus am besten nicht mehr als zwei Nächte bleiben: *Did.* 11,5.

[44] Zufällig (oder mit redaktioneller Absicht, die dann Joh II wäre) ist dieser Schluss auch rhyth-

kommen zwei Stellen in der Apg hinzu, eine Kerygma-Formel bei Paulus (Phil 3,20) und sonst nur noch Spätes (Deuteropaulinisches, Pastoralbriefe), woraus zu entnehmen ist, dass der Ausdruck nicht judäischem, sondern eher hellenistischem Sprachgebrauch entstammt – so sehr auch der Jesus-Name aus *j-š-ʿ* „retten" ableitbar ist, aber eben nicht als *nomen agentis*.
Die Seltenheit und Marginalität des *sōtēr*-Titels in der Septuaginta bestätigt das. Unter den Thronnamen des erwarteten Königs in Jes 11,2 z. B. ist er nicht.[45] Wir haben allerdings auf die zahlreichen Parallelen zwischen Joh 3,15 (§ 15, s.d.) und Weish 16 hingewiesen, die auch hier wieder mit zu bedenken sind.
Die Zurückhaltung in jüdischem Sprachgebrauch ist wohl politisch begründet. Dieselben Könige, die sich, von Lk 22,25 kritisiert, „Wohltäter" (εὐεργέται) nennen ließen, titulierten sich ja auch als „Heilande", d. h. Retter des Staatswesens und -volks, etwa vor Bedrohung durch Feinde, durch Hungersnöte usw. Antike Inschriften politischen Inhalts strotzen von Beispielen.
Auf dieser Ebene Konkurrenz zu machen, war dem beginnenden Christentum, als es sich gesellschaftlich einnistete, nicht leicht, musste es doch die Brotgaben, Heilungen usw. Jesu nunmehr multiplizieren und sich obendrein friedlich, ja friedensfördernd verhalten, um diesen Anspruch zu rechtfertigen.[46] Hier lag und liegt eine Problematik für die Gestaltwerdung der Kirche.
Dem politischen Begriff des „Heils" stand jedoch die jüdische Apokalyptik entgegen, für die das „Heil" weniger in der Erhaltung des römischen Staates lag, als in dessen Zerschlagung und einer wenn nicht weltweiten, so zumindest ganz Judäa betreffenden Revolution beim Erscheinen des Menschensohnes. Hier sind die Gefahren noch viel größer. Christliche Texte tun also gut daran, nicht allzu direkt an diese Erwartung anzuknüpfen.
Im Joh war 4,22 die einzige Stelle für σωτηρία, so sehr dies doch (als *nomen rei actae*) ein biblischer Begriff wäre; und wiederum ist es von den Erzähltexten des Neuen Testaments nur das lukanische Doppelwerk, das 9 Belege hinzu bringt (einen davon als Zitat von Jes 49,6, betreffend weltweites „Heil"). Er wird verstärkt von Paulus (15mal, darunter Zitat von Jes 49,8) und den übrigen Briefen, auch der *Apokalypse*. Sowohl für jüdische wie für heidnische Hörer war dieser Ausdruck missverständlich, und seine Anwendung auf Jesus bzw. auf das Evangelium bedingte eine Neudefinition. Diese ist freilich zu eng geraten, wo nur noch von einem „Heil der Seelen" gesprochen wird (1Petr 1,9; vgl. Jak 1,21; in verengender Aufnahme).
Hier können wir zurückgreifen auf die semitische Vokabelgleichung „Heil" – „Leben", die wir oben im Exkurs zu Joh 3,15 (§ 15; Molitor, *Grundbegriffe* 33f) bemerkten. Aus ihr ergibt sich, dass der Begriff „erlösen von" nicht nur negativ

---

misch: – | – v – | – – – | – . Dass dies dt-joh. Sprache sein könnte, lässt die gleiche Formulierung in 1Joh 4,14 vermuten.

[45] Dort werden wiederum keine *nomina agentis* gebraucht, sondern abstraktere Ausdrücke, die auf Zustände oder Ereignisse passen. Es mag ein Fehler der – nicht umsonst in der Politik beheimateten – *nomina agentis* sein, dass sie auf transitive Sätze einer sehr simpel verstandenen Kausalität zurückgehen, die dem offenbar komplexeren „Handeln" Gottes in der Geschichte nicht angemessen ist. Vgl. Rückblick, Thema 4.0.

[46] Lk 2,1ff erhebt ihn mit seiner Erwähnung des Friedensherrschers Augustus ganz klar. Es ist darum kein Zufall, dass im lk. Corpus das Wort immerhin viermal auftaucht, mehr als in allen anderen Erzähltexten des NT.

aufgefasst werden kann, als Freikommen etwa von der Sünde, so wichtig das ist. Aber in „Reinkultur" gibt es das nicht, und die Negation des Negierten ist noch keine Position.[47] Außerdem hat Sünde im Joh I (das VNT also eingeschlossen) keine theologiebildende Bedeutung (vgl. zu § 14). Hier ist sie *kein* Grundbegriff christlichen Denkens. Vielmehr ist „Erlösung" im joh. Sinn eine Befreiung *zu* etwas - zum „Leben", dessen Voraussetzungen hier insgesamt gesehen werden müssen. Entsprechend ist Evangeliumsverkündigung schon in der Alten Kirche von sozialen Angeboten begleitet gewesen, was gerade für das joh. Christentum mit seiner starken „Nestwärme" angenommen werden kann.

4,43–46a Dieser Zusatz scheint Mk 6,4 parr. aufgreifen zu wollen, das Bonmot von dem Propheten, der in seiner Heimatstadt nichts gilt. Eine hübsche Fortschreibung davon ist uns in Papyrus Oxyrhynchos 1, Z. 30–35 (Bonaccorsi S. 56) erhalten, die im Parallelismus fortfährt: „... und kein Arzt vollbringt Heilungen an denen, die ihn kennen." Doch war solcher Humor nicht Sache der Johannesschule, bzw. ihr war nicht zum Lachen zumute. Sie macht aus dem Bonmot ein „Zeugnis" Jesu gegen seine Heimatstadt. Dem kanonischen Kontext zufolge kommt Jesus aus Jerusalem; gerade liegt das letzte Stück Rückweg vor ihm.

Nun aber die Frage: Ist denn Jerusalem Jesu Heimatstadt? Oder soll man sie gar in Samarien suchen, dem noch näheren Kontext? - Beides wäre eine grobe Ignorierung des joh. Bezugssystems (Merkmal q), die gröbste in dem ganzen Wust der Zusätze. Zahn will πατρίς mit „Heimatland" übersetzen und auf Galiläa beziehen; doch eben dort wird Jesus im Weiteren freundlich aufgenommen. Man könnte diesem Vorschlag eine lange Liste von Gewaltlösungen folgen lassen, aus Zahn und anderen Kommentaren, die aber nichts erweisen als die Gestörtheit des kanonischen Textes.

„Zeichen" Jesu bei und in Jerusalem

In § 36–44 findet, von der Heilung des blind Geborenen ausgehend, eine Ausweitung des Publikums in drei Etappen statt: der Blinde - die Pharisäer - die Judäer überhaupt.

9,1–3.6–8 Fünftes Zeichen: Heilung des blind Geborenen <§ 36>

(9,1) [a', d'] Und beim Weitergehen fand er einen Menschen, blind von Geburt. (2) Und es fragten ihn seine Jünger und sprachen: Rabbi, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, sodass er blind geboren wurde? (3) Es antwortete Jesus: Weder dieser sündigte noch seine Eltern, sondern es sollten offenbar werden die Werke Gottes *durch* ihn.

[47] Praktisch gewendet, wäre sie vergleichbar der Entlassung eines Patienten zurück in jenes soziale Elend, das ihn krank gemacht hat. Vgl. auch Jak 2,16.

(4) [n, p] Wir müssen die Werke dessen wirken, der mich gesandt hat, solange es Tag ist; es kommt die Nacht, wo niemand wirken kann. (5) Wenn ich im Kosmos bin, bin ich (das) Licht des Kosmos.

(6) Nachdem er dies gesprochen hatte, spie er zur Erde und machte einen Schlamm aus dem Speichel und legte ihm den Schlamm auf die Augen (7) und sprach zu ihm: Geh, wasch dich im Becken von Siloam! Das heißt: Gesandter. Er ging daraufhin und wusch sich, und er kam zurück sehend. (8) Daraufhin redeten seine Nachbarn und die, die ihn vorher gesehen hatten, wie er ein Bettler war: Ist dies nicht derjenige, der dasaß und bettelte?

Die dem VNT zuzuschreibende (und von Fortna dort als 6. Zeichen platzierte) Grundgeschichte ist nur knappe 6 Verse lang (wobei zwischen V. 3 und 6 der Rekonstruktion noch etwas jetzt Verlorenes gestanden haben kann). Die Ausgangsfrage ist vergleichbar der Heilung des Gelähmten und gleichzeitigen Sündenvergebung in Mk 2,1–12. Dies ist gleichfalls eine Heilungsgeschichte mit eingebettetem Dialog. Als Heilung eines Blinden vgl. ferner Mk 10,46–52 parr., eine an hervorragender Stelle platzierte Perikope (Übergang nach Jerusalem). Über Wunder (wie wir sie nennen) und Kausalität überhaupt s. Rückblick, Thema 4.0.
Ein besonderer Zug ist hier nun schon vom VNT her die Frage nach einer Kausalität der Sünde. Sie wird hier herausgehalten, d.h. eine eventuelle Antwort des VNT (nach Fortna) kennen wir nicht; wir kennen nur die des Johannes (V. 3b) und die der Johannesschule (V. 4f). Erst die nächste Heilung, § 46, endet mit einer Ermahnung an den ehemals Gelähmten, nicht mehr zu sündigen (5,14).
Dass Krankheit etwas mit eigener Schuld zu tun haben kann, mochte in vielen Fällen evident sein; eine angeborene Behinderung freilich lässt allenfalls nach einer Schuld der Eltern fragen. Nun ist Blindheit unter allen Behinderungen ein besonderer Fall; sie ist nicht eigentlich eine Krankheit, die man ggf. auch heilen könnte, sondern ein Schicksal. Kritischeren Geistern galt Blindheit, wie auch der Tod nach mehr als drei Tagen, als inkurabel.[1] Noch heute ist es so: ist die Blindheit erst einmal eingetreten, kommt jede ärztliche Kunst zu spät. Blindheit zu beheben, wäre also etwas qualitativ Anderes als eine Krankenheilung.
So ist Blindheit in der Antike zugleich das Paradigma einer inkurablen, lebenslangen Behinderung. In biblischer Sprache ist sie zugleich stehende Metapher für „Sünde". Ob und wessen Sünde da im Spiel war, konnte man am allerwenigsten wissen; nur die Pharisäer in V. 34 (§ 39) maßen sich solches Wissen an.
In der Sprache und dem Bezugssystem des Johannes ist am meisten an die „Blindheit" mangelnder Gotteserkenntnis zu denken. Diese zu heilen, ist die würdigste Sabbatarbeit (vgl. V. 14ff), die Jesus tun kann. Es dürfte im unteren Kontext dann kein Zufall sein, dass ausgehend von diesem einen Blinden, der das Sehvermögen – auch das metaphorisch eben benannte – in Etappen geschenkt erhält, das Publikum (in der Joh-I-Struktur) sich kontinuierlich öffnet:

---

[1] So Ammonios v. Alexandrien, zitiert im Rückblick, 4.1. Aristoteles (*Met.* 1047 a 8 und Kontext) hat sich gefragt, ob ein blindes Auge überhaupt ein Auge sei. – Demgegenüber gibt es, sogar inschriftlich, Berichte über Heilungen von Blinden, auch mit ähnlichen Hilfsmitteln wie hier, darunter einen Fall, wo gar kein Auge mehr da war! Berger/Colpe, *Textbuch* 169 Nr. 295; *Neuer Wettstein* z. St. (bes. 490.493.).

Kommen in § 38–42 die Pharisäer hinzu, so weitet sich die Perspektive in § 43f auf „viele", d.h. auf die „Judäer" im weitesten Sinn.

9,2–3a „Wer hat gesündigt, ... sodass ... ?" Über den Semitismus des ἵνα als Wiedergabe einer Universalpartikel s.o., Einleitung, 8.2.2.[2] Er mag hier die Antwort, eine Finalaussage, schon vorbereiten. Zunächst wird, wenn auch unter Ausdruck eines Vorurteils, ein Dialog angebahnt.
Jesu Antwort auf die geäußerten Verdachte ist zunächst verbal (3a), geht dann aber dann vom Wort in die Tat über. Johanneisch setzt der Dialog sich fort bis § 40 -

mit polemischen Einschüben der Redaktoren, die etwas gegen die „Pharisäer" gewinnen wollten.

Jesu Verhalten hier wie in der Bethzatha-Perikope (§ 46) erweist sein Eingehen auf Menschen als Individuen: Irgendwelche Urteile über Kranke übernimmt er nicht; vor ihm hat jeder frische Chancen. Gerade im VNT gilt: Jeder Fall ist anders. Das ganz im Gegensatz zu den Pharisäern von 9,34 (§ 39), die die Antwort auf die Ausgangsfrage zu wissen meinen und keine Finalität einer Selbstoffenbarung Gottes dabei zulassen.
Die Heilungen Jesu sind schon im VNT „Zeichen" für etwas Anderes, nämlich für Sündenvergebung auf Seiten des Geheilten (zumindest im nächsten „Zeichen" wird es so sein) und, vor allem, für messianische Vollmacht. Im Mk sind es Angehörige des Schreiberberufs, die gegen solche „Blasphemie" murren (Mk 2,6f); Jesus bricht nämlich in die Domäne der Priester ein. Dass auch die joh. Tradition es so sieht, zeigte bereits der Tempelkonflikt (§ 11f).
Der Verdacht auf Blasphemie wird in § 38f in Auseinandersetzung mit den Pharisäern verhandelt werden, welche ihrerseits, von der Tora ausgehend, sich zwar selbst keine Priesterrolle anmaßten, wohl aber deren Besonderheit zu schützen bestrebt waren.

9,3b Die joh. Antwort auf die gestellte Frage ist die einer Finalursache. Johanneisches Denken ist zielgerichtet, wie das häufige ἵνα und die häufigen Prolepsen und offenen oder verschlüsselten Ankündigungen von Kommendem dokumentieren. Zu „Werke Gottes" vgl. Ps 107(106),24: „die Werke des HERRn". Ein Plan Gottes mit der Weltgeschichte ist daraus nicht zu extrapolieren (vgl. Rückblick, Thema 11), wohl aber ein Plan Gottes für das Leben und Sterben Jesu, aufgenommen von Jesus als sein bzw. des Vaters „Wille" (6,38 § 23; 4,34 § 34; vgl. § 74f), was betontermaßen eines ist.

9,4 ist ein dt-joh. Stichwortanschluss an die Vokabel „Werke", die gerne in diesem Plural weiterverwendet wird. Ja, Joh II springt sogar in den für ihn typischen, den Polytheismus nicht scheuenden Wir-Stil, der selbst die gelegentlichen Kühnheiten Philons oder der jüdischen Mystik übertrifft. Zu „solange es Tag ist" vgl. Philon, *Somn.* 1, 114 (der „Tag" und das „Licht" der Gotteserkenntnis). Vgl. ferner zu 14,23 (bei § 70).

---

[2] Wir haben die Finalbedeutung, die nach griechischem Sprachgefühl jedenfalls vorliegt, mit einem Konjunktiv wiedergegeben.

9,6 Statt vieler Worte, die doch auf Ablehnung stoßen würden (das Ergebnis der Dialoge in 9,49 § 40 ist geteilt), handelt Jesus, bzw. er löst eines jener komplexen Geschehen aus, die wir „Wunder" nennen. Die Heilung selbst hat, was ihren Verlauf angeht, ihre engste Parallele in der Heilung des Blinden bei Bethsaida, Mk 8,22–26, insbesondere was das (weniger pharmazeutische als vielmehr aus der Magie bekannte) Verwenden von Speichel betrifft. Diesen archaischen Zug teilt unser VNT mit Mk; auch ist die Zweistufigkeit der Heilung, die in der Mk-Fassung eine Besonderheit darstellt (der Blinde sieht erst nur in Umrissen; erst nach weiterer Handauflegung wird das Sehvermögen scharf), auch in unserer Fassung angelegt: „Geh, wasch dich im Becken von Siloam!" (9,7) – das ist ja nur möglich, wenn das Sehvermögen so weit schon ausreicht. Wir haben hier möglicherweise zwei unabhängige Berichte ein und desselben Ereignisses vor uns, das ohne weiteres dem historischen Jesus zugeschrieben werden kann.

Das „Verfahren" der Heilung jedenfalls ist gut bezeugt und sonst eher in der Magie zu Hause. Als Vespasian i. J. 69 n.Chr. sich in Alexandrien aufhielt, wo er auf Betreiben des Juden Tiberius Julius Alexander zum Kaiser ausgerufen wurde, war einer der Qualifikationsbeweise, wozu man ihm riet, die Heilung zweier Kranker (Tacitus, *Hist.* 4, 81). Er, dessen religiöse Einstellung eher der eines Pilatus glich (wohingegen die Ägypter als „äußerst abergläubisch" beschrieben werden), ließ sich im Namen des dortigen Gottes Sarapis dazu drängen, einen an der Hand gelähmten Ägypter durch Berühren mit seinem Fuß zu heilen – und ebenso einen, der an „Schwinden des Augenlichts" litt (*oculorum tabes*), durch Berührung von Wange und Augenlidern mit seinem Speichel. Tacitus kennt Augenzeugen dieses Vorgangs. – Vgl. Rückblick, Thema 4.1.2.

9,7 „im Becken von Siloam": Dies ist der schon Jes 8,6 u. ö. bekannte künstliche Wasserlauf *Šiloaḥ*, zu welchem, nach der Gihon-Quelle, zwei Reservoirs und der sie verbindende Kanal bzw. Tunnel gehören.[3] Zur Namensform: In der mündlichen Vorstufe dürfte die Form noch *ΣΙΛΩΕ gelautet haben; so jedenfalls wird übersetzt. Die Form ΣΙΛΩΑΜ (mit *m*) ist eine konventionelle Verschreibung, wohl ein Pseudo-Hebraismus, wie auch der Name des Gartens Eden in der Septuaginta und bei Philon konstant als ΕΔΕΜ vorkommt oder der Name Rubens im *Test.Ruben* als **ΡΟΥΒΗΜ**.[4] Wir finden ihn auch in den meisten Septuaginta-Handschriften von Jes 8,6 (und sonst), wir finden ihn sogar in einem Teil der Josephus-Handschriften. Der Senior, der selbst nicht schrieb, vermochte auch nichts gegen diese Verschreibung. Sie besagt deswegen auch nichts gegen seine Hebräischkenntnisse oder gegen die seiner Tradenten.

Eine Glosse lautet nun: „Das heißt: Gesandter".[5] Hier wird ein Wort aus Joh 1,6 VNT aufgegriffen, wo es zunächst dem Täufer galt; es fragt sich, wer hier derjenige ist, der sich dieses Wortes bedient, um von Jesus zu reden (nächster Exkurs). Zusätzlich kann für Hebräischkundige wie den Senior hier ein Hinweis

---

[3] Der damit zusammenhängende, in 2Kön 20,20 erwähnte Hiskia-Tunnel ist Fundort einer der ältesten hebräischen Inschriften.

[4] Griechische Wörter können mit ν enden, aber nicht mit μ. Im Hebräischen hingegen enden alle Maskulin-Plurale auf *m*. – Schlatter z. St. erwägt einen Latinismus: Akkusativ.

[5] Offen bleiben mag die Frage, ob die Erwähnung des *Turmes* Siloam in Lk 13,4 (S) mit unserer Stelle etwas zu tun hat. Immerhin ist dort das Thema „Sünde", wie hier in 9,2. So mag ein vager traditionsgeschichtlicher Zusammenhang bestehen.

auf das rätselhafte Wort *šilo* in der messianischen Weissagung über Juda, hier Gen 49,10, vorliegen.[6] Sowohl in der Septuaginta wie in der rabbinischen Tradition wird es als *šel-lo* „was ihm zugehört" gelesen, was im Kontext kaum befriedigt; die Targumim fügen denn auch ein *m^e šiḥā'* an dieser Stelle ein: „der Messias, der ihm zugehört" o.ä.

Jesus als „Gesandter"

Zu der hier angebotenen Übersetzung ἀπεσταλμένος ist zunächst zu bemerkten, dass das nicht der für „Apostel" gängige Ausdruck ist, sondern ein Wort, das in Joh 1,6 zunächst den Täufer bezeichnet. Dessen Werk ist es, woran, dem joh. Text zufolge, Jesus anknüpft. Doch ist es auch unabhängig davon ein Bestandteil des urchristlichen Kerygmas, dass Jesus von Gott „gesandt" sei mit einer Vollmacht, die alle bisherigen in sich einschließt. So in den geschichtstheologischen Formeln Gal 4,4; Röm 8,3.

> Die etwas seltsame Geschichtsklitterung von Joh 3,22, hervorgegangen aus einer berichteten Rede in Joh 3,26 (§ 16), wo Jesus der eigentliche Täufer ist, erweist sich von hier aus als theologische Aussage, festgemacht an einer fremden Meinung (im Joh I) und dort wiederum an einer topographischen Zufälligkeit des VNT.

Jan-Adolf Bühner hat in seiner Dissertation die Verästelungen des Sprachgebrauchs um ἀποστέλλειν „absenden" erforscht und Bezugnahmen auf jüdische Rechtsverhältnisse detailliert nachgewiesen.[7] Es sind die gleichen wie in Mk 12,1–12, dem Gleichnis von den bösen Weingärtnern. Solches ἀποστέλλειν für Jesus finden wir in 3,17 § 15 (das uns nunmehr an Mk 12,6 erinnert, die Entsendung des Sohnes);[8] 5,36 (§ 48); 20,21 (§98) und sehr häufig dt-johanneisch, sodass die wiederum häufigen Vorkommen dieser Aussage im großen Gebet (§ 74–75) eher nach dt-joh. Sprache klingen.[9]
Die Vollmacht Jesu aufgrund seiner Entsendung ist jedenfalls joh. Lehre (13,3 § 63) und hat Ähnlichkeit zu Formeln der Eigentumsübertragung. Jesus kommt ja „in sein Eigentum" (1,11 § 1), und die von ihm Berufenen sind „seine Eigenen" (13,1 – eben genannt – in Erfüllung von 1,12f). Die „Ich-bin"-Formel kann als Selbstvorstellung des solchermaßen Bevollmächtigten verstanden werden.
Selbst zum Gericht ist Jesus bevollmächtigt (§ 40f) – Grundlage zur Vergegenwärtigung der Eschatologie. Schließlich und zuletzt kann Jesus Vollmacht auch delegieren und selbst entsenden (13,20 § 64; 20,21 § 98).

9,8: Der Schluss der Geschichte, von Fortna in Klammern gesetzt, mag banal wirken: Beifall von den Nachbarn; doch dürfte mehr darin stecken. Eine der synoptischen Parallelen hilft uns hier weiter. Das in Mk 8,26 die Perikope abschließende Gebot, nicht mehr ins Dorf zurückzugehen, gehört zu dem, was man dort das mk. „Messiasgeheim-

---

6 Reim, „Targum" 1.
7 Bühner, *Der Gesandte;* vgl. unten zu 13,16 § 63.
8 Bemerkenswerterweise ohne den dort bei allen drei Synoptikern zu findenden Vorwurf.
9 Dazu die formale Beobachtung: ohne die Stellen in § 74f und das sonstige Dt-Johanneische hätten wir hier wieder eine Trias gleicher Aussagen.

nis" nennt. Es kann aber älter sein als die mk. Theologie und im vorliegenden Fall Jesu eigenen Rat ausdrücken an den ehemals Blinden, keinen Kontakt zu halten mit seiner früheren Umwelt, u.z. aus therapeutischen Gründen. Jesu Heilungen erweisen ein intuitives Wissen über den Zusammenhang von Krankheit und Behinderung einerseits, Umwelt und Vergangenheit andererseits. Heilung ist bei ihm – wie Sündenvergebung – nicht selten der Bruch mit der Vergangenheit und mit dem, was krank macht.
Ein Stück weit bestätigt dies unsere VNT-Geschichte. Die alten Nachbarn des Blinden fragen: „Ist dies nicht derjenige, der dasaß und bettelte?" Das kann als Ausdruck des Erstaunens der traditionelle „Chorschluss" des Wunders sein; hören wir es aber mit den Ohren des vorher Blinden, so signalisiert es die Gefahr eines Zurückgezogenwerdens in die alte Lethargie, klingt jedenfalls nicht wie das Angebot einer neuen Rolle. Es ist wie bei dem Kranken des 6. Zeichens, der „achtunddreißig Jahre lang schon krank war" (5,3) – was wollte man da noch in ihn investieren?
Man wundere sich nicht, dass in der joh. Verwendung Reflexionen über das Sehen folgen – es ist zu überführen in das visionäre „Sehen" des Glaubenden.

9,9–12 Befragung des Geheilten durch seine Nachbarn <§ 37>

(9,9) Die einen redeten, er sei es, die anderen: nein, sondern er ist ihm ähnlich. Er sagte stets: Ich bin es. (10) Sie sprachen daraufhin zu ihm: Wie sind dir die Augen geöffnet worden? (11) Es antwortete jener: Der Mensch, der Jesus heißt, hat einen Schlamm gemacht und auf meine Augen gestrichen und mir gesagt: Geh in den Siloam und wasch dich. Als ich daraufhin gegangen war und mich gewaschen hatte, wurde ich sehend. (12) Und sie sprachen zu ihm: Wo ist jener? Er sagt: Ich weiß es nicht.
(13) Sie führen ihn zu den Pharisäern, den einstmals Blinden. (14) Es war aber Sabbat an dem Tag, an dem Jesus den Schlamm gemacht und seine Augen geöffnet hatte.

Die jetzt folgenden Dialoge sind die joh. Fortsetzung der offenen Frage von 9,8. Diese und die folgende Dialogsequenz trennen die offene Frage von § 37 von ihrer Antwort, die eigentlich erst in § 41, einer Ich-Aussage Jesu, ihre Vollständigkeit findet, jedenfalls darin kumuliert. Bemerkenswert: § 37–39 ist die einzige Partie im Joh seit Jesu erstem Auftreten in § 4 und bis hin zum leeren Grab von § 95, wo Jesus abwesend ist. Er überlässt die Menschen, Gebildete wie Ungebildete, ihrem Rätselraten. Man kann hierin eine Andeutung der nachösterlichen Situation sehen; das wäre dann eine ohne den Parakleten, Gegenstück zu § 70.
Den Selbstaussagen der § 40f folgt ein Dialog Jesu mit den Pharisäern (§ 42), der sich sodann öffnet auf die Judäer überhaupt (§ 43f).
Soviel zum Rahmen der folgenden Perikopen. Was die § 37–40 in diesem Zusammenhang leisten, ist keine Pharisäerbeschimpfung, wie im Joh II, sondern eine narrative Entspannung und ein Verweilen bei den humoristischen Aspekten des eben geschehenen *paradoxon* (wie man unter Griechen ein Wunder bezeichnete). Nicht aus der Polemik,[10] sondern aus der Heiterkeit erhebt sich danach das zweite[11] Ich-bin-Wort Jesu: „Ich bin das Licht der Welt".

[10] Der obere Anschluss im Joh II war – bis zum Einfügen des *fragmentum incertae sedis* - 7,52.
[11] Sollten die § 21–26 später, wenn auch durch Johannes, hinzugekommen sein, wäre es sogar das erste.

9,9 „sagte stets": So geben wir das Imperfekt ἔλεγεν wieder, das – bei einem einzigen Sprecher – eine wiederholte Handlung meinen muss. Hier ist es die stets gleichbleibend gedachte Antwort des Geheilten auf wiederholte Fragen. – Der Sprachgebrauch des Johannes ist so genau, dass er die Imperfektform auch da verwendet, wo es mehrere Sprecher sind (4,42; 6,14.42; 7,12ff usw.), die sich ja naturgemäß, wenn sie verstanden werden wollen, nur nacheinander äußern können. Ein Singular ἔλεγεν hingegen muss besonders motiviert sein, wonach wir jeweils fragen werden. Vgl. zu 8,31 (§ 43).

9,11 „wurde ich sehend": wörtlicher: „blickte ich auf" bzw., da die Vorsilbe *ana-* auch zeitliche Bedeutung hat, „begann ich zu sehen". Die Mehrdeutigkeit ist dieselbe wie in dem *anōthen* von 3,3 (§ 15); es ist auch ein „Aufblicken" zu Jesus gemeint, Element einer joh. Theologie des Kreuzes.

9,14 Das Datum „Sabbat" wird jetzt erst genannt, ans VNT also angehängt, und ist Ausgangspunkt einer Überlegung des Johannes.

> Davon unterschieden haben wir 5,9b (§ 46), wo der Konflikt um den Sabbat den ganz nebensächlichen Anlass hat, dass der Geheilte aufgefordert wird, sein Bett zu tragen. Die Verdoppelung als solche dehnt die Struktur ohne inhaltlichen Gewinn und ohne bis zur Trias ausgebildet zu werden; wir müssen also wählen.

Die Wahl fällt auf § 37–38: Dies, sagen wir nun, ist ein Nachtrag des Johannes zum VNT. Es ist seine Art, das Sabbatproblem einzuführen, analog übrigens zu Lk 13,10–17 (S), eine Geschichte, die er selber nicht hat. Dort lässt Jesus eine verkrümmte Frau gerade gehen, und der Synagogenvorsteher will ihn dafür tadeln.

Für diese Entscheidung, und nicht die umgekehrte,[12] spricht auch ein Blick auf Mk 2,23–28, das Ährenausraufen am Sabbat. Dort scheint zwar eine Nebensache zur Hauptsache gemacht zu werden, doch ist die Perikope insofern keine Parallele, als das Verhalten der Jünger dort nicht provokativ ist. Sie werden nur gefragt, und Jesus weiß zu antworten. In der darauf folgenden Perikope jedoch, Mk 3,1–6, geht es von vornherein um die Frage, ob Jesus es wohl fertig bringt, am Sabbat *zu heilen*. Das Heilen ist die fragliche Sabbatarbeit, und nicht das Transportieren eines Bettes. So, nehmen wir an, wird das Problem auch von Johannes verstanden.

Bruch des Sabbat?

Von den beiden Sabbatkonflikten, die das kanonische Joh bietet, ist dieser hier der johanneische.[13] Er ist an eine „Arbeit" geknüpft – Heilen –, die man auch als Arbeit Gottes selbt ansehen könnte.[14] Hatte die synoptische Tradition, nach ei-

---

[12] In meinem *Erstentwurf* habe ich noch die umgekehrte Zuordnung versucht, was sowohl formal (Problem mit dem Verbum ἀπεκρίνατο) wie auch inhaltlich weniger sauber war.

[13] Der andere nämlich, 5,9b–13.15–19a (bei § 46) verrät sich u.a. durch eine der seltenen Stilabweichungen, das seltene ἀπεκρίνατο.

[14] Zur Kausalität von Heilungen haben wir schon bemerkt, dass sie von transitiven Verben zu sehr

ner zunächst noch ganz jüdischen Zweckbestimmung des Sabbat „um des Menschen willen" (Mk 2,27 parr.), noch proklamiert, Herr des Sabbats sei der Menschensohn (Mk 2,28 parr.), so bleibt Johannes hier näher an jüdischen Verstehensweisen solcher Vollmacht.

Die synoptische Parallele zu unserer Perikope, ist sie erst richtig bestimmt, nämlich als Heilung eines Blinden und nicht eines Lahmen mit anschließendem Tragen des Bettes (wie in den Zusätzen zu § 46), lehrt nun noch manches sehen. Im mk. Entwurf hat das Handeln Jesu am Sabbat nicht den Zweck, das Mosegesetz aufzuheben (wie man lange meinte), hat ihn jedenfalls nicht primär,[15] sondern es geht Jesus darum, die messianische Zeit zu veranschaulichen, einen Sabbat in Permanenz, eine Heilszeit. Sie ist ja auch eine Hochzeit in Permanenz (Mk 2,18f parr.; Q 7,31–34; vgl. hier § 9). Das wird hier in noch ganz jüdischer Weise vertieft.

Odeberg 201 bemerkt zu Gottes Sabbatruhe aufgrund von *M^echiltā'* 37b (zu Ex 31,17) und im Hinblick auf die Parallele Joh 5,17 (bei § 46):

> „Es ist davon auszugehen, dass Joh 5,17 auf der jüdischen Vorstellung des Verhältnisses Gottes zum Sabbat beruht. (...) Was physische Arbeit betrifft, so hält Gott selbst Sabbatruhe ein; betreffs des richterlichen Wirkens jedoch ist er durchgehend tätig vom Beginn der Zeit bis in Ewigkeit" (übers.).

Anders nun auch Jesus: Sein richterliches Wirken ist ununterbrochen, ebenso aber auch sein heilendes, Leben stiftendes (vgl. Philons beide „Kräfte").[16] Darum auch die These von 5,21 (§ 47). Das vertieft auch das zu erzählende Paradox: Jesu Aktivität am Sabbat, obwohl es ein Heilshandeln ist, bringt ihn in Todesgefahr.

Eine Übersicht über das Wandern des Sabbatmotivs quer durch die Heilungsgeschichten der Jesus-Überlieferung bietet der Rückblick, Thema 4.2. So klar es sein dürfte, dass Jesus auch am Sabbat geheilt hat, so schwer wäre zu sagen, *welcher* der überlieferten Heilungen dieses Datum „historisch" zukommt. Da sie allesamt „Heil" symbolisieren und Friede mit Gott, sind wir der Entscheidung enthoben; jede Heilung ist ein vorweggenommener Sabbat im Sinne des Endzeitfriedens. Wobei Johannes hinzufügt: Größere Werke als diese sind fortan der Christenheit aufgegeben (§ 69).

9,15–17.24b–39 Befragung des Geheilten durch die Pharisäer <§ 38>

(9,15) Wiederum befragten ihn daraufhin auch die Pharisäer, wie er sehend geworden war. Er aber sprach zu ihnen: Einen Schlamm legte er auf meine Augen, und ich wusch mich und sehe. (16) Es redeten daraufhin einige aus den Pharisäern: Nicht ist dieser Mensch von Gott, weil er den Sabbat nicht hält. Andre aber redeten: Wie kann ein sündiger Mensch solche Zeichen tun? Und eine Spaltung

---

vereinfacht wird. Nicht: Ich heile dich, sondern: Ich lasse, du lässt eine Heilung geschehen. Der Dank danach gilt Gott; und erst da ist sie vollständig.

[15] Danach befragt, hätte Markus, der Römer, die Tora vermutlich „der Juden Sachsenspiegel" sein lassen.

[16] Die sind in Permanenz tätig, auch die schaffende: So *LA* 1, 16–18 (zu Gen 2,2) u.a.m.; *Neuer Wettstein* 285f. Berger/Colpe, *Textbuch* 160 Nr. 275 bieten als pagane Parallele Maximus v. Tyrus, *Diss.* 15, 6,2 (über Zeus und Herakles).

geschah unter ihnen. (17) Sie sagen daraufhin zu dem Blinden erneut: Was sagst *du* über ihn, dass er deine Augen geöffnet hat? Er aber sprach: Er ist ein Prophet.

> **(9,18) [i (V. 22)] Nicht glaubten nun die Juden von ihm, dass er blind war und sehend geworden, bis sie seine Eltern gerufen hatten, die des wieder Sehenden; (19) und sie befragten sie: Ist dieser euer Sohn, von dem ihr sagt, er sei blind geboren? Wie kann er denn nun jetzt sehen? (20) Daraufhin antworteten seine Eltern und sprachen: Wir wissen, dass dieser unser Sohn ist und dass er blind geboren wurde; (21) wie er aber nun sehen kann, wissen wir nicht, oder wer seine Augen geöffnet hat, wir wissen es nicht. Fragt ihn selbst! Er ist erwachsen, er wird über sich selbst sprechen. (22) Das sagten seine Eltern, weil sie die Juden fürchteten; denn schon hatten die Juden vereinbart, dass, wenn jemand bekennte, dass er der Gesalbte, er aus der Synagoge entfernt würde. (23) Darum sprachen seine Eltern: Er ist erwachsen, fragt ihn selbst!**

(24a) Sie riefen daraufhin den Menschen zum zweiten Mal, der blind gewesen war, und ...

(9,24b) Sie sprachen zu ihm: Gib Gott (die) Ehre! WIR wissen, dass dieser Mensch ein Sünder ist. (25) Es antwortete daraufhin jener: Ob er ein Sünder ist, weiß ich nicht. Eines weiß ich: dass ich blind war und jetzt sehe. (26) Sie sprachen daraufhin zu ihm: Was hat er mit dir gemacht? Wie hat er deine Augen geöffnet? (27) Er antwortete ihnen: Ich habe es euch schon gesagt, und ihr habt es nicht gehört; was wollt ihr jetzt noch hören? Wollt vielleicht auch ihr seine Jünger werden? (28) *Da* verspotteten sie ihn und sprachen: DU bist ein Jünger von ihm! Wir aber sind Jünger des Mose. (29) WIR wissen, dass zu Mose Gott gesprochen hat; von diesem aber wissen wir nicht, woher er ist.

Diese Sequenz bringt die Pharisäer ins Spiel in ihrer durchaus historischen Rolle, Wächter der Frömmigkeit und der Halacha zu sein. Es liegt eine gewisse Süffisanz darin, dass sie, die Wahrer und bei Bedarf auch Neuerer der Tradition, auf etwas völlig Neues nicht gefasst sind. Was einen beim Establishment der „Judäer" nicht wundert, ist nun auch bei ihnen der Fall: sie können nichts damit anfangen.

> Diese Rolle (oder nicht-Rolle) wird ins Groteske gesteigert in dem Einschub 9,18–24a.

Johanneische Pointe in diesem Paragraphen ist die Orientierungslosigkeit der Pharisäer, nicht jedoch – wie Joh II es hinstellen will – ihre Böswilligkeit. Erzählziel ist der § 41, wo Jesus das „Licht" der Tora in seiner Person darstellt, ferner das darauf folgende Bildwort § 49, wo Jesus als „der gute Hirte" sowohl Priester wie Pharisäer in ihrer Rolle als Führer des Gottesvolkes ablöst.

9,16 „weil er den Sabbat nicht hält": Vgl. vorigen Exkurs. Die Sabbatarbeit, um die der folgende Konflikt gehen wird, ist also die des Heilens: Ob Jesus hier den Sabbat überhaupt bricht, wäre noch eine halachische Diskussion wert, die aber nie geführt worden ist. Man darf Jesus zugute halten, dass der Sabbat ja Symbol der Endzeit ist;[17] insofern passt die Wiederherstellung eines Kranken hier ganz besonders gut hinein.

---

[17] D. VETTER: „Der Schabbat ist von der Art der kommenden Welt. Die Bedeutung des siebenten

Das Tragen des Bettes durch den Geheilten von § 46, womit kein Leben gerettet wird, ist hingegen ein klarer, weil unnötiger, Bruch des Sabbats.

9,22 ist die erste von drei Stellen (neben 12,42 und 16,2), wo über den sonst nicht bekannten Ausdruck ἀποσυνάγωγος etwas wie ein Ausschluss der Jesusjünger aus den Synagogen konstatiert wird, Faktum offenbar für die Johannesschule. Wir übersetzen jedoch etwas vorsichtiger: Dies ist kein Terminus für den Synagogenbann (*ḥerem*),[18] sondern eher ein Neologismus für etwas bis dahin noch nicht Dagewesenes. Gemeint ist wohl die um jene Zeit eingeführte *birkat ham-minim*, die zur (Selbst-)Verfluchung abweichender Richtungen im rabbinisch werdenden Judentum eingerichtete 12. Bitte des Achtzehngebets.[19] Man könnte die Indirektheit dieses Verfahrens (Konkretes ließ sich den Christen ja wohl nicht vorwerfen) sowie das Medium in ποιεῖσθαι, das gleichfalls Indirektheit andeutet, auch so zum Ausdruck bringen, das man übersetzt: „wegkriegen aus den Synagogen" oder „aus den Synagogen hinausdrängen".

9,27 „Wollt vielleicht auch ihr seine Jünger werden?" Eine hübsche kleine Ironie, ein ἀστεϊσμός (urbaner Witz).[20] Für Pharisäer, die „Ehre voneinander nehmen" (5,41 § 48), wäre das eine Disqualifikation, ganz wie in 7,52 (§ 30) die Frage an Nikodemus: „Bist du etwa auch aus Galiläa?"

Zu **9,28** gibt Martyn, *History* 47 zu bedenken, dass eine Alternative zwischen Jünger-des-Mose-Sein und Jünger-Christi-Sein erst einer Zeit angehören kann, als die Synagogen ihre Christen ausschlossen und damit das Projekt eines Judenchristentums als Sockel der Großkirche gescheitert war. Mit diesem Argument könnte man diesen Perikopenschluss für dt-joh. halten. Tatsächlich gab es aber lange nach jener Trennung noch Judenchristen, freilich abseits jeder doktrinären oder disziplinären Entwicklung. Was Johannes hier wiedergibt, ist die Auffassung der zu ihm zeitgenössischen Rabbinen, nicht die seine. Die Epoche ist aber noch die seine.

<§ 39>

(9,30) Es antwortete der Mensch und sprach zu ihnen: Darin liegt doch das Staunenswerte, dass IHR nicht wisst, woher er ist – und er hat (doch) meine Augen geöffnet! (31) Wir wissen, dass auf Sünder Gott nicht hört; sondern wenn jemand fromm ist und seinen Willen tut, den hört er. (32) Seit Ewigkeit hat man nicht gehört, dass jemand die Augen eines blind Geborenen geöffnet hätte! (33) Wenn jener nicht von Gott wäre, könnte er nichts ausrichten. (34) Sie antworteten und sprachen zu ihm: In Sünden bist du geboren worden ganz und gar, und du willst uns lehren? Und sie warfen ihn hinaus.

Tages im jüdischen Leben" (1988) in: ders.: *Das Judentum und seine Bibel* (Religionswiss. Studien, 40), 1996, 339–344.

[18] Übersicht über das hierzu Bekannte z. B. bei Martyn, *History* 46–66, bes. 51.

[19] vgl. Einleitung, 6.2. Zu den *minim* oder „Verschiedenheiten" s. 7,12 (§ 19) mit Anm.

[20] Siegert, *Argumentation* 241. Paulus war stets etwas gröber.

9,31 greift, auf pharisäische Sicht eingehend, das Problem der Sünde auf.[21] Die pharisäische Auffassung vom Sabbat lässt, wie wir sahen, kein Handeln Gottes am Sabbat zu. Dass in Jesus Gott handeln könnte, kommt ihnen schon deshalb nicht in den Sinn.

„dass auf Sünder Gott nicht hört", ist eine in allen Religionen verbreitete Ansicht;[22] sie liegt der Struktur des christlichen Gottesdienstes ebenso zugrunde, wie sie schon antiker Auffassung vom Opfer entspricht. Das Gebet beim Opfer setzt seit alten Zeiten voraus, dass man als anständiger Mensch und mit reinem Gewissen sich der Gottheit nähert – so Ps 24(23),3–5; so Ps.-Philon, *De Jona* 41 –, mindestens aber, dass man von seinen Sünden Buße tut: So Ps 51(50),19, so das (von Luther geschätzte) *Gebet Manasses* in der Septuaginta[23] und wiederum *De Jona* 71ff.
Augustins Kommentar zu unserer Stelle macht darauf aufmerksam, dass der Blinde sich in einem „wir" mit den Pharisäern zusammenschließt („hier redet er noch ungesalbt") und setzt die These entgegen: „Auch Sünder erhört Gott." Sein Beleg ist Lk 18,13, das Bekenntnis des Zöllners. Dieser Beleg setzt die Umwandlung des Opfers (über dessen Annahme oder Nichtannahme einst Priester entschieden) in ein Gebet voraus; das Bußgebet öffnet den Weg zu den übrigen Gebeten.

„fromm": θεοσεβής, wörtl. „gottverehrend". Dieses bes. in hellenistisch-jüdischem Sprachgebrauch beliebte Wort, wohl als eher monotheistisch klingende Variante zu gängigerem εὐσεβής zu nehmen, was einfach „fromm" heißt, begegnet im ganzen Neuen Testament nur hier. Das zugehörige Substantiv „Gottesverehrung" findet sich gleichfalls nur einmal, in 1Tim 2,10. Es sind aber beides gut griechische Ausdrücke seit Herodot und Xenophon, deren auch die Septuaginta sich gelegentlich, und dann mit Emphase, bedienen kann, bes. in Hi 28,28.

9,34 Hier wird das Vorurteil, das in der Frage von 9,2 mitschwang, als Lehrmeinung der Pharisäer wiederholt. Dies ist (noch) keine allgemeine Erbsündenlehre, wie es sie im Judentum nie gegeben hat, sondern vielmehr Ausdruck pharisäischer Geringschätzung der ungebildeten Menge: s. o. zu 7,49 § 29.

<§ 40>

(9,35) Es hörte Jesus, dass sie ihn hinausgeworfen hatten; und als er ihn fand, sprach er: Glaubst du an den MENSCHENSOHN? (36) Es antwortete jener und sprach: Und wer ist es, Herr, damit ich an ihn glaube? (37) Es sprach zu ihm Jesus: Du hast ihn schon gesehen, und der mit dir spricht, der ist es. (38) Er aber sprach: Ich glaube, Herr! Und er betete ihn an.

---

[21] Zur Problematisierung des pharisäischen, nicht joh. Ausdrucks „Wille Gottes" vgl. unten zu 14,13f (§ 69) mit Anm.

[22] „Welcher Gott oder Dämon hört dich, Eidbrüchige, die du an Fremden gefrevelt hast?" muss Jason sich von Medea entgegenhalten lassen (Euripides, *Medea* 1391f). Bias, einer der Sieben Weisen, ein Aristokrat, dessen Meinung war: οἱ πλεῖστοι κακοί, soll während eines Seesturms zu den Seeleuten, die die Götter anrufen wollten, gesagt haben: „Schweigt, damit sie nicht merken, dass ihr hier unterwegs seid!" (Diogenes Laërtios 1, 86). Es gibt Opfer, die Sünden geradezu in Erinnerung bringen: s. u., Rückblick, Thema 5.4.1.

[23] Bd. 2 (Rahlfs) S. 180f (= *Ode* 2). In der Vulgata fehlt es.

(39) Und Jesus sprach: Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die nicht Sehenden sehen und die Sehenden blind werden.

> **(40) [n] Das hörten von den Pharisäern, die mit ihm waren, und sie sprachen zu ihm: Sind etwa auch wir blind? (41) Es sprach zu ihnen Jesus: Wenn ihr blind wäret, hättet ihr keine Sünde! Nun aber sagt ihr: wir sehen; – eure Sünde bleibt.**

9,35 Jesus „hört" – so kommt er in den Bericht zurück –, „dass sie ihn hinausgeworfen hatten", und er „findet" ihn. Zu diesem Verbum s. zu 1,41 (§ 6); es meint einen gegenseitigen Vorgang.

„Glaubst du an den Menschensohn?" Stark bezeugt ist hier die Variante „ ... an den Gottessohn", das aber die spätere Formulierung wäre. Diese Frage, so wie wir sie als *lectio difficilior* hier lesen, ist singulär im ganzen Neuen Testament, hat aber ihren inhaltlichen Vorläufer in der Frage Jesu Mk 2,8 f parr. Sie ist samt dem, was folgt, die Parallele zu der Dialogsequenz 11,25–27 (§ 53); dort fordert Jesus Martha zum Glauben an ihn auf und erhält das Bekenntnis, er sei der Messias. Diesen beiden Perikopen ist gemeinsam, dass kritischeren Menschen der Antike das Heilen von Erblindeten und das Auferwecken von Toten für unmöglich galt. Nicht einmal die normale, käufliche Magie machte sich solcher Leistungen anheischig.[24]
Die Frage mag hier gestellt werden, ob im Judentum vom Messias oder vom Menschensohn überhaupt erwartet wurde, er vollbringe Heilungen und Totenerweckungen. Der Appell des Bartimäus in Mk 10,47 f parr., an Jesus als „Sohn Davids" gerichtet, scheint der – erst christliche – *locus classicus* hierfür zu sein,[25] und das Joh hat ganz Recht, den Messiastitel an anderen Stellen zu verwenden als an dieser (oben zu 1,41 § 6). Zusätzlich bleibt zu überlegen, ob „Sohn Davids" in Mk 10,47 f nicht etwas anderes meinen dürfte als den Messias. Genauso gut, wenn nicht besser kann „Sohn Davids" direkt auf Salomo gehen, den Kenner der gesamten Natur und Heilkünstler, in dessen Namen Magie getrieben wurde und Wunderheilungen geschahen, gerade im Judentum. Vgl. Josephus, *Ant.* 8, 45–49 (er ist stolz darauf) und apokryphe Texte wie das *Testament Salomos.*[26] Mit all derlei will Johannes selbstredend nichts zu tun haben. So setzt er den davon unbelasteten „Menschensohn"-Titel.

9,38 Die Reaktion des Thomas von 20,28 (§ 99) wird hier vorweggenommen, ja in gewissem Sinne gesteigert;[27] denn das dort nicht stehende Verbum προσκυνεῖν (wörtlicher: „niederfallen") meint ja im ganzen Joh eine Geste der Anbetung

---

[24] Vgl. zu § 38. Morton Smith, *Jesus the Magician*, 1978 (dt. 1981) übersieht bzw. überspielt diesen Unterschied. Im NT werden Blindenheilungen dazu erzählt, um Jesus von den Magiern seiner Zeit zu unterscheiden.

[25] L. Novakovic: *Messiah, the Healer of the Sick* (WUNT II/170), 2003 verfolgt die mt. Ausarbeitung des Themas.

[26] Charlesworth, *OTP* I 935–987 mit engl. Übers. und reichen Begleitinformationen; Denis, *Introduction* I 536–539; vgl. 540–542.

[27] Man könnte das Merkmal r in Anschlag bringen und jüdisches Ritualgefühl verletzt sehen; doch warnt uns der halb heidnische Heilungsbetrieb von Bethzatha (§ 46) vor allzu puristischen Ansichten. Es handelt sich um eine ganz persönliche Emphase, wie auch bei Thomas, und um kein liturgisches Formular. Die Stelle als solche ist durch überdies eine Trias abgesichert (Einleitung, 9.3.3).

(oben zu 4,20 § 33). Thomas steigert dann freilich seinerseits mit der Akklamation θεός. – Zu einem „Glauben an Jesus" s. Rückblick, Thema 5.5. Der Umstand, dass der Blinde von Geburt aus blind war, unterstreicht das Paradox des Glaubens, der – wie auch bei Paulus und sonst – nicht als menschliche Fähigkeit, sondern als Gottes Geschenk hingestellt wird.

9,39 Dass das „Sehen" i. S. der Erkenntnis Gottes ein Gottesgeschenk ist (und auch nichts anderes sein kann), ist zu 1,51, wo dieses Verbum betont in den Text kam (in Aufhebung der Negation von 1,18), schon gesagt worden. Wie immer bei den „Zeichen" Jesu, gibt es Leute, die trotz Hingucken nichts verstehen, d. h. in dem Geschehen Gott nicht zu „sehen" vermögen: Dies ist eine der Definitionen von „Gericht". Zu diesem Wort der folgende Exkurs. Nur hier steht κρίμα, für etwas (beispielhaft) Vollzogenes; sonst sagt Johannes κρίσις und sieht die Dinge noch in Gang.

Das Gericht nach joh. Auffassung

Vom Gericht war schon mehrfach die Rede: 3,16–19 (§ 15) und wird es wieder sein (nächster §; ferner 8,51 (§ 44); § 47 f nochmals thematisch; 14,6 (§ 68). Das griech. Wort an unserer Stelle (9,39) ist *krima;* sonst heißt es stets *krisis*, als eine nicht abgeschlossene, sondern in Gang befindliche Handlung. Auch die Septuaginta bevorzugt dieses letztere Wort.

> Hinzu kommen zahlreiche Einlassungen der Johannesschule (z. B. 7,24 bei § 13), die an diesem Thema offenbar starkes Interesse hatte, die ihm aber meist die Form eines Vorwurfs gibt.

Der joh. Sprachgebrauch folgt einer Vorgabe der Hebräischen Bibel. Die Wurzel *š-p-ṭ*, gewöhnlich mit κρίνειν übersetzt (manchmal auch mit δικάζειν), als Substantiv *mišpāṭ* > κρίσις, meint nie ein Verurteilen, sondern ein Recht-Schaffen. Entsprechend begegnet nie κατακρίνειν für diese Wurzel.[28] Nahe an ein Strafgericht, aber an ein streng individuelles, kommt der späte Text Ez 20,35 f, wo JHWH einen Rechtsstreit führt mit Israel (*š-p-ṭ* Nif.; LXX: διακρίνεσθαι). Dort kann das Richten auf ein Aussondern Einzelner hinausführen, die den neuen Exodus ins Verheißene Land nicht erleben sollen.[29] Anders verhält es sich mit der Wurzel *d-j-n* und dem Substantiv *din*, wofür gleichfalls κρίνειν, κρίσις stehen kann, ganz ohne Hebraismus: Das ist der Prozess als hoheitlicher Vorgang (daher *mᵉdinā* „Staat") mit seinen diversen Möglichkeiten des Ausgangs.
Nach Johannes ist das „Gericht" Gottes, ganz im Sinne von *š-p-ṭ*, ggf. nichts anderes als das Festhalten eines Menschen bei ihrer Beschränktheit – hier symboli-

---

[28] Die wenigen Vorkommen, die die Septuaginta-Konkordanz für dieses Wort überhaupt verzeichnet, liegen in späten Schriften und geben entweder gar kein hebr. Wort wieder oder (einmal) die Wurzel *g-z-r*.

[29] Hierbei werden in Ez 20,36 interessanterweise die Formen von *š-p-ṭ* (erst Qal, dann Nif'al) von der Übersetzung chiastisch vertauscht; ersteres wird διεκρίθην (JHWHs Verhalten beim ersten Exodus), letzteres κρινῶ, die Strafandrohung des Ausscheidens beim zweiten Exodus. So verhalten also der Urtext war, so deutlich wird nun die Übersetzung. Einzelne können ausgeschlossen werden vom Heil.

siert durch Blindheit. Ebenso ist es in den paulinischen Überlegungen über das Verhalten (die „Verstockung") des Pharao in Röm 9,17ff.

Die *Glosa Psalmorum* zu Ps 97(96),3.6 erinnert zum Stichwort „Feuer" (um den Sinai) an Q 12,49, wo Jesus „Feuer" auf die Erde wirft, und an das Schwert-Wort Mt 10,34 (dessen Alternativfassung bei Lukas die Fortsetzung des vorigen ist, Q 12,51); sie erklärt, jenen Parallelen genau entsprechend, *gladius* (Mt-Wortlaut) mit *separatio* (Lk-Wortlaut). Das Gericht ist eine Teilung unter den Menschen. Zu V. 6 des Psalms wird dann unser Joh 9,39 zitiert und damit wiederum Röm 11,25 verbunden, des Paulus Aussage über die Vorläufigkeit der Teilung Israels in Gläubige und Nichtglaubende.

In gewisser Weise hatte hellenistisch-jüdische Logoslehre dieser sublimen, fast abstrakten Auffassung vom „Gericht" vorgearbeitet. Bei Philon finden wir, immer noch auf schöpfungstheologischem Gebiet, die Lehre von einem λόγος τομεύς, einem Logos als „Trenner", der nämlich die Antagonismen in der Natur als deren Differenzierungen hervorbringe[30] – eine Lehre nicht ohne Nebenabsicht einer Theodizee; denn so wird begründet, dass es außer dem Guten in der Schöpfung auch das Nicht-Gute gibt. Im Joh I wird diese Lehre schlichtweg ins Eschatologische übertragen, was kein weiter Weg ist; denn so wie Philons Schöpfungslehre keinen Zeitfaktor vorsieht, sondern eine *creatio continua* beschreibt, so ist es mit der philonischen und der joh. Eschatologie.

Aus dem Joh ist nun noch eine wichtige Fehlanzeige nachzutragen: Das *nomen agentis* κριτής „Richter" fehlt im joh. Schrifttum ganz. Weder als Alltagserfahrung oder Gleichnisinhalt noch als (mythisch)-eschatologische Rolle kommt es vor. Das ist insofern mit den übrigen Evangelien vergleichbar, als diese *kritēs* für Jesus noch nicht haben (erst Apg 10,42) – wohl aber Mt 25,31–46 die diesem Wort entsprechende Rolle.[31] Im Joh I aber gilt: So gewiss einem jeden sein Gericht bevorsteht, das er sich selber spricht, so wenig ausgedrückt ist die Furcht vor einem Richter. Eine „Angst" vor dem Richter wäre just das, was Glaube *nicht* ist, und würde sich selbst verurteilen. Jesu eigener „Schrecken" in 12,27 § 63 soll sie vorwegnehmen und damit aufheben.

9,40: Jesus verurteilt die Pharisäer wegen der Sünde ihres Unglaubens, ehe er in einem an sie adressierten Monolog (10,1–10) die Rolle, „Tür" zwischen Gott und den Menschen zu sein, für sich selbst reserviert. Dieser Einschub bringt abrupter noch, als wir zu 3,19 (§ 15) bemängelten, das Thema „Sünde" hinein, u.z. im Plural und ohne zu sagen, um welche Sünden es sich handeln soll. Solche Vagheit ist unprophetisch und dem Senior aus Ephesus schon deswegen nicht zuzutrauen. Die Berücksichtigung seines sonstigen Sprachgebrauchs, der wie der paulinische für ἁμαρτία den Singular bevorzugt, führt zum selben Schluss.

---

30 Am ausführlichsten Philon, *Heres* 133–236; vgl. Siegert, *Philon* 85 u.ö.; zum Theodizee-Aspekt (*Cher.* 35 usw.) ebd. 130.

31 Q 13,27 ist noch anders. Der in der Bildhälfte angeredete *kyrios* ist, will man's denn auf das Weltgericht übertragen, Gott selbst; vgl. Röm 2,16; 3,6; Hebr 12,23 usw. Jesus, der irdische jedenfalls, weist eine Richterrolle ab in Q bzw. S(Lk) 12,14. Der „apokalyptische Fahrplan" von 1Kor 15,23–28 wäre nicht der des Johannes; und selbst dort wird von einer „Herrschaft", aber keinem Richteramt Christi gesprochen.

Der Determinismus des Glaubens

Doch ist die Absicht der Johannesschule nicht nur polemisch. Als theologisches Thema des eben kommentierten Zusatzes lässt sich angeben: Der Glaube als „Werk" Gottes. So wird es angekündigt in der Einschaltung 9,4f (bei § 36); so findet es sich weiter in 6,29 (bei § 23); 10,26–39 (bei § 49). So kann man, muss aber nicht, 1,13 (§ 1) interpretieren – und sollte es eigentlich nicht, wenn man 1,12 ernst nimmt. – Für das Joh II hingegen ist das Entstehen oder Nichtentstehen des Glaubens schicksalhaft, unverrückbar und unverständlich.[32] Auch Stellen wie 3,19 (bei § 15) helfen nicht weiter, weil weder ein Früher/Später geklärt, noch ein solches in etwas Drittem aufgehoben wird. Eine gewisse Formel, aber nicht im Sinne unseres Evangelisten, gibt Mt 22,14: „Viele sind berufen, doch wenige sind auserwählt" – jene Ungewissheit, die Calvin zur doppelten Prädestinationslehre geführt hat, wo sie aber keineswegs behoben ist.[33]

Man mag die dt-joh. Zusätze unter gewissen Interpretationen als theologischen Gewinn verbuchen, jedenfalls als einen Versuch, Einsichten des Seniors zu vertiefen. Zumindest sind sie jetzt radikalisiert, doch um welchem Preis? Trägt es wohl zur Ehre Gottes bei, auch zu dem Thema „Glaube" eine Aporie zu errichten?

9,41 „Wenn ihr blind wäret" ist Brachylogie (Verkürzung) für „wenn ihr zugeben würdet, dass ihr blind seid". Dass der – immer noch paradoxe – Satz in diesem Sinne aufzulösen ist, geht auch der Folge hervor: „Nun aber *sagt ihr* ... "
Zum Rest dieses Verses vgl. Exkurs bei 15,22 (bei § 66).

8,12; 12,44b–50 „Ich bin das Licht der Welt". Glaube und Gericht <§ 41>

(8,12) [b'] Wiederum daraufhin sprach Jesus zu ihnen: ICH BIN das Licht der Welt. Wer mir folgt, wird nicht in der Finsternis umhergehen, sondern das Licht des LEBENS haben.
(Kap. 12,44b) [a'] Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat; (45) und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat. (46) Ich bin (als) Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibt. (47) Und wenn jemand meine Worte hört und nicht bewahrt, richte *ich* ihn nicht; denn ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um die Welt zu retten. (48) Wer mich verwirft und nicht meine Worte aufnimmt, hat (schon) den, der ihn richtet: Das Wort, das ich gesprochen habe, das wird ihn richten am letzten Tage.

---

[32] Das Nebeneinander von Offenheit und Determiniertheit in ähnlicher Hinsicht ist auch in dem als *mixtum compositum* anzusehenden *Hesekiel*-Buch zu beobachten, das zwei Anthropologien enthält: In Kap, 3; 14; 18; 33 ist der Mensch fähig, sich zu eigener Praxis des Guten und Gottgewollten anleiten zu lassen; in Kap. 16; 20; 23–24 ist er unfähig zum Guten. Auch hier wird man besser mit verschiedenen Bearbeitungen rechnen, als dem Propheten eine Unentschiedenheit in dieser immerhin fundamentalen Frage zuzumuten.

[33] Vgl. die zu § 49 in der Fußnote berichtete Anekdote.

(49) Denn *ich* habe nicht von mir aus gesprochen, sondern der Vater, der mich sandte, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich sprechen und was ich sagen soll. (50) Und ich weiß, dass sein Gebot ewiges Leben ist. Was ich nun sage, wie zu mir der Vater gesprochen hat, so rede ich.

8,12 „Wiederum ... ": Dieser Überleitungssatz, ein Passepartout, macht den Eindruck einer Verlegenheit und hat wohl etwas ursprünglich Passenderes ersetzen müssen. Wie der Aufbau der § 36-44, ein Crescendo im Hinblick auf das Publikum, aber auch auf drohende Missverständnisse, beschaffen ist, wurde wir zu § 36 (Anfang) festgestellt.

In der Rekonstruktion bekommt dieses Bildwort endlich einen plausiblen Anschluss nach oben: Es ist Jesu Kommentar zur Heilung des Blindgeborenen - oder vielmehr, diese soll hinführen zur Selbstvorstellung Jesu als „das Licht der Welt".[34] Blind sein von Geburt wird nun hier Metapher für das, was in christlicher Tradition später auch „Erbsünde" genannt wurde (bes. aufgrund des Adam-Kapitels Röm 5). Hier freilich liegt auf Negativem kein Gewicht; das „Licht", als dessen Bringer sich Jesus vorstellt, ist das „Licht" schon der Schöpfung (Gen 1,3-5, „Tag eins" > Joh 1,4.8-13 § 1), also deren logosgemäße Verständlichkeit. Die Genitivverbindung „Licht des Lebens" dürfte so aufzufassen sein, dass semantisch letzteres das erstere erläutert, auf der Sachebene ersteres (die Erkenntnis) zu letzterem führt.
Sonstige Assoziationen s.o. zu 1,4 § 1, woraus sich auch ergibt, dass der Ausdruck „die Welt" an unserer Stelle synonym ist zum dortigen „die Menschen".[35] Das Thema „Licht" hatte seither geruht: Nur der Schlusssatz des Nikodemus-Gesprächs, 3,21 (§ 15), hatte es in Erinnerung gehalten - mit welcher Absicht, das sehen wir jetzt: Jesus präsentiert sich selbst als dieses „Licht". So wie jedem Israeliten, jeder Israelitin die Tora „Licht auf meinem Wege" war und ist (Ps 119[118],105), so ist es jetzt Jesus, der Logos - sei es als der Sprechende im Text, sei es als derjenige, den dieser Text zum Sprechen bringt. Das *Thomasevangelium*, das in seinem 77. Logion[36] unser Jesuswort zitiert, interpretiert es in einem ganz anderen, naturalistischen Sinne als Omnipräsenz Jesu sogar in einem Stück Holz oder einem Stein. Hier ist freilich eine Vermischung eingetreten zwischen dem, was der Natur, und dem, was der Geschichte angehört.[37]

---

[34] Wenn wir, wie zu § 21(-26) erwogen, den Dialog über das Himmelsbrot samt dem dort befindlichen Ich-bin-Wort aus dem joh. Erstentwurf ausschließen (dem sie, vielleicht durch Johannes selbst, später erst zuwuchsen), haben wir hier sogar das erste von allen Ich-bin-Worten, thematisch anknüpfend an den Prolog (1,4-9 § 1) und aufwändiger vorbereitet als die anderen.

[35] So konnten, hyperbolisch natürlich, einige berühmte Rabbinen auch „Licht der Welt" genannt werden: Odeberg 286-291.

[36] Hierzu ausführlich E. E. Popkes in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 641-674; zu den literarischen Verhältnissen: 642 (Lit.), zu den theologischen 663-667. Dort auch 647-652 „Grundzüge der Lichtmetaphorik der johanneischen Schriften" (Lit.).

[37] Auf eine Diskussion der Ich-bin-Worte und Selbstvorstellungsweisen des gnostischen Offenbarers z.B. in den Nag-Hammadi-Schriften kann hier verzichtet werden; s. Siegert, *Nag-Hammadi-Register* 3 unter *anok.*

„umhergehen“: Hier füllt sich die zu diesem Verbum in 1,35 (§ 6) notierte Leerstelle. Der Lebenswandel ist gemeint, pharisäisch: die Halacha. In polarisierender Sprache, wie wir sie v.a. aus den Qumran-Schriften kennen, gibt es nur die Wahl eines Umhergehens im Licht oder in der Finsternis: 1QS IV 11; XI 10 (vgl. ebd. III 21; 1QM XIII 12). Das Verbum ist jeweils *h-l-k*, oft im Hitpa'el (wie in Gen 5,24 von Henoch). Der positive Begriff lautet übrigens nicht wie hier, so gängig die Metapher „Licht“ sonst wäre, sondern er lautet „umhergehen in Vollkommenheit“ o.ä.[38] So hat es dann Mt 5,48 (< Lev 19,2; vgl. noch Mt 19,21) aufgenommen, was an die subjektive Anstrengung denken lässt, keinen Fehler zu begehen, eine Unmöglichkeit.[39] Johanneische Sprache ist anders; sie benennt das von außen, von jenseits kommende „Licht“.
Innertextlich besteht ein Gegensatz zu Johannes dem Täufer, u.z. ein abstufender, kein polarer Gegensatz. Schon im Prolog bekommen wir gesagt: „Nicht war jener das Licht“ (1,8 § 1); denn er war nur „ein Leuchter, der brennt und scheint“ (5,35 § 48). Wer Feinheiten der griechischen Sprache und vielleicht sogar der Philosophie kennt, hört aus letzterer Bezeichnung das „Haushaltslicht“ der Stoiker mit heraus, das schwach leuchtet und dabei Ruß macht; von diesem bis zum reinen, immateriellen Licht des Äthers (zugleich der Stoff der Gottheit bei den Philosophen) reicht ein Kontinuum. Wir kennen diese Lehre durch Philon, *Aet.* 86 = v. Arnim, *SVF* II Nr. 612).[40]
Von hier aus gesehen ist das „wahre“ Licht jenes, dem keinerlei Verunreinigung beigemengt ist – wohin auch immer man die Metapher jetzt bewegen mag. Nach griechischen wie hebräischen Voraussetzungen (Psalmen!) hat Licht mit Erkenntnis zu tun[41] und meint deren Reinheit, also Freisein von Irrtum, von all dem, was aus Sünde kommt. Letztlich ist es keine objektive Erkenntnis, sondern die Erkenntnis einer Relation zu Gott.

> Dass diese auch ethische Verpflichtungen, nämlich den „Brüdern“ gegenüber, mit sich bringt, wird in 1Joh 2,9–11 reflektiert. Nur diejenigen können beanspruchen „im Licht“ zu sein, deren Praxis rein ist von Eigennutz. Das ist immerhin gut joh. gedacht.

Als unterer Anschluss an 8,12 lässt sich mit Vorsicht **12,44b–48** verwenden, ein leicht gereiztes Gespräch mit Judäern. Die Spannung zwischen ihnen steigt, und man wird sich nicht wundern, dass in den Beratungen des § 57 die Fürsprache eines Nikodemus fehlt. – Zu dem Thema „Glauben an Jesus“ siehe bereits 2,11 (§ 9 Ende) und demnächst wieder § 43; zu dem eines „Sehens“ Gottes in Jesus (**12,45**) den § 69.

12,44b „nicht an mich“ ist Hebraismus für: „nicht *nur* an mich“ (vgl. 1Sam 8,7; Eph 6,12). Andernfalls bestünde ein Widerspruch zu oben V. 35. Zur Sache vgl. Rückblick, Thema 5.5.

---

[38] Andere Formulierungen ähnlichen Inhalts in 1QH VIII (alte Zählung: XVI) *passim*.

[39] 1Joh 1,8 ff ringt mit diesem Problem.

[40] Hierzu Siegert, *Philon* 43.

[41] Andere, speziellere Assoziationen sind nachgewiesen bei Odeberg 286: Gott selbst, der erste Adam, auch die Tora können als „Licht der Welt“ bezeichnet werden.

12,47 erläutert in diskursiver Form das oben (9,39 § 40) angeschlagene Thema „Gericht", das auch in § 47 wiederkommen wird und den Mittelbereich des Joh stark beherrscht. Es muss im Urchristentum eine Debatte darüber gegeben haben, wer der Richter im Weltgericht sein werde. Hatte Jesus lt. Q 22,30 den Jüngern bereits diese Rolle zugesprochen (vgl. 1Kor 6,3), so wird sie in 2Tim 4,1 (aus Röm 2,16 gefolgert?) an ihn zurückgegeben. Dazwischen liegt (und als Erklärung zu Röm 2,16 dient) ein Text wie 1Kor 15,23–28, wo Christus Gott dem Vater seine Feinde unterwirft und sich schließlich selbst unterordnet, gemäß Ps 110(109),1. Unser Text liest sich wie ein Kommentar zu dieser Debatte: Jesus bringt das Gericht durchaus – aber als ein Gericht, das jeder angesichts seiner Person über sich selbst spricht. Dies ist ganz im Sinne des kirchlichen Mk-Schlusses: „Wer den Glauben versagt, wird gerichtet werden" (Mk 16,16). Damit erledigt sich jede Frage nach einer himmlischen Hierarchie (etwa zwischen den Personen der Trinität), so wie sich die nach einem eschatologischen Drama längst erledigt hat. Vgl. Rückblick, Themen 9 und 12.

12,48 Gut johanneisch ist hier die klare Rollentrennung (das „Transitivitätsverhältnis")[42] zwischen Gott dem Vater und Jesus. Ja es findet sich hier eine gewichtige Aufnahme des Logos-Prologs unter Verweis auf den richtenden Logos, worin der Abschluss des vorangegangenen § 40 nochmals aufgegriffen ist. Inhaltlich vgl. auch hierzu die schon genannten § 15 und 47. Hier nun wird deutlicher als sonst gesagt, dass es einen Glauben an Jesus allein nicht gibt, sondern nur einen durch Jesus vermittelten Glauben an Gott. Eine entsprechende Regel für das christliche Gebet werden wir im Rückblick, Thema 5.5, hieraus folgern.

„Am letzten Tage": Wir trauen Johannes diese konventionelle Formulierung zu;[43] sie lässt nämlich offen, ob es sich um einen kosmischen oder um einen je individuellen letzten Tag handelt. Genauer besehen, kann nur letzterer gemeint sein; denn das Joh I beansprucht kein Zukunftswissen überpersonaler Art: s. Rückblick, Thema 9.2.2 und 9.4.

12,49 f ist in seiner redundanten Formulierung nur schwer für das Joh I zu halten, inhaltlich aber in Ordnung, zumal „Gebot" hier in seinem typisch-joh. Singular vorkommt. Die Rede von einem „Gebot" Gottes an Jesus wirkt freilich hier wie in 10,18 (bei § 49) zugesetzt, und sie hat nicht oder nicht primär das Liebesgebot von 13,34 § 65 (usw.) zum Gegenstand. Sie ist ein paulinischer Zug; vgl. Phil 2,8.

> In ihrem dt-joh. Anschluss an die Verstockungsperikope 12,37–44a wird die Anknüpfung von 12,44b negativ-wertig, setzt jüdischen Unglauben voraus. Der Dialog ist aufgegeben; Jesus „schreit" (so war das Verbum in 12,44a). 12,49f wird zum dt-joh. Abschluss der öffentlichen Jesus-Reden insgesamt, sozusagen ihre gemeinsame Coda.

---

[42] Siegert, *Argumentation* 56f; 191–195.

[43] Man muss hier nicht, wie Bultmann, eine „kirchliche Glosse" annehmen: Johannes greift traditionelle Sprache auf, um den Worten einen neuen Inhalt zu geben. So ist nicht selten das Verfahren der Mystiker.

8,13f.18f.25a.28b–29 Infragestellung Jesu durch die Pharisäer <§ 42>

(8,13) [a'] Es sprachen daraufhin zu ihm die Pharisäer: Du gibst Zeugnis von dir selbst; dein Zeugnis ist nicht wahr. (14) Es antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Wenn ich auch Zeugnis gebe von mir selbst, so ist doch mein Zeugnis wahr, denn ich weiß, woher ich kam und wohin ich gehe; ihr aber wisst nicht, woher ich komme oder wohin ich gehe.

> (15) [v, y (V. 17)] Ihr richtet nach dem Fleisch; ich aber richte gar niemanden. (16) Und wenn ich schon richte, ist mein Gericht wahrhaftig; denn ich bin nicht allein, sondern ich (bin es) und der Vater, der mich gesandt hat. (17) In eurem Gesetz aber steht geschrieben: ZWEIER Menschen ZEUGNIS ist wahr.

(18) ICH BIN es, der mich selbst bezeugt, und es bezeugt mich der Vater, der mich gesandt hat. (19) Daraufhin redeten sie zu ihm: Wo ist dein Vater? Es antwortete Jesus: Weder mich kennt ihr noch meinen Vater! Wenn ihr mich kenntet, kenntet ihr auch meinen Vater.

> (8,20) [j, q] Diese Worte sprach er in der Schatzkammer beim Lehren im Heiligtum; und niemand ergriff ihn, denn seine Stunde war noch nicht gekommen.
> (21) Er sprach nun wieder zu ihnen: Ich gehe fort, und ihr werdet mich suchen, und ihr werdet in eurer Sünde sterben; wohin *Ich* gehe, könnt *ihr* nicht gelangen. (22) Es redeten daraufhin die Juden: Will er sich etwa selbst töten, weil er sagt: Wohin *ich* gehe, könnt *ihr* nicht gelangen? (23) Und er redete zu ihnen: Ihr seid aus dem Unteren, ich bin aus dem Oberen; ihr seid aus dieser Welt, ich bin nicht aus dieser Welt. (24) Ich sage euch darum: Ihr werdet in euren Sünden sterben; denn wenn ihr nicht zum Glauben kommt, dass ICH (es) BIN, werdet ihr in euren Sünden sterben.

(25a) Sie redeten daraufhin zu ihm: Wer bist du? Er [es] sprach zu ihnen:

> (25b) Jesus:[1] [o] Überhaupt, was rede ich mit euch? (26) Vieles habe ich über euch zu reden und zu richten; aber der mich sandte, ist wahrhaftig, und was ich von ihm hörte, das rede ich in der Welt. (27) Sie erkannten nicht, dass er den Vater ihnen genannt hatte. (28a) Es sprach daraufhin Jesus zu ihnen:

(28b) Sobald ihr den MENSCHENSOHN erhöht haben werdet, werdet ihr erkennen, dass ICH es BIN und von mir selbst aus nichts tue; sondern wie mich der Vater lehrte, das rede ich. (29) Und der mich sandte, ist mit mir; nicht hat er mich allein gelassen, denn ich tue, was ihm gefällt, zu jeder Zeit.

8,13: Nunmehr, und im Joh I erstmals,[2] wird problematisiert, dass Jesus seine Worte „selbst bezeugt", d. h. nie einen Lehrer nennt. Gerade die Pharisäer muss das stören, deren Lehrgut, gerade weil es mündlich ist, Satz für Satz mit den Namen derer memoriert wird, die es prägten – und jeweils auch vorlebten. Eine

---

[1] Das ὁ Ἰησοῦς, in einigen Textzeugen fehlend, dürfte bereits dem Joh II angehören. Will man es belassen, muss das Pronomen im vorangegangenen Satz „es" lauten und der Doppelpunkt weggedacht werden.

[2] Alle bisherigen Stellen über ein „Zeugnis" oder „Bezeugen" waren entweder dt-joh., oder sie gehörten zum VNT und betrafen das Zeugnis des Täufers für Jesus (§ 1–3). Die Johannesschule, proklamatorisch wie sie ist, hat sich daraus ein Lieblingswort gemacht; der Evangelist hingegen hebt sich das Problem eines Zeugnisses, das sich selbst beglaubigen soll, bis hierher auf.

ähnliche Reflexion, monologisch allerdings und von zweifelhafter Authentizität, wird der § 48 bieten.
Im joh. Entwurf, wenn wir ihn hier richtig rekonstruiert haben, löst das Bildwort vom „Licht der Welt" einen Disput aus mit den Pharisäern über Jesu prophetisches „Zeugnis", das nämlich selber unbezeugt sei. Dabei kann Gott selbst gegenüber Israel durchaus sein eigener Zeuge sein: Jes 43,10, und wer sollte ihm da beispringen? Vielmehr wird Israel an der genannten Stelle nun selbst in den Zeugendienst gerufen.[3]
Wie weit die Bestimmungen des Zeugenrechts (Dtn 19,15–21 usw.), die mindestens zwei Zeugen *in einem Gerichtsprozess* verlangen, hier einschlägig sind, mag dahingestellt bleiben;

die dt-joh. Bearbeitung jedenfalls hat sie ins Spiel gebracht.[4] Sie schaltet einen Disput Jesu mit den Pharisäern ein, in welchem er die Tora als „euer Gesetz" von sich weist; vgl. 10,34 (bei § 49) und 15,25 (bei § 66). Quellort dieser Redeweise ist eine Äußerung des Pilatus (!) 18,31 (§ 82), deren dortige Motivierung mit dem hiesigen Kontext aber gar nichts zu tun hat. – Vgl. schon 6,30 (bei § 22).

8,15 „Ich richte gar niemanden" ist ein joh. Gedanke (vgl. schon oben zu 3,17 § 15), ist hier aber in einen unmotivierten Disput mit dem Pharisaismus eingebunden. Er mag ein joh. Rest sein; jedenfalls ist der Folgevers, eine Art Selbstkorrektur Jesu, eines jener müßigen Raisonnements, in denen die Bearbeitung sich gern ergeht.

8,17: Als Schriftstelle gemeint ist Dtn 19,15 (vgl. Dtn 17,6); doch fehlt dort just das Wort „Menschen", das hier den Beweis tragen soll: Ein zweiter Mensch neben Jesus ist in der Tat nicht aufzubieten. Solch schlampiger Umgang mit der Schrift – und wäre es auch im Munde der Gegner, mit denen man sich's allzu leicht macht – ist unser Merkmal y.

8,18 Zu der Antwort: „Ich bin es, der mich selbst bezeugt" vgl. oben zu 1,15 (§ 2). Ein zunächst (VNT) vom Täufer gebrauchtes Verbum wird jetzt von Jesus beansprucht. Sich mit ihm auf eine Stufe zu stellen und ihn als zweiten Zeugen zu beanspruchen, vermeidet Jesus, um seinen eigenen Anspruch nicht auf den eines Propheten zu reduzieren.
Seine Antwort genügt den Fragern nicht, da weder – wie in Prozessen erforderlich – ein zweiter Zeuge noch – was für Propheten typisch wäre – ein sichtbares Zeichen zur Verfügung steht. Nicht hier; die Heilung ist ja schon vorbei. Das Prophetenauditorium geht über in eine Gerichtssitzung mit dem Propheten als Angeklagtem.
Für den Evangelisten hingegen sind die Dinge ganz klar: Jesus als der Logos Gottes ist dessen „Zeugnis" in Person. Gott kann nur bei sich selbst schwören;

---

[3] Echo und Antwort hierzu auf rabbinischer Seite ist *Mᵉchiltā'* Ex 20,17 (zit. Jes 43,10 „Ihr seid meine Zeugen").

[4] Mehr bei M. Becker in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 247.

und schon die Hebräische Bibel hatte gesagt: „Der Zeuge im Himmel ist verlässlich" (Ps 89[88],38). Nun aber kommt er herab, kann sich deswegen aber nicht verdoppeln. – Vielleicht dachte Johannes auch an Ps 19(18),9:

„Das Gesetz des HERRn ist tadellos, es wandelt Seelen;
das Zeugnis des HERRn ist verlässlich, es macht Unmündige verständig."

Hier zeigt der Parallelismus, dass Jesus als das „Zeugnis" Gottes auch die Verkörperung von dessen Gesetz, also der Tora, zu sein beansprucht. Auch die Tora übrigens ist *eine.* Die Möglichkeit, Israels Heilige Schrift neben sich als „Zeugen" gelten zu lassen, bleibt darum ungenutzt; auch mit ihr möchte Jesus nicht auf einem Rang stehen, was eine Konkurrenz auslösen könnte. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass ihr Zeugnis nicht doch wertvoll sein könnte: so ausdrücklich, wenn auch *ad hominem,* 5,39 (§ 48); so die wohlerwogenen Schriftzitate und -anspielungen dieses Evangeliums (s. Rückblick, Thema 1).
Die Fortsetzung der Antwort macht Jesu Haltung für pharisäische Maßstäbe nicht akzeptabler: „und es bezeugt mich der Vater, der mich gesandt hat." Denn jetzt kommt die Frage:

8,19: „Wo ist dein Vater?" Feine Ironie: Er ist dem Amte nicht bekannt! Er ist nicht vor Gericht erschienen; schlecht für ihn! – Diese von den Gegnern nicht gewollte Ironie beruht auf ihrer Nichtunterscheidung von prophetischem Zeugnis und menschlichem Gerichtsverfahren. Das mag, in joh. Feinheit (ἀστεϊσμός), eine Karikatur sein auf die sich bildende rabbinische Rechtsgelehrsamkeit.
Wer das Joh bis hier kennt, weiß bereits: Diese Frage ist nicht aussichtsreicher als die Frage „Woher bist du?"
„Wo ist dein Vater?" – Hätte die Antwort lauten können: dem Amte bekannt, bestünde kein Problem. Das Laiengericht der Pharisäer kennt ihn aber nicht – ironisch, wo sie sich doch um das Gesetz Gottes Tag und Nacht bemühen. So antwortet Jesus: „Weder mich kennt ihr noch meinen Vater." Da ist nichts zu machen: Be-urteilen lässt sich Jesus nicht; dann wäre er nicht mehr der Sprecher, ja die Verkörperung des Wortes Gottes. Jedes Gericht über Jesus wird von ihm umgedreht zu einem Gericht über seine Befrager. Sie bestehen nicht und verlieren das, was Jesu Gegenwart ihnen gerade angeboten hätte, den freien Kontakt zu Gott. – Vgl. § 48.

Diese Trennung wird sich zuspitzen in 8,49 (bei § 44): „ich ehre meinen Vater; ihr aber verunehrt mich."

„Weder mich kennt ihr noch meinen Vater": Man könnte diesen Satz auch als Frage vortragen. Im Sinne des Joh I jedenfalls ist diese Feststellung (wenn es eine sein soll) nicht endgültig. Wir sind mitten im Evangelium.

8,20 Diese Ortsangabe soll vielleicht symbolisch sein; jedenfalls greift einen joh. Gegensatz zum Jerusalemer Tempel auf. Dass sie erfunden ist, erweist die Präposition ἐν: Man wird ja wohl Jesus und sein Auditorium nicht in den Tempelschatz hineingelassen haben. – Diese Einlassung soll darstellen, wie Jesus sich den Judäern entzieht, sie dem Unglauben und dem Tod (V. 24) überlässt.

8,21 ist Vorgriff auf etwas, was Jesus in § 65 den Jüngern sagt; hier aber wird es ablehnend gegen die Juden gewendet. Die Pharisäer werden einer nicht genannten Sünde beschuldigt, was 8,24 im Plural wiederholt.

8,25b Adverbiales τὴν ἀρχήν „überhaupt" ist im Neuen Testament singulär, darum auffällig. Es ist aber in zeitgenössischem Griechisch gut belegt.

8,28b Hier wird zunächst fast wörtlich 3,14 (§ 15) aufgegriffen (s.d.), wobei mehr als dort die Anspielung an die „Erhöhung" Josuas in Jos 3,7 zu merken ist; ὑψοῦν steht aktiv. Man bemerke, dass in diesem Vers und in den ihm inhaltlich ähnlichen kein Vorwurf liegt. Das jüdische Volk dient dem göttlichen „muss" so sehr, wie sogar Judas es tut. - Weiter zu 12,32 (§ 61).

„dass ich es bin": Hierin kann eine wiederholte Erfüllung des prophetischen Gleichnisses vom Zedernwipfel, Ez 17,22–24, gesehen werden: Einst gegen einen dummstolzen König Israels gerichtet (Jojachin), empfiehlt es sich jetzt zu erneutem Bedenken, ist es doch geschrieben aus der Situation eines beginnenden Exils (vgl. zu 12,32 § 61; der Prophet musste damals mit dem bestraften Königshaus mitgehen). Gemeinsam ist, was die Worte betrifft, die Formel „erkennen, dass ich der Herr bin" (so Ez 17,24); gemeinsam ist ferner „Ich, der HERR, habe gesprochen und werde es tun" (ebd.). Beide Verben, λαλεῖν und ποιεῖν, haben wir auch hier in V. 28 f.
Hieraus erhellt, dass Johannes die Pharisäer mit zu der judäischen Führungsschicht zählt (vgl. 3,1; 7,32.45.48; 11,47.57; 18,3). Sie selbst und ihre rabbinischen Nachfolger werden die letzten gewesen sein, die sich gegen diese Einschätzung wehrten. Johannes wendet ein gegen das einstige Königshaus von Juda gerichtetes Gleichnis auf sie an. Er tut es in einer analogen Exilssituation, die auch ihn aus seiner Heimat vertrieben hat.

„tue, ... so rede ich": Die eben beobachtete Verbindung der Verben ποιεῖν und λαλεῖν begegnet im Joh in ein und demselben Satz nur in 7,17 (§ 13, das Wahrheitskriterium), hier und in 14,10 (§ 69).

8,30–32 Glaube der Judäer. Appell zur Freiheit <§ 43>

(8,30) Als er das sagte, kamen viele zum Glauben an ihn. (31) Es redete nun Jesus zu den Judäern, die zum Glauben an ihn gekommen waren: Wenn ihr in meinem Worte bleibt, seid ihr wahrhaft meine Jünger. (32) Und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien.

8,30 Mit einem Erfolgssummarium (vgl. zu 2,11 § 9) beginnt diese kurze Perikope, die überleitet zu einem Dialog Jesu mit neuen Partnern. Zu einem Glauben an Jesus, Thema vom oberen Kontext (§ 41) her, vgl. noch Rückblick, Thema 5.5. Die Wiederherstellung des Itinerars Jesu hebt einige positive Aufnahmen seiner Lehre ins Licht, die vorher dem dt-joh. Pessimismus zum Opfer gefallen waren: Noch in § 56 und § 60 ist das Echo der Judäer positiv. In dieser Hinsicht haben wir hier die Peripetie; denn die Verheißungen dieses § 43 werden mit Skepsis aufgenommen, und der (gerade deshalb) sich steigernde Anspruch Jesu bleibt am Ende dieses Dialogs (§ 45) ohne Antwort.

Die dt-joh. Übermalung derselben Passage hat sie zu einer Polemik gegen Ungläubige, ja gegen Andersgläubige umfunktioniert.

8,31 „redete": Man könnte noch deutlicher übersetzen: „pflegte zu sagen". Moderne Übersetzungen übersehen das Imperfekt in ἔλεγεν; vgl. schon 9,9 (§ 36) und 7,31 (§ 27). Die Handlung steht; noch hat der Disput nicht begonnen, der die nächsten beiden Paragraphen mit zunehmend gewichtigerem Inhalt füllen wird.

8,32 „befreien": Hier schlägt Jesus selbst das Thema der nächsten Dialogsequenz, § 44, an (Prolepse; s.d.), das rasch zur Kontroverse führen wird; denn das Judentum ist eine Religion und eine Nationalität, die man nicht in Freiheit annimmt; vielmehr wird man hineingeboren.[5] Daraus entsteht eine Dialektik von Gebundenheit (an Gott) und Freiheit (von der Welt), die der johanneischen bereits sehr ähnelt, aber auch leicht zu Missverständnissen führt. Bekanntlich hat Paulus einen ganzen Brief, den *An die Galater*, zum Thema der Freiheit geschrieben, u.z. der Freiheit von der Tora (Gal 2,19–6,10) – das letzte, was ein Jude sich wünschen würde (selbst wenn er mit ihr nicht ganz glücklich ist). Der *Hebräerbrief* hingegen, vermutlich an Judenchristen Roms gerichtet, vermeidet diesen Begriff, den es anscheinend nur in ideologischer Aufladung gibt, völlig.

„Freiheit" im Joh I

Unter den eben gemachten Vorgaben erscheint das Thema „Freiheit" nicht mehr so sehr als Gedankensprung, wie es sonst sein könnte. Freiheit ist auch mit dem Glauben an Jesus sachlich gegeben, so schon in 1,12 § 1, so in den unsere Stelle umgebenden § 40f und 44. Jesus erfüllt – als Weisung, ja Selbstmitteilung Gottes – die Funktion der Tora. Mit der Tora aber ist für das Judentum aller Zeiten der Anspruch der Freiheit verknüpft,[6] nämlich frei zu sein von allen weltlichen Herren. Das konnte zwar zum politischen Programm verwörtlicht werden (z.B. Josephus, *Bell.* 5, 321; 7, 320–336)[7] und führte dann zum aussichtslosen Kampf gegen Rom; doch ist das übertragene Verständnis einer Freiheit von Sünde und Götzendienst im Judentum genauso alt (Odeberg 296–301). Eine Brücke zwischen beiden Bereichen versucht Philon zu schlagen, wenn er in *Spec.* 1,76–78 die Tempelsteuer, die aus dem gesamten Judentum, auch dem der Diaspora, entrichtet wird, einen Beitrag zu einer noch zu erhoffenden „Ablösung von Sklaverei", einer „Heilung von (sozialen) Krankheiten" und einem „Genuss allersicherster Freiheit Erlösung für alle (Zeit)" auffasst.[8] Was demgegenüber die amtieren-

---

[5] Dies gilt auch trotz der Legende in *Šēmot rabbā* zu Ex 20,18 (Bill. II 605), wonach die Israeliten am Sinai unter allen 70 Völkern der Erde die einzigen gewesen seien, die das Angebot der Tora annahmen. Welche Freiheit damit gemeint sein kann, das will nun gerade Johannes sagen.

[6] Und nicht nur im Judentum: Auch auf Inschriften ist „Freiheit" (ἐλευθερία) ein Synonym zu „Autonomie" (αὐτονομία), meint also das Recht, nach eigenen Regeln oder Gesetzen zu leben.

[7] Entsprechend wurde auf Münzen der Aufständischen verschiedentlich חרות ציון „Freiheit Zions" aufgeprägt.

[8] Wie er sich das denkt, ist am ehesten aus seinem *De praemiis et poenis* zu erfahren (bes. 79–84), wo er an eine politisch konkrete Freilassung der Juden in aller Welt denkt, wozu ihre Herren freiwillig bereit sein werden, wenn sie ihres überragenden Ethos gewahr werden.

den weltlichen Herrscher betrifft, so diente man ihnen zumeist – wie auch der Kyniker des Epiktet, den wir zu 13,16 (§ 63) erwähnen werden – rein pragmatisch und ohne ihnen irgendwelche göttlichen Würden zukommen zu lassen. Denn ist man „Sklave" Gottes.

Hierbei ist im Judentum von Wirkung, dass es ohnehin nur eine sehr milde und reduzierte Sklaverei kannte, eine Art von befristetem Arbeitsvertrag (Ex 21,2–11 etc.). Als „Sklaven" ihres Gottes – dies dann freilich unbefristet – sind die Israeliten frei von allen sonstigen Bindungen. *Āvot* 6,2 bemerkt zu Ex 32,16, wo die Schrift Gottes in die Gesetzestafeln „eingeritzt" ist (*ḥārut*): „Lies nicht *ḥārut*, sondern *ḥērut* (Freiheit)". Ähnlich spricht Jak 1,25 (vgl. 2,12) von einem „vollkommenen Gesetz der Freiheit", was immer das dort heißen mag. Mt 5,41 gibt im Zusammenhang der Bergpredigt ein Beispiel, das zwar nicht zum Stichwort „Freiheit" erscheint,[9] aber doch die gemeinte Sache zeigt: „Wer dich zwingt, eine Meile mit ihm zu gehen [das war Besatzungsrecht, von dem die Römer Gebrauch machen konnten], mit dem geh zwei!"

Für den Jesus aller vier Evangelien reiben sich Gottesherrschaft und Römerherrschaft nicht direkt. Gott als Vater und obersten Herrn anzuerkennen, befreit hingegen, den Rabbinen zufolge, von den Versuchungen des bösen Triebs; nach jüdischer Theologie ist auch das Freiheit. Selbst die Art, wie Jesus das hier in § 43 sagt, dürfte jüdisch sein: Odeberg 301 findet in den angedeuteten Kettenschlüssen bis V. 36 ein geradezu rabbinisches Raisonnement.

Unrabbinisch freilich wäre, was in vielen christlichen Schriften (um nur das Beispiel von Hebr 2,15 zu nennen)[10] vom Judentum auch gesagt wird, dass es nichts vermöge gegen die *condition humaine*, welche beschrieben wird als Sklaverei gegenüber dem Tod. Das ist nicht ganz fair. Sterben muss alles Geschaffene; das ist soweit in Ordnung. Angst vor dem Tod zu haben – nämlich Angst vor dem Gericht –, das ist freilich etwas anderes; das ist der bibelsprachlich im engeren Sinne gemeinte „Tod". Solche Angst dem Judentum besonders anzulasten, wäre Unverständnis und würde im Alten Bund die Balance von Segen und Fluch, die doch so eindeutig auf der ersten Seite liegt, willkürlich auf die andere kippen lassen.

Paulusleser werden einwenden, Paulus habe es erlebt, dass die Verfallenheit an den „Tod" (im zweiten Sinne) von dem Versuch, dem *Nomos* zu gehorchen, sogar noch verstärkt wurde (Röm 7,5; 10,3; 11,7). Luthers Mönchtum war bekanntlich noch immer von derselben Sorte; davon zeugen noch viele Reformationslieder.[11] Dies alles können und müssen wir als Selbstzeugnisse stehen lassen. Acht geben sollte man aber bei Verallgemeinerungen und beim Ausbau von Theorien, zumal wenn sie zu Lasten einer bestimmten Glaubensgemeinschaft gehen.

Zur Auslegung unseres § 43f brauchen wir nicht weiter zu gehen als Johannes selbst, und dieser befindet sich im Dialog mit einer jüdischen Position, die auf das Stichwort „Freiheit" hin mit der Antwort reagiert: brauchen wir nicht (hier V. 33). Solche Selbstgenügsamkeit mit dem vorhandenen religiösen Besitz lässt

---

9 Mt kennt es nicht, verwendet nur einmal beiläufig das Adjektiv ἐλεύθερος im Sinne von „steuerfrei": Mt 17,26.

10 Auch Joh 8,21 (bei § 42) redet so, als gebe es keine Sündenvergebung im Judentum.

11 Z.B. Luthers Lied „Nun freut euch, lieben Christen gmein" (*EG* 341).

zweifeln, ob hier eine Bereitschaft besteht, ein noch weiter gehendes Angebot von Freiheit „aufzunehmen“ (1,11f § 1). Gerade dort übrigens, im Prolog, widersteht Johannes der Versuchung des theoretischen Denkens, die Freiheit so lange zu erklären, bis sie Determinismus wird:[12] Die „Vollmacht, Kinder Gottes zu werden“, ist nicht im Vorhinein gegeben, sondern wird das Geschenk „derer, die ihn [den Logos] aufnahmen“.

„Freiheit“ in einem abstrakten, nichtpolitischen Sinn (als Ungebundenheit) ist übrigens eines der Güter, die von der Philosophie, v.a. der stoischen, versprochen wurden: v. Arnim, *SVF* III 155f Nr. 597ff und Philons Traktat *Quod omnis probus liber sit.* Jedoch ist auch innerhalb der Bindung an die Tora eine Art von Freiheit gelebt worden, nämlich die Höherordnung der Gottesherrschaft über jede menschliche Herrschaft. Wir lassen Martin Buber (*Königtum Gottes* 118) ihren Interpreten sein:

„Das Paradox aller ursprünglichen und unmittelbaren Theokratie,[13] dass sie auf die Unbändigkeit der menschlichen Person, den Trieb des Menschen, vom Menschen unabhängig zu sein, eingeht, aber nicht um einer Freiheit, sondern um einr höchsten Bindung willen, erscheint schon im Siniabund. Die exiestentielle Tiefe dieser Paradoxie zeigt sich darin, dass die höchste Bindung ihrem Wesen nach keinen Zwang kennt, dass ihr Vollzug also in jedem Augenblick der Glaubenssphäre des Gebundenen überantwortet ist, der, von ihr befehligt, einer vollkommnen Gemeinschaft aus Freiwilligkeit, einem Gottesreich zustreben oder, sich von der Berufung auf sie decken lassend, einer trägen oder verwilderten Unordnung verfallen kann.“

Doch um zur historischen Konkretion zurückzukehren, sei daran erinnert, dass es sich hier, in § 44, um Gläubige aus dem Judentum handelt. Für diese resultiert aus Jesu Präsenz und Handeln die Frage, wo sie ihre Freiheit herleiten wollen: aus der Tora oder von Christus? Für Johannes wäre das keine strikte Alternative; eher schon für Paulus, und am meisten für Leute wie die Galater, an die er schreibt (Gal 3–4). Wir kennen aus der paulinischen Missionsgeschichte und aus den Schriften des Lukas (bes. Apg 10–11; Apg 15) das Anliegen einer Freiheit *vom* (Mose-)Gesetz, nämlich für die hinzuzugewinnenden Heidenchristen. Das letzte aber, was ein Israelit, eine Israelitin sich wünscht, wäre, „frei“ zu kommen von der Tora. Hier bringen Judenchristen andere Voraussetzungen mit als Heidenchristen. Eine Lösung von der Tora wäre, als rein negative Distanznahme, für erstere die Kündigung des Bundes. Selbst um freizukommen von Sünde, hat, nach dem Ende des Tempelkults, das synagogale Judentum seine Mittel gefunden und hat das Gebet, die Buße und schließlich den Tod als Sühne für Sünden in Geltung gesetzt – zusätzlich zu guten Werken als „Fürsprechern“ (Rückblick, Thema 12.3.1). Hier liegt also in joh. Zeit eine gewisse Konkurrenz der Heilsmittel vor, deren gegenseitige Verbindung (statt Kontrastierung, wie bei Paulus) im Judenchristentum unterschiedlich vorgenommen wurde und wird. Daran gibt es eigentlich nichts zu kritisieren, außer dass sich im Einzelfall ergeben kann,

---

[12] „Alle Erfahrung spricht für sie und alle Theorie gegen sie“ (Valentin Braitenberg, Neurophysiologe, mündlich). Es ist leichter, eine Entscheidung zu treffen, als zu begründen, dass diese Entscheidung frei war.

[13] Hier im Gegensatz zu einer „mittelbaren“, nämlich durch eine Priesterschaft ausgeübten Theokratie (F.S.).

dass Heilsmittel einander widerstreiten. Zu einem Streit der Argumente ist dabei aber kein Anlass.

Dass – und wie – der Neue Bund den Alten einschließt (oder, wie derzeit zu denken vorgeschlagen wird, der Alte Bund den Neuen), war in dem Maße unklar, wie die Gültigkeit der Bedingungen des Alten Bundes im Neuen unklar war. In manchen Kirchen, auch reinen Heidenkirchen, wird bis heute so gelehrt (wenn auch nicht gelebt), als ob die Gebote des Mose auch für Christen zu halten seien. Das Bilderverbot z. B. wird durchgesetzt, das Sabbatgebot jedoch nicht; die Sexualvorschriften von Lev 18 werden durchgesetzt, das Beschneidungsgebot jedoch nicht. Paulus selbst war nicht konsequent, wenn er sich gelegentlich auf den *Nomos* berief (1Kor 14,34; judenchristliche Eintragung?) oder ihn für mit dem Naturrecht identisch erklärte (Röm 2,12–27).[14]

Wie immer in unklaren Gesprächslagen (vgl. § 23ff und § 63 zu der sich bildenden Sakramentstheologie), begnügt sich Johannes mit Andeutungen, die das festhalten, was man als Mindestes sagen kann, unbeschadet des künftigen Ausgangs der Debatte. Jesus bringt eine Freiheit, die jüdischem Denken als eine Analogie zum Passa angeboten wird. Dem dienen die § 82–93; sie erläutern die Ankündigung von 1,29 (§ 4, das Wort vom „Lamm"). Dass es Christengemeinden geben kann, die freiwillig und in gleicher Glaubensgewissheit wie Heidenchristen (die) Toragebote halten, weil sie als Juden geboren wurden, wird auf den hier gelegten Voraussetzungen denkbar und praktikabel, ist aber von der Großkirche der meisten Epochen scheel angesehen, wenn nicht unterdrückt worden. Man hat die von Paulus an Heidenchristen gerichteten Warnungen (Gal 3–4) verallgemeinert.[15]

8,33–36.51–54a.56–58 Disput über Abrahamskindschaft <§ 44>

(8,33) Sie machten ihm den Einwand: Wir sind Nachkommen Abrahams und sind nie jemandes Sklave gewesen! Wie kannst du sagen: Ihr sollt frei werden? (34) Es antwortete ihnen Jesus: Amen, amen, ich sage euch: Jeder, der die Sünde tut, ist Sklave der Sünde. (35) Der Sklave aber bleibt nicht im Hause auf ewig; der Sohn bleibt auf ewig. (36) Wenn nun der Sohn euch frei macht, werdet ihr wirklich frei sein.

8,37–50 Zurückweisung der Judenchristen [o; k, s, v (V. 44)]

(8,37) Ich weiß, dass ihr Abrahams Nachkommen seid. Doch sucht ihr mich zu töten; denn mein Wort findet keinen Platz in euch. (38) Was ich beim Vater gesehen habe, rede ich; und ihr nun, was ihr vom Vater gehört habt, tut ihr.
(39) Sie antworteten und sprachen zu ihm: Unser Vater ist Abraham. Es spricht zu ihnen Jesus: Wenn ihr Kinder Abrahams wäret, würdet ihr die Werke Abrahams

---

[14] Dies ist ein Standardargument antik-jüdischer Apologetik, das dem Apostel freilich heute niemand mehr glaubt, so wenig wie einem Philon und all den anderen. In der Praxis wird es – ob mit oder gegen die Voten der Theologie – durch allgemeinere Begriffe der Menschenwürde und der Menschenrechte ersetzt.

[15] Franz Delitzschs Kampf mit seiner eigenen (der sächsischen) Landeskirche scheiterte an diesem Punkt. Als Streiflicht aus der Christentumsgeschichte s. hierzu A. Baumann: „Josef Rabinowitschs messianisches Judentum", in: F. Siegert (Hg.): *Grenzgänge.* FS Diethard Aschoff (MJSt 11), 2002, 195–211 (bes. 205–207).

tun. (40) Nun aber sucht ihr mich zu töten – einen Menschen, der ich euch die Wahrheit gesagt habe, die ich von Gott gehört habe! Das hat Abraham nicht getan. (41) Ihr tut die Werke eures Vaters.
Sie sprachen daraufhin zu ihm: Wir sind nicht aus Ehebruch geboren, sondern EINEN Vater haben wir, Gott. (42) Es sprach zu ihnen Jesus: Wenn Gott euer Vater wäre, liebtet ihr mich; denn ich bin aus dem Vater hervorgegangen und gekommen. Ich bin ja nicht von mir selbst aus gekommen, sondern jener hat mich gesandt. (43) Warum erkennt ihr meine Rede nicht? Weil ihr mein Wort nicht hören könnt! (44) Ihr seid aus dem Vater, dem Teufel, und wollt die Begierden eures Vaters tun! ER war ein Mörder von Anfang an und stand nicht in der Wahrheit; denn es ist keine Wahrheit in ihm. Wenn er die Lüge spricht, redet er aus Eigenem; denn er ist ein Lügner, (er) und sein Vater. (45) Ich aber – weil ich die Wahrheit sage, glaubt ihr mir nicht. (46) Wer von euch überführt mich einer Sünde? Wenn ich Wahrheit sage, warum glaubt ihr mir nicht? (47) Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes! Deshalb hört IHR nicht, weil ihr aus Gott nicht seid.
(48) Es antworteten die Juden und sprachen zu ihm: Sagen wir nicht richtig, dass du ein Samaritaner bist und einen Dämon hast? (49) Es antwortete Jesus: Ich habe keinen Dämon, sondern ich ehre meinen Vater; ihr aber verunehrt mich. (50) Ich aber suche nicht meine Herrlichkeit; es gibt einen, der (die seinige) sucht und richtet.

(51) Amen, amen, ich sage euch: Wenn jemand mein Wort hält, wird er den Tod nicht sehen in Ewigkeit.

8,33 Wir zählen das Folgende als neue Perikope, denn jetzt schlägt das Gespräch um. Auch stehen die Verben jetzt wieder im Aorist; die Erzählung geht weiter. Als entfernte Vorlage für das Folgende kann die Bußpredigt des Täufers in Q 3,7–9 benannt werden, insbesondere der Abraham erwähnende V. 8.
Alle Nennungen Abrahams im Joh liegen hier in dieser Perikope.[16] Eine Diskussion, die auch in den paulinischen Gemeinden gelaufen war (Röm 4; Gal 4) und im veröffentlichten Corpus Paulinum eine neue Öffentlichkeit erreichte, wird kurz und konzentriert abgemacht. Wie hier, so hat schon Paulus an seine Diskussion der abrahamitischen „Familienverhältnisse" die These angeschlossen (Gal 5,1): „Zur Freiheit hat uns Christus befreit!" Vgl. den Exkurs zum vorigen § 44.
Worin besteht die Konfrontation? – Rein formal ist sie in unserem Text darin zu spüren, dass Jesus, als Lehrer Israels agierend (vgl. 3,10, § 15), nicht die Demut an den Tag legt, für die Abraham das Vorbild war (z.B. *Āvot* 5,19). Die Haltung aber, der Jesus widersteht, ist ihrerseits keine Demut, wie unser V. 33 erkennen lässt. Selbst die angeblich so positive Bestimmtheit durch Abraham erweist sich im Gesprächsverhalten der frisch gewonnenen Anhänger Jesu als wirkungslos, wenn sie zum Anspruch wird.
Jesu Freiheitsangebot, als Thema in § 43 angeschlagen, wird nun präzisiert hinsichtlich der Voraussetzungen. Freiheit besteht – sehr im Gegensatz zum dt-joh.

[16] Über die Verarbeitung von Abraham-Traditionen s. v.a. Theobald, „Abraham", insbes. 172–183. Dass hier nur noch gebrochen an Abraham angeknüpft wird, veranlasst Theobald zu der plausiblen Vermutung, dass das damalige Judenchristentum in seinem „an ‚heilsgeschichtlicher' Kontinuität mit den ‚Vätern' Israels orientiertem Selbstverständnis" ein „vertikales" Konkurrenzangebot für Heidenchristen notwendig machte.

Determinismus – in der *Ablehnung jeden Bestimmtseins durch Herkunft.* Jeder Mensch bestimmt sich selbst durch seine Praxis. Wenn diese Sünde ist (nächster Vers), so ist sein Bestimmtsein das der Unfreiheit – ganz unabhängig davon, welche Vorfahren er (oder sie) hat.
Dieser Gedanke hat im Judentum nie Fuß gefasst, bis heute nicht. Jüdische Theologie denkt das Heil kollektiv.
Wahrscheinlich ist die Freiheit, die Johannes hier denkt, eine Freiheit vom Mosegesetz – ein gleichfalls bisher undenkbarer Gedanke, der aber im Hinblick auf nichtjüdische Mitglieder der christlichen Gemeinschaft schon einem Paulus kam („Freiheit" in Gal 2,4, „frei" in Gal 3,28; 4,22 ff, „befreien" Gal 5,1). Wer nicht in jener Verpflichtung geboren ist, die seine Gottesbeziehung darstellt und damit seine Freiheit von anderweitigen Diensten (die damit zumindest ihrer religiösen Würde entkleidet sind),[17] für den hat es wenig Sinn, erst Proselyt zu werden, ehe er oder sie das Evangelium annimmt. Das ist der Grund, warum der joh. Jesus hier die Abrahamskindschaft relativiert. Er denkt weiter als die künftigen Judenchristen. Wenn die Freiheit allgemein werden soll (was im Segen Abrahams Gen 12,3; 18,18; 22,18 ja angedeutet ist), muss sie sich von den mosaischen Vorgaben lösen. Vgl. § 26 zum Thema der Erwählung.
Bis heute kompromittieren sich zahlreiche Arten von Christentum daran, dass sie meinen, das Mosegesetz müsse auch für sie gelten; das kirchlich sog. Alte Testament sei, teilweise wenigstens, eine Lebensregel für Christen. Ein simpler Biblizismus wollte immer wieder den Sabbat einführen, das Zinsnehmen verbieten usw. Der Senior würde antworten: Wohl ist die Bibel Israels immer noch Gottes Wort an die Welt, aber nicht als Gesetz. Vgl. Rückblick, Thema 1.

> Die Klarheit dieser Antwort, die sich der Haltung des Paulus anschließt, ist verdunkelt durch Polemiken gegen Jüdische Beanspruchung Abrahams in den Einschaltungen dieses Kapitels.

8,34 ist eine der wenigen, darum aber umso gewichtigeren Stellen, wo im Joh I das Thema „Sünde" aufgegriffen wird. Johannes ist weit weniger als Paulus (in Röm 1,18–3,20 etwa) auf einen negativen Kontrast seines Evangeliums angewiesen. Dass er ihn kennt und bedenkt, zeigen der Programmsatz 1,29 (§ 4, von der Aufhebung der Sünde) und die beiden gelösten Fälle 8,7 (§ 14, die Ehebrecherin) und 9,2.24 (§ 36–40, der Blindgeborene).

8,35 ist missverständlich formuliert. Natürlich darf ein Sohn, wenn er volljährig ist, das Haus verlassen, was der Sklave nicht darf. Gemeint ist aber das Erbrecht, von dem nun umgekehrt der Sklave ausgeschlossen ist. – Jesus wird seinen Jüngern eine Freudschaft (φιλία) anbieten (§ 66), die zu der δουλεία unter dem Mose-Gesetz – wie positiv auch immer man den Ausdruck nehmen will – im Kontrast steht. Sie soll unbegrenzt dauern, so wahr er sie mit seinem Tod bekräftigen wird – wohingegen ein Sklavenverhältnis konventionell ist und nach Joh 8,35 (§ 44) zeitlich begrenzt.

[17] Wurzel jüdischer „Anarchie". Ein jüdischer König musste schon der Messias sein; andere brachten es zu keiner besonderen Achtung. In gleichem Sinne bezeichneten sich die Gnostiker als ein „Geschlecht, das keinen König hat" (γένος ἀβασίλευτον; Hippolyt, *Refutatio* 5, 8).

8,36 ist die erste von zwei Schlusssentenzen dieser Perikope. Sie fasst das seit V. 32 Gesagte zusammen, ähnlich 2Kor 3,17: „Wo aber der Geist des Herrn, da Freiheit". Auch dort ist ein gewisser Kontrast zum Judentum gezeichnet, und es wird sein Dienenwollen gegenüber der Tora zwar anerkannt, aber ambivalent gesehen. Hier ist die Pointe die: Jesus bietet *nicht nur* die Freiheit von Sünde an, sondern auch die vom Tod. Das sagt die zweite Schlusssentenz, V. 51, deren Zusammengehörigkeit mit unserem Vers im edierten Text gestört wurde.

8,39 Nur Joh II hat es zu dem Vorwurf gebracht, die Juden hielten ihr eigenes Gesetz nicht (so schon 7,19), was deren Freiheit (sc. von der Verführung zur Sünde) in der Praxis bestreiten würde. Doch ist der „glückliche Irrtum", Jesus in den Tod zu schicken, nicht das passende Beispiel. Weit tiefer gedacht ist die Reflexion auf gescheiterte Bemühungen mosaischer Korrektheit bei Paulus, Röm 9,30–10,3, heilsgeschichtlich unterfangen ebd. 11,7–12. Hintergrund hierzu ist die Erfahrung eines sehr strengen Judentums, dessen Paulus nie froh geworden ist (darum Phil 3,7–11).

Die einzige Passage, wo Jesus sein Auditorium geradezu verteufelt (und die als Hauptbeleg des „Antijudaismus" in diesem Evangelium gewertet wurde), nämlich 8,37–50, richtet sich bei näherem Hinsehen gegen „gläubig gewordene" Juden, also Judenchristen.[18] Diese Voraussetzung hat man aus 8,30–32 (§ 42) übernommen, um eine Wucht an Vorwürfen anzuschließen, die jene gegen Nikodemus und die Pharisäer in 3,11–13.19–22 bei weitem übertreffen. *Dieses* Auditorium, so wird nun behauptet, sei es gewesen, das Jesu Tod verlangte (8,37.40); es wird mit den „Judäern" des Johannes identifiziert.

8,41 „Ihr tut die Werke eures Vaters": Wer dieser ist – Abraham scheidet wegen der Negativität des Kontextes bereits aus –, erfahren wir in dem hässlichsten Bibelvers, den das ganze Neue Testament[19] aufweist:

8,44 „Ihr seid aus dem Vater, dem Teufel." An diesem Vers ist nichts zu retten, auch wenn man – in 180-gradiger Umkehrung – jüdische Traditionen darin wiederfinden will (Reim, „Targum" 9). Dass Abrahamskinder in Wahrheit Kainskinder und Teufelskinder sein sollen, soll lt. V. 37.40 aus dem Tötungsbeschluss hervorgehen, wie er in 7,1 (bei § 18) und 5,18 (hier erst bei § 46) bereits gefasst worden sein soll. Der ist auch dort nicht motiviert -

wohingegen 11,57 (§ 31) zunächst nur eine Verhaftungsabsicht nennt, die bei Jesus ja wohl keine Verteufelung seiner Gegner auslösen würde.

---

[18] Zu diesem meist übersehenen Detail s. F. Siegert: „Vermeintlicher Antijudaismus". Weitere Lit. zu der Passage bei Maier, „Schriftrezeption" 63f. Hier wird innerjüdische Polemik (Qumran!) innerchristlich neu geschärft.

[19] Der hässlichste des Alten Testaments/der Hebräischen Bibel ist ohne Zweifel Ps 137(136),9.

„Ihr seid aus ... dem Teufel." Wenn man bedenkt, was das heißen soll, dann ist das Bleiberecht solcher Leute auf Erden nicht größer als jenes der Generation der Sintflut. Wir kennen die Wirkung dieser Worte: Entsprechend häufig hat die Kirche eine Koexistenz mit dem Judentum verweigert, ja ihre eigenen Judenchristen abgestoßen. Liest man Johannes mit den Augen seiner Redaktoren, war dieses Verhalten entschuldbar, wenn man es nicht gar für geboten hielt.

Bemerkung über urchristliche Satanologie

Schon der Eva soll der Teufel (als dessen Symbol man die Schlange von Gen 3 zu nehmen pflegt) die Sünde eingeflüstert haben, und nicht der eigene Übermut. Seit der Alten Kirche ist hieraus geschlossen worden, dass nicht erst die Ermordung Abels durch Kain, sondern früher schon und viel ausdrücklicher der Sündenfall selbst (als Verlust des - angeblich dem Adam bereits verliehenen - ewigen Lebens) eine diabolische Eingebung war. Man kann diskutieren, ob damit etwas gewonnen ist. Jedenfalls hat man den Teufel von Joh 8,44 mit der Schlange von Gen 3 identifiziert, etwa in Apk 20,2. Andere Elemente der hier gepflegten „Diabolologie" s. Einleitung, 10.7 zu 1Joh 5,19. Das Dt-joh. der hier gebrauchten Sprache erhellt überdies aus 1Joh 3,8. Auch das Wort „Begierde" ist joh. nur noch in 1Joh 2,16f belegt (vgl. Einleitung, Merkmal v), im Übrigen eher paulinisch. Nur die Anwendung ist es nicht. Zu ἀνθρωποκτόνος „Mörder" lässt sich wiederum im ganzen Neuen Testament nur 1Joh 3,15 vergleichen: „Jeder, der seinen Bruder hasst, ist ein Mörder" - wieder so eine maßlose Übersteigerung. Ob vielleicht von dort der Ausdruck hierher gekommen ist? Beide Passagen scheinen denselben Autor zu haben - einen, der sich nicht bewusst ist, was verbale Gewalt an brachialer Gewalt auslösen kann.[20]

Die hier Angeredeten sind also Leute, die zwanghaft sündigen; ihre „Begierde" ist die ihres Vaters, des Teufels. Die Urlüge, auf die 8,44 im Weiteren zu sprechen kommt, ist also das „ihr werdet sein wie Götter" von Gen 3,5. Dieser Anspruch (wo findet man den eigentlich in jüdischen Quellen oder in antiken Zeugnissen über das Judentum?) soll es sein, der sie von Gott und von jeglicher Offenbarung trennt.

Dahingestellt bleibe (mangels Interesse), ob der Teufel dieser Passage selber noch einen Vater hat, wie v. 44 Ende nahelegt, oder sozusagen sein eigener Vater ist. Der wahre Pferdefuß dieser Passage ist von den Gnostikern entdeckt worden, die den Gott Israels dann diesen Vater des Teufels sein ließen (Belege z. B. bei Zahn 425).[21]

---

[20] Urkundlich, und ohne die Schuld daran allein der Johannesschule zuschreiben zu wollen, hat sich dieser Vorwurf dann zugespitzt in der Anklage des Gottesmordes bei Meliton v. Sardes, *De Pascha* 735. Sardes liegt, wie Ephesus, an der kleinasiatischen Küste; Meliton als „Quartodezimaner" zählt in die Johannesschule.

[21] Bultmann 241 gibt für diejenigen, die diese Konsequenz umgehen möchten, einen sich selbst missverstehenden, aus semitischer Vorlage (?) falsch übersetzten Text zu erwägen, in welchem vor dem Satz „Wenn er die Lüge spricht" ein Subjektwechsel vom Teufel zum Teufelskind stattfinde. Den müsste man in der Tat annehmen; doch was soll eine Rationalisierung von Unsinn?

8,48 „und einen Dämon hast": Vorwegnahme von 8,52; s.d. Was die Dämonenfurcht Samaritanisches an sich habe, bekommen wir nicht gesagt. Den dt-joh. *Ioudaioi* ist kein Vorurteil zu niedrig, um nicht gegen Jesus verwendet zu werden. Vgl. Sir 50,26 oben zu 4,12 (§ 32).

8,49 imitiert ein Lieblingsmotiv des Lukas: Lk 4,29 (vgl. Apg 17,33). In manchen Handschriften wird Lk 4,30 hier wörtlich zugesetzt.

8,51 „den Tod nicht sehen": Hier wird die joh. Antwort vorbereitet auf jene Aponie von Mk 9,1 parr., die zu den Ausgangspunkten der „präsentischen" Eschatologie zählt (Rückblick, Thema 9.0-1).

<§ 45>

(8,52) Es sprachen daraufhin zu ihm die Judäer: Nun haben wir erkannt, dass du einen Dämon hast. Abraham ist gestorben und die Propheten, und du sagst: Wenn jemand mein Wort hält, wird er den Tod nicht kosten in Ewigkeit. (53) Bist du etwa größer als unser Vater Abraham, der starb? Und auch die Propheten starben. Zu wem machst du dich? (54a) Es antwortete Jesus:

(54b) [n] Wenn ich mich verherrliche, ist meine Herrlichkeit nichts; mein Vater ist es, der mich verherrlicht, von dem ihr sagt: Er ist unser Gott. (55) *Doch* habt ihr ihn nicht erkannt; ich aber kenne ihn. Und wenn ich sage, ich kenne ihn nicht, werde ich wie ihr ein Lügner sein. Doch kenne ich ihn und halte sein Wort.

(56) Abraham, euer Vater, jubelte (darauf hin), dass er meinen Tag sähe; und er sah (ihn) und freute sich. (57) Es sprachen daraufhin die Judäer zu ihm: Fünfzig Jahre hast du noch nicht, und hast Abraham gesehen? (58) Es sprach zu ihnen Jesus: Amen, amen, ich sage euch, bevor Abraham (geboren) wurde, BIN ICH.

(59) [d' (vgl. 8,20)] Sie hoben daraufhin Steine auf, um sie auf ihn zu werfen. Jesus aber verbarg sich und verließ das Heiligtum.

8,52 „Dass du einen Dämon hast": Dieser Verdacht[1] war zeitgemäß, ist vielleicht sogar regionalspezifisch: Nie und nirgends in der Alten Welt war man besessener von Besessenen als im Judäa des 1.Jh. Nach dem Zeugnis der Synoptiker (dem Josephus beigesellt werden kann; vgl. Rückblick, Thema 4.1.1) hat Jesus viel damit zu tun gehabt; vgl. nur Q 7,33. Anders als bei den Hexenverfolgungen im Europa der frühen Neuzeit, die eine v.a. im Klerus grassierende Sexualneurose verraten,[2] war damals, im antiken Judäa, die Basis dieser Furcht eine rituelle: Dämonen, meist von Gräbern und von Toten herkommend, sind unrein und machen unrein.[3] – In der ephesinischen Überlieferung (VNT) geht jedoch keines der sieben „Zeichen" darauf noch ein.

---

[1] Er kam dt-joh. schon mehrfach vor: 7,20 (bei § 13); 8,48 f (bei § 44).

[2] Da lautete der Standardvorwurf, v.a. an solche Frauen gerichtet, die sich männlichen Wünschen ungefügig zeigten, auf Geschlechtsverkehr mit Verkörperungen des Teufels.

[3] So Josephus, *Bell.* 7,185. Für Artemidoros hingegen, *Onirocritica* 2, 68, sind Grabmäler positiv belegt. Bloß dort schlafen sollte man nicht: 1, 81.

Das Joh II nützt die Dämonenfurcht der Judäer, um Jesu Feinde zu kennzeichnen.

Das Fehlen des Dämoneneinflusses im Joh

Schon im VNT, soweit Johannes es uns erhalten hat, kommen Dämonen nicht vor, jedenfalls nicht in Aktion. Auch in Joh I und II sind sie nur Gegenstand der Verdächtigung und ein vom Text nicht empfohlener Aberglaube. Das kontrastiert sehr stark mit ihrer Wichtigkeit in synoptischen Erzählungen, stimmt jedoch überein mit der überlegenen Zurückweisung des Dämonenverdachts in Q 11,14–23.
Man hat Lukas zugute gehalten, dass er, wenn er denn tatsächlich Arzt war (Kol 4,4), als Mann der Praxis eher mit Dämonen oder zumindest Dämonenfurcht und Dämonenglaube zu tun hatte als die Theoretiker hinter den Joh-Texten. Praktische Medizin und Magie gingen in der Antike Hand in Hand, insbesondere in der Behandlung armer Leute, für die ein Facharzt und seriöse Heilmittel zu teuer waren.
Die joh. Stellen 8,52 (hier) und 10,20f (§ 49), dt-joh. zur Trias aufgewertet in 7,20 (bei § 13), können darüber hinaus Recht haben, wenn sie Dämonenfurcht eine Sache der Judäer sein lassen. Gerade Lukas, der in seinem Evangelium Krankheit und Besessenheit so nahe zusammenbringt und bei weitem die meisten „Dämonen"-Stellen aufbringt, hat in seinem zweiten Band, der *Apostelgeschichte*, dieses Wort nur noch einmal (Apg 17,18) - als Plural im Munde von Athenern, die damit Gottheiten meinen.
Nun ist δαιμόνιον eigentlich ein Verkleinerungswort und will - aus jüdischer Sicht - eine Gefahr kleinmachen.[4] Rein sprachlich kann das natürlich nicht gelingen; hier wird gegen etwas gekämpft, was tiefer liegt. Nehmen wir noch das Synonym πνεῦμα ἀκάθαρτον hinzu, einen gleichfalls ganz jüdischen Ausdruck (zu dem dann selbst die Apg bis hin zu 11,8 noch Belege bietet), zeigt sich die Spur: Es muss mosaisches Reinheitsdenken sein, dass eine Art Furcht vor Ansteckung erzeugte. Über Reinheit und Unreinheit s. weiter zu § 82.

8,56 Ganz ähnlich ist die in *4Esr.* 13,52 ausgedrückte Erwartung. Wie aber kann sie als Erwartung Abrahams aufgefasst werden? - Die inhaltliche Voraussetzung ist:[5] Als Visionär (Gen 18, aber auch schon Gen 15,12 LXX) sah Abraham mehr, als er sagte. Und andere ahnten wenigstens: „Viele Propheten und Könige wünschten zu sehen, was ihr zu seht, und bekamen es nicht zu sehen, und zu hören, was ihr hört, und bekamen es nicht zu hören" (Q 10,24).
Die *Glosa Psalmorum* erwähnt mehrfach die Anfangsverheißung an Abraham: „Durch dich sollen alle Stämme der Erde gesegnet werden" (bzw. „in dir ... sich segnen") Gen 12,3, bes. in ihrem längeren Wortlaut Gen 22,18: „Und es werden gesegnet werden durch deinen Samen alle Völker der Erde." Abraham hat also gewusst - so wird gefolgert -, was Gott durch Christus den Völkern tun will (zu Ps 55[54],21; zu Ps 119[118],49.65).
Der Anachronismus dieser Vorstellung hat jüdische Parallelen z. B. im Babyl.

---

[4] Siegert, *Septuaginta* 175; 317.
[5] Religionsgeschichtliches bei Frey/Schnelle, *Kontexte* 206 Anm. 4 (C. Claußen).

Talmud, *Sanhedrin* 38b und *'Ăvodā zārā* 5a (Bill. II 345): Gott habe bereits Adam in einer Vision das „Buch der Geschlechterfolge" von Gen 5,1 im Detail gezeigt. Für Abraham wurde Gleiches an die Vision von Gen 15 engeknüpft: Vgl. *Jub.* 14,21 (zur „Freude" Abrahams) und *Apokalypse Abrahams* 15–32 (= zweite Hälfte des Buches), ein langer Midrasch zu Gen 15. Aus rabbinischer Tradition ist zu vergleichen *B^{e}rē'šit Rabbā* 44,25 (Bill. I 68): „Diese Welt hat Gott dem Abraham offenbart, aber die zukünftige Welt hat er ihm nicht offenbart" – so Rabban Joḥanan ben Zakkai. Rabbi Akiba aber widerspricht ihm: „Sowohl diese als auch die zukünftige Welt hat er ihm offenbart." Das geht über christliche Würdigungen Abrahams wie Röm 4,23–25 oder Gal 3,6–9 weit hinaus; nur unsre Joh-Stelle reicht heran.
Uns Heutigen ist die Vorstellung nicht mehr geläufig, dass Personen der Hebräischen Bibel von einer ihnen vielleicht selbst noch unbekannten Zukunft sprechen. Die *Glosa Psalmorum* bemerkt zu Ps 101(100),2 „damit ich erkenne auf unbeflecktem Weg", mit Bezug auf die gottgefällig lebenden Menschen des Alten Bundes: „Diejenigen, die vor (Christi) Ankunft lebten, sahen voraus, dass Christus kommen sollte im Fleische." Ebenso zu Ps 118(117),26: „‚Wir segnen euch im Namen des HERRN', sagen die Patriarchen und Propheten. Da sie im Heiligen Geist vorhersahen, dass die Apostel als ihre Nachfolger kommen sollten ins Predigtamt, hielten sie durch bis zum Predigtamt Christi." Vgl. dort zu Ps 142(141),8. Auch die schwankende Bewährung der Jünger, der „Freunde" Christi, sollen sie vorausgeahnt haben; so zu Ps 139(138),17, Stichwort φίλοι.[6]

„meinen Tag": Nach altkirchlicher Überlieferung war dies derselbe Tag im Jahr, an dem Abraham seinen einzigen (einzig erbberechtigten) Sohn Isaak darbrachte: so Ammonios v. Alexandrien (Reuß, *Johanneskommentare* 375 Nr. 311). Auch Theodor v. Heraklea (ebd. 83 Nr. 67) kennt diese Tradition, und zwar in Verbindung mit derjenigen, die auch den Ort beider Geschehen als den Berg Moria (und nachmaligen Tempelberg) bestimmt; vgl. hier zu Joh 4,20 (§ 33). Bezug ist für Theodor Abrahams Vision im Hain Mamre, Gen 18. – Ein weiterer Bezug aber geht auf die vielbedachte Opferung Isaaks, Gen 22:

Jesus und Isaak

Wir sahen schon zur Frage der Samariterin in 4,20 (§ 33), dass eine Typologie zwischen Isaak und Jesus mitgedacht ist. Sie lässt sich anhand des hier genannten „Tages" weiter verfolgen. Aus *Jub.* 17,15 + 18,3 ist eine Tradition bekannt, wonach die Darbringung Isaaks an einem 15. der ersten Monats (also des Nisan) geschehen sei. (Nachmals war das der erste Tag des Festes der Ungesäuerten Brote.) Die Opfer dieses Tages wären demnach als Ablösung älterer Menschenopfer zu betrachten, und jedenfalls als Erinnerung an die enge gegenseitige Verbundenheit zwischen Gott und Abrahams Nachkommenschaft: Israel „opfert sich auf" für den Gott, der es zu retten bereit ist.
Geza Vermes hat diese Tradition der neutestamentlichen Forschung in Erinne-

[6] Man kann sich fragen, ob in diesem Psalm nicht einer der Quellorte für die spezifisch joh. Auffassung der christlichen Gemeinschaft als „Freunde" Christi vorliegt; vgl. unten zu § 66 und Rückblick, Thema 11.

rung gerufen, wobei deren (fragmentarische) Bezeugung in 4Q 225–227 für manches daran den vorchristlichen und vorrabbinischen Ursprung belegt.[7] Diese „Passionsgeschichte", in der das Judentum sich selbst darstellt, ist nicht Reaktion auf christliche Aussagen über Jesus, sondern dient, wie wir hier sehen, zu deren Vorbereitung. Josephus, *Ant.* 1, 226 f erzählt es so (wir geben nur den Kern der Geschichte): Abraham

„ging nur mit dem Sohn auf den Berg, auf dem später König David [*sic*] das Heiligtum erbaute. Sie trugen aber bei sich, was zum Opfern vorgesehen war – außer allein dem Opfertier. Als aber Isaak, der, fünfundzwanzig Jahre alt, den Altar hergerichtet hatte, ihn fragte, was sie denn wohl opfern würden, da kein Opfertier da war, sagte Abraham, Gott werde es ihnen stellen, der in der Lage sei, aus nicht Vorhandenem den Menschen Überfluss zu schaffen und das Vorhandene denen, die darüber stolz seien, wegzunehmen; ihm seinerseits werde er nun ein Opfertier geben, wenn er denn guten Willens sein werde, am Schlachtopfer teilzunehmen, dem seinigen."

Hier ist Isaak also bereits ein Erwachsener, woraus Freiwilligkeit zu schließen ist. Er bringt ein Selbstopfer. – Vgl. noch zu 18,28 (§ 82).

8,57 „Fünfzig Jahre hast du noch nicht": Dass Jesus nach menschlichen, insbesondere nach pharisäischen Maßstäben einiges zu einem „Lehrer Israels" vermissen lässt, haben wir zum Nikodemus-Gespräch schon festgestellt (§ 15). Insbesondere wenn jemand mystische Lehren verbreiten will, ist das mangelnde Alter – Alter steht hier nicht nur für Weisheit, sondern auch für Vorsicht – geradezu ein Hinderungsgrund. *Āvot* 5,21 gibt 40 Jahre als Alter der Einsicht, 50 aber erst als Alter zum Ratgeben.

8,58 Auf die Frage des V. 53: „Bist du etwa größer als unser Vater Abraham?" folgt hier, wirkungsvoll verzögert, das Direkteste an Antwort, was der joh. Jesus je gibt. Es ist das „Ich bin" aus Ex 3,14; vgl. hier Jes 46,4. Sein Ich ist das Ich Gottes, denn er spricht Gottes Worte, ja *ist* Gottes Wort.
Hier endet der Dialog – konfrontativ zwar, aber nicht negativ oder aporetisch. Ein nicht mehr zu übertreffender Spitzensatz ist erreicht und Jesu Bezug zur Tora im Sinne des Prologs geklärt. – In Bezug auf das Prophetencorpus wird Johannes in 12,37 (§ 62) sagen, Jesaja „sprach von ihm".

8,59 Die Judäer greifen nach Steinen, um den Sprecher einer vermeintlichen Blasphemie sofort zu exekutieren. Das ist eine von drei Stellen, wo das Joh II auf die von Paulus in 2Kor 11,25 (vgl. Apg 5,26; 14,19; 27,21 ff) skizzierte Kampfsituation antwortet. Im Übrigen mag hier auch das sehr viel härtere Wort Johannes des Täufers über eine Abrahamskindschaft, zu der Gott auch Steine erwecken könne (Q 3,8; vgl. Jes 51,1 f), stichwortgebend gewirkt haben.

[7] G. Vermes: „New Light on the Sacrifice of Isaac from Qumran", *JJS* 47, 1996, 140–147; wieder in: ders.: *Jesus in his Jewish Context*, 2003, 109–113.181–184 (Lit.). Auf ihn bezieht sich McNamara, *Palestinian Targum* 164–168.

5,1b–3.5–8a.9a.14 Sechstes Zeichen: Heilung am Teich Bethzatha **<§ 46>**

(5,1a) [d, e] Danach war ein Fest der Judäer.

(1b) [d'] Und Jesus *pilgerte* nach Jerusalem. (2) Es ist aber in Jerusalem bei dem (Tor) der Schafe ein Becken, das hebräisch Bethzatha zubenannt wird, mit fünf Säulengängen. (3a) Darin hatte sich eine Menge aus Kranken niedergelegt, Blinden, Hinkenden, Gelähmten.[1] (5) Es war aber dort ein Mensch, der achtunddreißig Jahre lang schon krank war. (6) Als den Jesus erblickte, wie er dalag, und erfuhr, dass es ihm schon lange so geht, spricht er zu ihm: Willst du gesund werden? (7) Es antwortete ihm der Kranke: Herr, ich habe keinen Menschen, damit, wenn das Wasser sich erregt, er mich in das Becken lege: Während ich gehe, steigt ein anderer vor mir hinein. (8) Spricht zu ihm Jesus: < ... >[2] (9a) Und sogleich wurde der Mensch gesund, und er [nahm seine Liege und][3] ging umher.

(5,9b) Es war aber Sabbat an jenem Tag. (10) Es redeten daraufhin die Judäer zu dem (eben) Geheilten: Es ist Sabbat, und es ist dir nicht erlaubt, deine Liege zu tragen. (11) Er aber antwortete ihnen: Der mich gesund gemacht hat, der hat mir gesagt: Nimm deine Liege und geh umher! (12) Sie fragten ihn: Wer ist der Mensch, der dir gesagt hat: Nimm und geh umher? (13) Der Geheilte aber wusste nicht, wer es ist; Jesus nämlich war ausgewichen, da an dem Ort eine Volksmenge war.

(14) Danach findet ihn Jesus im Heiligtum, und er sprach zu ihm: Sieh, du bist gesund geworden: Sündige nicht mehr, damit nichts Schlimmeres dir widerfahre!

(15) Es ging der Mensch und meldete den Judäern, dass Jesus es sei, der ihn gesund gemacht hatte. (16) Deshalb *aber* stellten die Judäer Jesus nach, weil er dies am Sabbat zu tun pflegte. (17) Jesus aber erwiderte ihnen: Mein Vater wirkt bis jetzt, und ich wirke. (18) Deshalb daraufhin suchten ihn die Juden noch mehr zu töten, weil *er nicht nur den Sabbat gebrochen hatte, sondern auch Gott seinen eigenen* Vater genannt hatte, womit er sich gleich machte mit Gott. (19a) Es erwiderte daraufhin

5,2 „Bethzatha": Von den Varianten dieses Ortsnamens wird vom jetzigen Aland-Text Βηθζαθά bevorzugt (für *bē(t)-zētā'* בית זיתא, בי זיתא „Olivenheim"?). Eusebius' *Onomastikon* (Nr. 291) kennt es unter diesem Namen. Der stärker überlieferte, besser bekannte Ortsname Βηθεσδά lässt an בית הסדא „Gnadenheim" denken. Hengel („Das Johannesevangelium" 308–316), der alles derzeit über diesen Ort Bekannte zusammenträgt (mit archäologischer Zeichnung der Anlage, 311), plädiert für diese traditionelle Namensform; doch spricht das, was er an belegbaren Benennungen aufbietet, eher für eine Ableitung von *'-š-d* „ausgießen".[4] Das mag das Fehlen einer Etymologie im Joh-Text an dieser Stelle erklären .[5] – Auch die übrigen Angaben dieses Verses sind

---

[1] V. 3b–4, nur spät belegt, ist textkritisch auszuscheiden.

[2] Statt der nicht mehr erhaltenen VNT-Antwort findet sich, dt-joh. eingesetzt, das Zitat aus Mk 2,9.11: „ Steh auf, nimm deine Liege (κράββατον) und geh umher!"

[3] Die eingeklammerten Worte, in Sy^c fehlend, sind ebenfalls verdächtig.

[4] Josephus, *Bell.* 2, 328.529f; 5, 149–151 hat andere Namensformen und Etymologien, Βεζεθά u. ä. Dies sei ein neu gegründeter Stadtteil gewesen.

[5] Zu 7,38 (bei § 27) hingegen hätte sie gepasst.

reich an Varianten. Die Gegenüberstellung aller philologischen Möglichkeiten sowie eine Übersicht über die sukzessiven Nutzungen des Geländes seit der Anlage des Staubeckens in israelitischer Zeit gibt Küchler, *Jerusalem* 313–346 (bes. 321–325).[6] Archäologisch bleibt schwierig, dass von einer fünfschiffigen Halle, wie man die Angabe in V. 2 Ende auch verstehen könnte, nicht die geringste Spur gefunden worden ist. Freilich, hier war ein Zentrum der Belagerungstätigkeit der Römer im Jüdischen Krieg, und diese hat nicht viel gelassen. Was sich noch findet, lässt immerhin auf einen doppelten künstlichen Teich nahe der Nordmauer des Tempels schließen sowie auf Asklepios- und Sarapis-Verehrung in der Zeit der nachmaligen römischen Militärkolonie *Aelia Capitolina*. Literarische Belege über die Pflege heilender Quellen in der Antike vgl. Berger/Colpe, *Textbuch* und *Neuer Wettstein* z. St.

„mit fünf Säulengängen": Küchler, *Jerusalem* 324 schlägt vor, hier nur an Galerien von Säulen zu denken (und nicht etwa an eine fünfschiffige Halle wie die damalige Hauptsynagoge in Alexandrien), denn archäologisch ist da nichts Großartiges nachzuweisen.
Für den Fortgang der Erzählung ist von Belang, dass auch zum Asklepios-Kult heilige Quellen gehörten, zusätzlich zum Symbol der Schlange (der heilenden Gifte also) und zu jenen Mythen, worin Asklepios sogar Tote erweckt. Frieder Lötzsch[7] weist darauf hin: „Der Asklepioskult hatte seine finanzielle Seite, seine Kosten". Nicht so die Zeichen Jesu.

Diese Konkurrenz ist bemerkt und verstärkt worden, nicht nur in 7,37–39 (bei § 27), sondern mehr noch vom Autor der *Apokalypse*, welcher betont, das Wasser des Lebens gebe es „umsonst" (Apk 21,6; 22,1). In Ephesus, nicht allzu weit von Pergamon, dem Sitz des Heilgottes, war dies ein Angebot, das zu konkretisieren der christlichen Diakonie zufiel. Sie setzt seither „Zeichen" Jesu.

Allein schon die Nähe des Tempels und die Verfügbarkeit von Wasser macht eine Heilstätte dort denkbar. Hengel (315): „Es ist hier ähnlich wie bei dem ‚dionysischen' Weinwunder in Kana, das bis in die Details im jüdisch-galiläischen Milieu spielt, das sich aber in Kleinasien zugleich gegen den erfolgreichsten Gott der hellenistischen Zeit richten konnte." In jüdischen Ohren aber war die Fünfzahl leicht eine Anspielung an die fünf Bücher der Tora.

Auf das Haben oder Nichthaben des Wortes Gottes wird in 5,38 f (Joh II) denn auch noch abgehoben.

Hier und im Weiteren ist an das zum Thema „lebendes Wasser" (§ 32) Gesagte zu erinnern.

---

[6] Ausführlicher ders.: „Die ‚Probatische' und Betesda mit den fünf Stoai" in: A. Kessler/Th. Ricklin/G. Wurst (Hg.): *Peregrina Curiositas*, FS Dirk van Damme (NTOA 27), 1994, 127–154. Dort auch divergierende Übersetzungsmöglichkeiten zu V. 2. Dass er so vage ausgedrückt ist, zeigt, dass die ephesinischen Christen, aus deren Worten wir die Ortsbeschreibung überhaupt nur haben, die Anlage nicht aus eigener Anschauung kennen; Johannes offenbar auch nicht – oder er greift nicht ein in den Text.

[7] „Hellenistische Bezüge", Punkt 1.

5,5 „der achtunddreißig Jahre lang schon krank war", wörtlich: „achtunddreißig Jahre habend in seiner Krankheit": Gemeint ist aber wohl nicht das Lebensalter, sondern die Dauer der Krankheit. Sie beträgt mehr als ein halbes Menschenalter; kein Arzt hätte sich mit einem solchen Fall noch beschäftigt. Auf die nicht nur medizinische, sondern auch soziale Hoffnungslosigkeit dieser Angabe wurde oben zu 9,8 (§ 36) hingewiesen. Darüber hinaus ist die Zahl 38 bezeichnend (Hengel a. a. O. 316): Jener Bach Zered, an die die Israeliten im 38. Jahr ihrer Wüstenwanderung kamen (Dtn 2,14), war, wie mehrere Midraschim zu Num 21,12 (erstes Vorkommen des Namens „Zered") ausführen, unüberschreitbar, bis Gott sich mit den Israeliten versöhnte. „Nach den Targumim zu Dtn 2,15 sind diese 38 Jahre eine Zeit des Gotteszorns und der Heimsuchung, in Joh 5,1–9 die Zeit der Hilflosigkeit" (Hengel a. a. O).
Hier liegt wohl der Ausgangspunkt für jene legendäre Erweiterung, die wir im textkritischen Apparat mitgeteilt bekommen (V. 3b–4); da muss dann ein Engel Wellen blasen. Nach der hier rekonstruierten Fassung aber war eher die Kleinheit des Wasserlaufs ein Problem. Hier warten die Kranken ab, ob das Wasser „sich erregt" – will sagen: ob das Rinnsal wieder einmal zu fließen beginnt – womit freilich ein starker Kontrast entsteht zu der im Text genannten Riesenhalle, die ein Rätsel bleibt.
Doch kann die Frage nach den Wassermengen und ihrer Einfassung auf sich beruhen bleiben; Jesus hat sie nicht nötig. Seine Heilung verläuft ganz anders.

5,6: „Willst du gesund werden?" Obwohl man aus der Leserperspektive diese Frage für überflüssig halten könnte, ist sie es doch keineswegs in Bezug auf den Kranken. Wer schon selbst mit chronisch Kranken zu tun hatte, kennt jene Haltung, den die Psychologie als „Krankheitsgewinn" bezeichnet: Gemeint ist ein Rückzug in das Leiden, samt dem – irgendwie auch bequemen – Abstand vom gesellschaftlichen Leben und seinen Pflichten. Eine solche Haltung kann sich zum „Victimismus" verfestigen, zur innerlich akzeptierten Opfer-Rolle und Selbstbemitleidung wegen eines erst unfreiwilligen, dann aber freiwilligen Ausstiegs. Aus solch einer Haltung weckt diese Frage Jesu den Kranken förmlich auf und legt so eine notwendige Voraussetzung zur Heilung.
In einer Blindenheilung der Synoptiker findet sich dieses bemerkenswerte Detail bestätigt, nämlich in der Frage Jesu an den Blinden vor Jericho: „Was soll ich für dich tun?" (Mk 10,51 parr.; vgl. Rückblick, Thema 4,2).[8] In emphatischer Weise antwortet der Blinde mit einem sonst nur aus Joh bekannten, von Mt und Lk unterlassenen Hebraismus: „Rabbuni, ich will sehen!" Dieses רבוני begegnet im NT nur noch in Joh 20,16 (§ 97).

5,7: „Ich habe keinen Menschen" illustriert Krankheit als Isolation – und wie Jesus als exemplarischer Mensch menschlich reagiert. Vgl. das oben (zu V. 5) über Hilflosigkeit Gesagte, und zu dem geradezu messianischen Titel „Mensch" unten 19,5 (§ 85) mit Verweisen sowie das Folgende.

5,8b ist bis auf ein einziges καί wörtliches Zitat aus Mk 2,9 bzw. Mk 2,11. Da sonst keine Querverbindungen – etwa gar im Umfang eines ganzen

---

[8] Bei Lukas, dem angeblichen Arzt, merkwürdigerweise abgeschwächt. – Umgekehrt kann ein Kranker auch selbst die Initiative ergreifen und zu Jesus sagen: „Wenn du willst, kannst du mich gesund machen" (Mk 1,40 parr., eine Reinigung).

Satzes – zwischen Mk und dem VNT bestehen,[9] bei getrennter Überlieferung auch unwahrscheinlich wären,[10] muss hier, abweichend von Fortna, ein später, sogar nachjohanneischer Eingriff angenommen werden (Merkmal v). Denn Johannes, was ihn betrifft, kennt zwar das Mk sehr wohl; aber seine Art ist es nicht, ganze Sätze daraus zu entnehmen. Aus eben diesem Grunde werden wir auch Joh 12,8 (Bei § 58), ein Mt-Zitat, für unauthentisch erklären.

Der Eingriff hat ein Motiv: Die Bearbeiter brauchten dieses Detail, um in V. 9b–13 einen zusätzlichen Sabbatkonflikt daran aufzuhängen. – Inhaltlich lenkt dieser ab von der Frage der Sünde, die im joh. Text noch ihrer Antwort harrt.

In **5,9a** kann man sich fragen, welcher Ausdruck wohl statt des seltenen (und vulgären, unliterarischen) κράββατος hier im VNT gestanden hat, vermutlich κλίνη. – Zwei Dinge dürften dem Senior an diesem Text besonders wertvoll gewesen sein: die Wasser-Symbolik (vgl. zu § 32) und das christologisch erweiterbare „ich habe keinen Menschen" aus V. 7.

5,9b–13 Das Joh II trägt den Sabbatkonflikt hier ein, der johanneisch seinen Sitz schon in § 37–39 hatte, und es tut solches aus einem ganz läppischen Anlass: Das Tragen des Bettes durch den Geheilten, eine vermeidbare Arbeit, wäre ein Sabbatbruch. Abgesehen von allen formalen Gründen, die gegen diese Platzierung des Sabbatkonflikts sprechen, gibt es auch inhaltliche: Dies ist von der Peripherie aus gedacht, nicht vom Zentrum. Das Denken des Johannes ist anders.
Immerhin liegen auch hier biblische Anspielungen: Das seltene Verbum ἐκνεύειν („ausweichen") in V.13, ein Hapax im Neuen Testament, findet sich in 2Kön (4Kgr) 2,24, was erneut den Einfluss des Elisa-Zyklus erweist, ferner ebd. 23,16 in einem Bericht über Josia.

5,14 „findet ihn": Das Heiligtum war nebenan und war ja wohl der geeignete Ort, um ein Dankgebet abzustatten.[11] – Wir sahen schon, Jesus „findet" seine Jünger, wie auch sie ihn (§ 6f); er findet auch seine Geheilten wieder, wie oben in 9,35 § 40.

„Sündige nicht mehr": Dieser Schluss überrascht insofern, als von Sünde in der Perikope noch nicht die Rede war. Anscheinend ist hier eine Ursache der Krankheit zu sehen. Doch kann zur Erläuterung auch auf 9,2ff zurückgegriffen werden, d.h. auf den gedanklichen Hintergrund des vorigen „Zeichens" (§ 36). Dass gerade mit den beiden

---

[9] Mögliche Ausnahmen s. Einleitung, 9.7.1 Ende; dort kann man jeweils Mk-Lektüre des Johannes ansetzen, müsste dann also, falls die entsprechenden Worte aus Mk stammen (und nicht nur zufällig gleich lauten) sollen, sie in anderer Schrift wiedergeben. Wir lassen diese wenig bedeutende Entscheidung offen.

[10] Wenn es heute ein geflügeltes Wort ist: „Steh auf, nimm dein Bett und wandle", beruht das auf einer bestimmten Übersetzung (Luther), die sich durchgesetzt hat. Jesus aber sprach aramäisch.

[11] Um ein Opfer wird es sich bei dem zunächst Mittellosen nicht gehandelt haben.

letzten *sēmeia* eine gewisse Antwort auf das Problem der Sünde gegeben ist („Rettung" von Sünde wäre zu dramatisch gesagt und zu markinisch), mag erzählerischer Vorverweis sein auf den Tod Jesu als ein Ereignis von ähnlicher Wirkung.
Als joh. Parallele zu diesem Satz haben wir schon 8,11 (§ 14, Joh I) bemerkt, auch dort ein Perikopenschluss, und diesmal ein in der Erzählung bereits aufgehender, von dem nur die kritische Analyse bemerken kann, dass er von hier geborgt ist.

In dt-joh. Sicht hingegen bedarf der Verdacht auf Sünde keiner Motivation; die ganze Welt liegt ja „im Bösen" (1Joh 5,19). Vgl. hier 8,20–24 bei § 42.

„nichts Schlimmeres": Was wäre denn schlimmer als die vergangenen 38 Jahre in Krankheit? „Ein Tod in Sünden" ist Zahns Antwort (z.St.), aus christlicher Tradition. Religionsgeschichtliche Betrachtung findet hier auch eine Querverbindung zu den „noch böseren" Geistern von Q 11,24–26,[12] also die Gefahr eines Rückfalls, der dann inkurabel wäre.

5,15–19a verrät sich als Zusatz durch die zweimal gebrauchte, dem Joh (und dem ganzen NT sonst) fremde Verbform ἀπεκρίνατο. Die war bisher unerklärt. Was auch übersehen wurde, ist die Imperfektform ἐποίει in 5,16.[13] Es ist nicht nur von diesem Fall die Rede! Der Text erweist sich selbst als Repetition und als Rückblick. Er ist es in der Tat gegenüber § 37f, wobei die Delikatesse hinzukommt, dass die kanonische Stellung der Perikopen diese hier früher bringt als § 37f: ein Beweis mehr für die Unordnung des edierten Textes. – Übrigens ist auch der Vordersatz im Imperfekt gehalten, also durativ-iterativ zu verstehen; ja man könnte auch *de conatu* übersetzen: „... versuchten die Juden, ihm nachzustellen", was aber semantisch ein Pleonasmus wäre.
Thema dieses Zusatzes ist der Glaube als das „Werk" Gottes und damit – wenn man es noch immer jüdisch bezeichnen will – als die eigentliche „Sabbatarbeit". Vgl. 6,29 (bei § 22); 9,4f (bei § 36); 10,25 (bei § 49); 9,14ff (bei § 37), dort jedoch ohne Bezug auf den Sabbat.

5,18 enthält den Stammvorwurf des Judentums gegenüber dem Christentum, ein Mensch werde zu Gott gemacht. Wir sind schon zu 1,1 ein erstes Mal darauf eingegangen, ausführlicher zu § 19. Vgl. Maier, „Schriftrezeption" 64f für den jüdischen Hintergrund. Die Rabbinen haben Verführung zum Götzendienst und Ähnliches als Straftatbestand neu definiert in *Sanhedrin* 7,5–11. Da liegt der Prozess gegen Jesus freilich schon ein Stück zurück.
Die joh. Ich-bin-Worte *konnten* als Selbstüberschätzung missverstanden

[12] R. Metzner: *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium* (WUNT 122), 2000, 48f. Dies als Stichprobe aus einer Dissertation, die über „Sünde" im Joh noch vieles, freilich zumeist Deuterojohanneische, zu sagen wüsste.

[13] Schon der Apparat weist das gängigere ἐποίησεν aus, was einfach nur heißen würde: „getan hatte". Die antiken Übersetzungen jedoch (Vulgata, Peschitta, kopt. und armen. Bibel) geben den ganzen Satz korrekt in Imperfecta.

werden, und tatsächlich kennt die Antike ganz lächerliche Fälle sogar von Selbstvergottung.[14] Selbst mancher römische Kaiser hat über den Kult gelächelt, der, von Subalternen angestachelt, ihm entgegengebracht wurde.[15] Vespasian soll beim Herannahen seiner letzten, tödlichen Krankheit gesagt haben: „Mir scheint, ich werde ein Gott" (Sueton, *Vesp.* 23).
Jüdisches bei Bill. z. St., insbes. *M^{e}chiltā'* Ex 15,11 mit bekannten und weniger bekannten Beispielen schon aus der Hebräischen Bibel. Der Vorwurf an das Christentum, einen Menschen zu vergotten, ist üblich, seit die Rabbinen die philonischen und sonstigen Spekulationen über himmlische Pluralitäten (vgl. Rückblick, Thema 3.2.2) offiziell aufgegeben haben, und er ist berechtigt gegenüber so ungeschickten Formulierungen wie 5,17.
Halachisch gesehen, wäre im Falle Jesu die Kühnheit, sich seinem Vater gleich zu machen, eine Rebellion gegen den Vater und mithin ein steinigungswürdiges Verbrechen (Odeberg 203; vgl. Dtn 21,18–21 über den rebellischen Sohn). Hält man den Anspruch, dass Gott sein Vater sei, jedoch für hohl, muss er als Profanation erscheinen – auch nicht besser. Beides ist in dem rabbinischen Ausdruck משוה עצמו ל- „sich gleich machen mit" (sei es mit Gott, sei es mit dem Vater) enthalten, der in beiden Fällen den Sinn einer Unabhängigkeitserklärung, einer Lossagung hat.
Die jüdische Herkunft dieser Gedanken ist ferner an dem Verbum ἐργάζεσθαι erkennbar (5,17; als paulinisches Problem Röm 2,10; 4,4 f usw.): Was im Judentum handfeste Praxis war, halachisch geregelt (vgl. noch zu 7,22 bei § 13), wird nun übertragen auf ein „Werk" Gottes, die Weckung des Glaubens. Mehr über Sabbatwerke s. o. zu 7,23 (bei § 13).

5,19b–24 Über Gericht und Auferweckung <§ 47>

(5,19b) Jesus [und][16] pflegte [zu ihnen] zu sagen: Amen, amen, ich sage euch, nicht kann der Sohn von sich aus irgendetwas tun, wenn er nicht seinen Vater es tun sieht; denn was jener tut, das tut auch der Sohn gleichermaßen. (20) Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst tut, und größere Werke als diese wird er ihm zeigen, damit ihr staunen sollt. (21) Wie nämlich der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn, welche er will, lebendig. (22) Denn auch der Vater richtet keinen, sondern das gesamte Gericht hat er dem Sohn gegeben, (23) damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Wer nicht den Sohn ehrt, ehrt nicht den Vater, der ihn gesandt hat.

---

[14] Angefangen von Empedokles, der angeblich in den Ätna sprang (welcher dann seine Sandale, aber nur eine, wieder ausspuckte), bis zu dem zum Christentum konvertierten Kyniker und Möchtegern-Märtyrer Peregrinus, der sich auf den Olympischen Spielen (vermutlich d.J. 164 n.Chr.) nach öffentlicher Ankündigung selbst verbrannte (Lukian, *De morte Peregrini*, bes. 32–34). Bekannt ist die Selbstvergottung des Caligula, zu seiner Zeit noch eine Verstiegenheit (dazu *Neuer Wettstein* 289–293); die des Domitian (ebd. 295 Nr. 18) hielt sich schon eher. Hinzu kommt Privates: Versnel, *Inconsistencies* 223 berichtet von Alexarchos, Bruder des Kassander, der sich selbst für Helios hielt. Leider war er ein Sklave – Sklave eines Arztes namens Menekrates, und dieser hielt sich für Zeus.

[15] Joh 20,28 ist, auf Domitian bezogen, der Widerspruch dagegen. S. zu § 99.

[16] Die eingeklammerten Wörter sind Joh II, wie auch der oben schon mitgeteilte Versanfang.

(24) Amen, amen, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist vom Tod weiter geschritten in das Leben.

5,19b „pflegte zu sagen“: Im kritischen Text steht ein Imperfekt; erst die Varianten passen die Verbform dem kanonischen Kontext an, der ein einmaliges Ereignis fordert. Das Imperfekt ist aber richtig; wir befinden uns auf einer Art Plateau, mitten im Evangelium. Die Handlung steht. In dialogisierter Form bietet § 47f eine Zwischenüberlegung Jesu über sein Werk. Alle „Zeichen“ bis auf das krönende siebte sind geschehen, zwei der Ich-bin-Worte sind gesprochen. Mehr und mehr wird nun das Thema „Tod“, im Allgemeinen wie auch im ganz Konkreten Jesu Überlegungen bestimmen.
Möglicherweise ist auch die Beteuerungsformel, die eher zu unwiederholten Äußerungen passt, ein dt-joh. Zusatz; aber das muss nicht entschieden werden. Was dt-joh. Antwort auf einen Konflikt wäre, ist, wenn denn ἔλεγεν gelesen wird, jedenfalls eine Grundsatzaussage. Sie ist es auch inhaltlich, als Darlegung des intimen Verhältnisses zum Vater gerade im Wirken. Derartiges passt in keinen Streit.

„... seinen Vater es tun sieht“: Ein bemerkenswerter Platonismus![17] Wie der Demiurg auf die Ideen blickt (woraufhin Philons Schöpfer diese überhaupt erst einmal schafft), blickt in 5,19 Jesus nun auf das Werk der Selbstoffenbarung des Vaters im Kosmos. Seine Rolle ist dabei weit weniger subaltern als die des platonischen „Handwerkers“, und sie ist zugleich weltzugewandt. – Vgl. schon 8,28b (§ 42) und demnächst wieder 5,30 (§ 48). Ein Vorläufer war Ignatius, *Magn.* 7,1, dort freilich vorgebracht mit der Zweckbindung an ein Bischofsamt, jenes Amt, „ohne“ das die Gemeindechristen nichts „tun“ sollen.[18]

5,20 scheint das Thema abzubiegen, vom Sabbat zur Totenauferweckung; doch ist in jüdischem Denken der eine das Symbol auch der anderen. Der Auferweckung des Lazarus (§ 53–56) wird thematisch vorgearbeitet, ohne dass es ihr etwas nähme. Wir werden darauf vorbereitet: Jesus tötet (indirekt) und macht lebendig. Biblisches Vorbild ist 1Sam (1Kgr) 2,6 LXX (vom *Kyrios* ausgesagt); vgl. 2Kön (4Kgr) 5,7 LXX (die Naeman-Perikope): ὁ θεὸς ἐγὼ τοῦ θανατῶσαι καὶ ζωοποιῆσαι. – Zu οὓς θέλει ist das Subjekt nach Odeberg der Vater, was wir für Johannes, den Judenchristen, gerne gelten lassen. Auch der Agent der traditionellen Eschatologie ist Gott, der Schöpfer, selbst. An Jesus konkretisiert sich nur das, was jeweils Gegenwart wird für die Gläubigen: Hierzu wird der Dialog mit Martha Joh 11,21–27, der als § 53 ursprünglich von unserer Perikope nicht

---

[17] Wir setzen die halb mythische Schöpfungslehre aus Platons *Timaeos*, die durch Philon popularisiert wurde, auch bei Johannes als bekannt voraus. – Berger/Colpe, *Textbuch* z. St. erinnert an das hohe Renomée, das der kretische Gesetzgeber-König Minos genoss, von dem noch Plutarch (*De sera* 550 A/B) sagt, er hätte nicht so gerecht sein können, wäre er nicht der Schüler (μαθητής) des Zeus gewesen und hätte sein Wissen (ἐπιστήμη) von dort bekommen.

[18] Wie so oft, tragen die Übernahmen aus den Ignatiusbriefen gerade im Joh I oft einen verhalten polemischen Charakter. Johannes, soviel ist klar, hat sich von Ignatius nichts sagen lassen.

fern war, die näheren Auskünfte geben, in bewusstem Kontrast zu dem von Martha noch formulierten jüdischen Traditionsgut.

5,21 Vgl., außer dem eben genannten Lied der Hanna (mit Wirkungsgeschichte: Röm 4,17 usw.), auch 2Kön 5,7, wo Elisa angesichts der Anfrage des aussätzigen Naeman ausruft: „Bin ich denn (ein) Gott, dass ich töten und lebendig machen könnte?“ Dort muss er dann wenigstens heilen. Der joh. Jesus tut mehr als das. Ja, die Jünger sollen in einem noch zu bestimmenden Sinne es ihm nachtun, sollen selbst „größere Werke“ tun (14,12 § 69).

5,22 Näheres zum Thema „Gericht“ lehren sodann die V. 27.29: Die Welt richtet *sich selbst* durch ihre Haltung gegenüber Jesus. Das korrigiert die überlieferte Apokalyptik und verlegt das eschatologische Drama in die jeweilige Begegnung mit Jesus (vgl. § 41).
Die Vergegenwärtigung des Gerichts und die These, dass jeder dessen Ausgang schon wissen könnte, sofern er sich nur seine Situation gegenüber Gott klar macht, ist ein typisches Element johanneischer Entmythisierung.[19] Es ist Ausdruck seiner Wahrheitsgewissheit und überdies ein philosophischer Zug: In Platons *Phaedon* 64A ff, im Kontext gelesen, bestimmt die Seele ihre Aussichten auf ein Nachleben selbst durch ihr Haften am oder Sich-Lösen vom Körper. Was dort negativ ausgedrückt ist, vermag nun Johannes positiv zu sagen: Das Haften an (joh. gesagt: „Bleiben in“) Gott in der Annahme des Wortes Jesu – genauer: Jesu als des Wortes – entscheidet.
Johannes entmythisiert seine Botschaft so gründlich, dass er daneben – im Gegensatz zu Platon, der von Hades als Richter, von Rhadamanthys usw. durchaus noch spricht – die Gerichtsszenerie gar nicht mehr braucht. Diejenige Gerichtsszene, die er erzählt und die alles entscheidet, ist die des Gerichts über Jesus (hier also § 82–92 mit der Folge). Darin erweist sie sich als Ironie von kosmischen Ausmaßen: Der dort Angeklagte war schon längst der Richter, und in seinem weitergegebenen Wort bleibt er es auch.

> Das schließt freilich nicht aus, dass nicht in der joh. Schule noch eine – stark politisch motivierte – *Apokalypse* entstanden wäre. Doch erweist sich diese auch durch ihren schroffen Antijudaismus als der Johannes-„Schule“ zugehörig (die einiges von ihm doch nicht hat lernen wollen).

In **5,23b** (der nicht in allen Handschriften steht, den wir aber im Text belassen) kommt der typisch jesuanische Gottesname ὁ Πατήρ („der Vater“, auch zu übersetzen: „mein Vater“) ins Spiel; über ihn s. noch unten 11,41 § 56; Rückblick, Thema 5.3. Unter πνεῦμα ist im Folgenden nichts anderes zu verstehen als die Gottesunmittelbarkeit, die sich von Jesus auf seine Anhänger überträgt.

---

[19] Das wird selbst in jener Monographie noch deutlich, die unseren § 47 in den dt-joh. Kontext von 5,17–30 hineinstellt: H.-Ch. Kammler: *Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie* (WUNT 126), 2000, bes. 166 f.

5,24 Hier wird, unter feierlicher Beteuerung (s. zu 1,51, § 8), die dem Joh I eigentümliche „präsentische" Eschatologie sogar im Perfekt geboten.

Der Lehrsatz wurde von der Johannesschule akzeptiert; er findet sich unter einem „wir wissen" wörtlich wieder in 1Joh 3,14.

5,25–27.30–33.35–37a.39.41 Reflexion Jesu über sein Zeugnis <§ 48>

(5,25) Amen, amen, ich sage euch: Es kommt die Stunde und ist jetzt, dass die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die (sie) gehört haben, leben werden. (26) Wie nämlich der Vater Leben in sich selbst hat, so gab er auch dem Sohn, Leben zu haben in sich selbst. (27) Und er gab ihm Vollmacht, Gericht zu halten; er ist ja (der) MENSCHENSOHN.

(28) [n, x] Staunt nicht darüber, dass die Stunde kommt, in der alle, die in den Grabmalen sind, seine Stimme hören werden (29) und herausgehen werden, die das Gute getan haben, zur Auferstehung ins Leben, die aber Übles getan haben, zur Auferstehung ins Gericht.

(30) Nicht kann ich von mir aus irgendetwas tun. Wie ich höre, richte ich, und mein Gericht ist gerecht; denn nicht suche ich meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.
(31) Wenn *ich* von mir Zeugnis gebe, ist mein Zeugnis nicht wahr; (32) ein anderer ist es, der von mir Zeugnis gibt, und ich weiß, dass das Zeugnis wahr ist, das er von mir ablegt. (33) Ihr habt zu Johannes gesandt, und er hat für die Wahrheit Zeugnis gegeben.

(34) [u] Ich aber nehme nicht von einem Menschen das Zeugnis, sondern sage das, damit *ihr* gerettet werdet.

(35) Jener war der Leuchter, der brennt und scheint; ihr aber wolltet für einen Moment euch freuen in seinem Licht. (36) Ich aber habe ein Zeugnis, das größer ist als das des Johannes; denn meine Werke, die mir der Vater gegeben hat, dass ich sie vollende, diese Werke, die ich tue, bezeugen von mir, dass der Vater mich abgesendet hat. (37a) Und der Vater, der mich geschickt hat, ER hat Zeugnis gegeben von mir.

(37b) [n, o] Weder habt ihr seine Stimme jemals gehört, noch sein Aussehen je gesehen, (38) und sein Wort habt ihr nicht bleibend in euch; denn derjenige, den er gesandt hat, dem glaubt ihr nicht.

(39) (Ihr) erforscht die Schriften, denn ihr meint, in ihnen das ewige Leben zu haben; und jene sind es (auch), die von mir Zeugnis geben.

(40) *Doch* wollt ihr nicht zu mir kommen, dass ihr Leben hättet.

(41) Herrlichkeit von Menschen nehme ich nicht an,

(42) [n, o] sondern ich habe euch erkannt, dass ihr die Liebe Gottes nicht in euch habt. (43) *Ich* bin im Namen meines Vaters gekommen, und ihr nehmt mich nicht auf; sobald ein anderer kommt in seinem eigenen Namen, werdet ihr den aufnehmen. (44) Wie könnt ihr zum Glauben kommen, wo ihr Herrlichkeit voneinander nehmt und die Herrlichkeit, die von dem einzigen Gott kommt, nicht sucht?
(45) Glaubt nicht, dass ich euch verklagen werde vor dem Vater! Es gibt einen, der euch verklagt: Mose, auf den ihr Hoffnung gesetzt habt. (46) Denn wenn ihr Mose glauben würdet, würdet ihr auch mir glauben; denn von mir hat jener geschrieben. (47) Wenn ihr jedoch seinen Schriften nicht glaubt, wie werdet ihr meinen Worten glauben?

5,25 Die Wiederholung der „Amen, amen"-Beteuerung gegenüber V. 24 ist hier vielleicht Nachtrag und der ganze Paragraph vielleicht eine *relecture*, sei es durch Johannes selbst, sei es durch seine Schule; vgl. oben zu § 42. Hier schließt sich eine zweite und in § 49 eine dritte Phase an diesen Dialog an, der damit monologisch wird, mit Schwerpunktverlagerung hin zum Thema „Gericht". Da ist wohl manches von der ursprünglichen Komposition verloren gegangen bzw. übermalt worden. Unser § 48 könnte auch ohne Schaden fehlen, und im § 49 ist das Meiste sichtlich unecht. Vieles von dem hier Gesagten steht authentisch in § 42.

„Es kommt die Stunde": Dies ist hier noch theoretisch gesagt, als Extrem der Vollmacht Jesu, und ist Vorwegnahme der praktischen Ausführung in der Auferweckung des Lazarus.

Das „und ist jetzt" (gern wird hier „schon jetzt" übersetzt) erweckt den Eindruck, es komme nichts mehr nach, und ist deswegen von einigen Textzeugen weggelassen worden. Man sollte aber, wie schon angedeutet, im ganzen Joh die gegenwärtige gegen die zukünftige Eschatologie nicht ausspielen: Sie schließen sich nicht aus, sondern die eine – präsentische – hat zu bestätigen, was von der anderen überhaupt gesagt werden kann; es sind verschiedene Ausdrucksweisen für dieselbe Sache. Wer hat schon ein Wissen über die Zukunft? Im Joh ist Zukunft immer nur die je eigene Zukunft;[20] über die kann der Einzelne sich im Glauben Auskunft geben.
Überhaupt sind Verneinungen im Joh I, wo sie denn vorkommen, keine Verwerfungen oder Vernichtungen, sondern Aufhebungen im Hegelschen Sinne. Das gilt gegenüber dem Judentum im Ganzen, es gilt allen seinen Vorzügen und seinen Erwartungen gegenüber. Hier aber, in eschatologischer Hinsicht, ist das Jetzt keine Ersetzung des Dann, sondern seine Wirklichkeit und, was Künftiges betrifft, sein Pfand, ähnlich wie in 2Kor 1,22.

5,26 Zu der Rede von der „Stimme", wie sie hier als Auferweckungsruf begegnet, findet Odeberg (207.214) keine jüdischen Analogien, was ihn wundert.[21] Der Menschensohn der jüdischen Tradition spricht eigentlich gar nicht. Hier bestätigt sich: Jesus ist kein Engel, auch nicht ihr höchster (eine Vorstellung, der schon Hebr 1,4 widerspricht), und auch kein entrückter Metatron.[22] Deren keinem wird ein Auferweckungsruf zugetraut. – Hier dient diese Stimme der Ankündigung eines Weltgerichts, ohne dieses je in einer an Mt 24–25 erinnernden Weise ausgemalt würde.

---

[20] Hierin liegt ein gewisser Existentialismus, wie er auch an Philon schon beobachtet worden ist: vgl. F. Lötzsch: „Philon von Alexandrien und die philosophische Frage nach dem Fortschritt", in: ders., *Philosophie* 1–18, bes. 1 f: „Philon – ein antiker Existenzphilosoph?". Unser Johannes mag weniger Bücher gelesen haben als Philon; er ist aber, was Erkenntnismittel und -möglichkeiten betrifft, kritischer als er.

[21] Gottes „Stimme hören" heißt in der *M^{e}chiltā'* nichts anderes als „dem Gebot gehorchen" (Odeberg 207).

[22] Zu diesbezüglichen Spekulationen s. Rückblick, Thema 3.2

5,27 „Vollmacht“: ἐξουσία, aram. *šålṭān* (Targum Mi 5,1), ein auch den Synoptikern wohlbekannter Begriff (Mk 2,10 parr. usw.) ist eine der Gaben bzw. Erfordernisse des Messias, vielleicht sogar der Sammelbegriff für sie alle. Sie wird hier nicht zum Besiegen von Feinden Israels oder sonstigen störenden Elementen (insbes. denen innerhalb seiner) gebraucht, sondern zum Gericht, worunter zu verstehen ist: die endgültige Klärung, ja oder nein, des Gottesverhältnisses. Mit diesem verbunden, wenn nicht identisch, ist das ewige Leben. Das griech. Wort, das wir hier übersetzen, ist κρίσις, ein *nomen actionis* - daraus unser Wort „Krise“. Nur in 9,39 § 39 steht κρίμα, *nomen rei actae*, als Wort für etwas - dort ja - Vollzogenes.
Zu ἐξουσία sei noch bemerkt, dass eine solche in 1,12 (§ 1) bereits angekündigt wurde als Gabe an diejenigen, die den Logos aufnehmen; u.z. ist es die „Vollmacht, Kinder Gottes zu werden“ - Ausdruck des positiv ausgegangenen Gerichts.

„er ist ja der Menschensohn“: Von Dan 7,13 her besteht die Erwartung, dass der Menschensohn beim Endgericht fungiert, unter dem Vorsitz des „Alten der Tage“. Der joh. Entwurf geht insofern darüber hinaus, als er, urchristliche Überzeugung weiterdenkend, von diesem Menschensohn einen Abstieg und einen Aufstieg darstellt - und hier auch ein Sprechen. - Dass Jesus sich selber meint, wird von dem Wechsel in die 1. Person in V. 30 bestätigt.

5,28 f Die Erwartung einer späteren, zusätzlichen „Stunde“ des Gerichts, textlich sogar unsicher,[23] gilt uns als dt-joh. Zutat. Das Gericht wird hier in eine überpersönliche, die Einzelschicksale vergleichbar machende Zukunft verlegt, wie unzählige Wandgemälde in christlichen Kirchen, Mt 25 folgend, es seither getan haben.

5,30 Der Sohn „tut“ die „Werke des Vaters“ (so dann V. 36); und dass sein „Gericht“ zugleich Angebot des (ewigen) Lebens ist (vgl. 3,18a.21 § 15), sehen wir hier die beiden „Maßstäbe“ (*middot*) des Handelns Gottes am Werk, wie sie in rabbinischer Theologie genannt werden. Eine Vorstufe dieser Lehre, fundamental für Philon, findet sich in seiner Allegorisierung der beiden Ersatznamen für das Tetragramm, „Herr“ und „Gott“. Hierzu Siegert, *Philon* 62-64 u. ö.

5,31 konzentriert den Gedanken auf das intime Verhältnis des „Sohnes“ zum „Vater“. An das Thema „Werk“ (des Vaters) wird das Zusatzthema „Zeugnis“ (μαρτυρία) angeknüpft. Dieses Wort, aus der Septuaginta-Sprache genommen,[24] ist im Neuen Testament nirgends häufiger als im Corpus Johanneum. Hier freilich könnte es Bestandteil einer dt-joh. Coda-Struktur sein (vgl. Einleitung, 10.2) und damit unauthentisch.
Hier nun wird das Zeugnis des Täufers (VNT), Vorstufe des Gerichts, überboten durch das Zeugnis des Vaters dem Sohn gegenüber. Der bezeichnet ihn als einen „Anderen“ (V. 32), was ebenso missverständlich sein muss wie das in ähnli-

---

[23] In der von Cureton edierten altsyrischen Übersetzung fehlt das Satzglied, das von einer „Stunde“ spricht.
[24] Vgl. Siegert, *Septuaginta* 135.216 zum Stichwort μαρτύριον.

chen Zusammenhängen gebrauchte, dann aber wohl dt-joh. „Wir" (s. Rückblick, 12.2.2), da ja höchstens einer, eben Jesus, zu sehen und zu hören ist (wie auch V. 37 betont). Man muss sich also an Jesu „Werke" halten (V. 36), wie die „Zeichen" nunmehr genannt werden; sie sind die zeichenhafte Präsenz des „Vaters". Das Zeugnis der Schrift zu lesen (V. 39), wäre auch hilfreich, wenn denn die Bereitschaft bestünde (dt-joh. bereits verneint in V. 37b–38), sie als Zeugnis des „Vaters" für seinen „Sohn" gelten zu lassen.

Das sich selbst bezeugende Zeugnis

Inhaltlich ist § 48 ein Paradox: Da Jesus Zeuge und Zeugnis zugleich ist, Bote und Botschaft zugleich (was Bultmann mit Recht betont), ist dieser Abschnitt eine Tautologie. Das Zeugnis muss sich selbst bezeugen.[25] „Ich bin" die Wahrheit, sagt Jesus. Seit § 42 ist man auf dieses Paradox jedoch vorbereitet. Das Paradox beruht auf der Identität von Zeichen und Bezeichnetem, sonst nicht erlaubt, hier aber von Vorteil: Jedes Zeichen kann falsch verwendet werden; das Zeichen aber, das die Sache selbst ist (ewiges Leben), kann nicht täuschen.
Was an dieser in mancher Hinsicht fraglichen Passage doch authentisch wirkt, ist das Fehlen eines Verweises auf die „Zeichen". Die Theologie des Seniors hat diese, im Gegensatz zum VNT und zu Joh II, in entscheidender Hinsicht bereits hinter sich gelassen: Da wo der Dialog auf eine Konfrontation hinauskommt, wird nicht mehr auf das Sichtbare verwiesen (oder auf das ehemals Sichtbare, danach nur noch Historische), sondern der Logos muss seine Evidenz aus sich selbst erweisen. Er ist Präsenz Gottes, des Unsichtbaren; einer *deixis* (Zeigehandlung) oder *apodeixis* (Beweis) ist diese unzugänglich.
Das hat mit menschlicher Sünde, wie Joh II ständig vermutet und auch in 5,14 (§ 46 Ende) anklang, nichts zu tun, sondern ist vorher schon die Beschränkung der Geschöpfe einschließlich der mit kreatürlichem Verstand (*logos*) begabten. Sünde *kann* die Wahrnehmung zusätzlich hindern, wird es im gegebenen Fall auch tun; doch ist gerade die Heilung des Blindgeborenen (§ 36–40) eine Warnung, irgendjemanden als Sünder zu bezeichnen und die eigene Gottesbeziehung daraufhin für die bessere zu halten. Das wäre „Pharisaismus" im polemischen Sinn. Der Evangelist kennt ihn, hat aber eine sehr vornehme und differenzierte Art, davor zu warnen.
Zugleich erfahren wir hier, was in joh. Sinn „Sünde" ist: das Nichtannehmen des Logos. In dessen eventueller Ablehnung geschieht bereits das Gericht. So ist die Verlautbarung dieses Zeugnisses ein Gerichtsereignis: Der Sohn *gibt* Zeugnis an die Welt; er *erhält* Zeugnis vom Vater einerseits, von den Gläubigen andererseits; er *besitzt* das Zeugnis (auch „Leben" genannt) in sich.
So erklärt sich, dass Jesus auf die sichtbaren „Zeichen", die das VNT überliefert (und die das Auditorium des Seniors ja kannte), nicht weiter pocht. Die Augen lehren uns nichts; es gibt nur das Hören und die Erprobung im Leben, gemäß 7,17 (§ 13). *Beweise sind nicht möglich, nur Zeugnisse.* Solche hat der Senior aus

---

[25] Aus diesem Grund sind auch die Verweise auf das mosaische Zeugenrecht (Dtn 19,15–21) in der Literatur wenig erhellend: Wir haben es nicht mit einem Prozess zu tun, sondern mit dem Ausrichten einer Botschaft. Vgl. noch bei § 42.

der Überlieferung, und er überhöht sie mit seinen erzählerischen und dialogischen Mitteln.
Möglicherweise sind es gerade die „Zeichen"-Erzählungen, die den Senior darauf brachten, als das eigentliche und einzige Zeichen der Gottespräsenz Jesus selbst anzusehen: Seine Geschichte erzählen und innerlich betrachten, das ist die Vision der Himmelsleiter von 1,51 (§ 8).

5,32 Nach der Tora (Dtn 19,15) sind für eine Aussage vor Gericht mindestens zwei Zeugen nötig, wie auch Paulus und *Matthäus* noch wiederholen (2Kor 13,1; Mt 18,16). Jesus weiß sie aufzubieten, sich selbst mit dem Vater als zwei zählend (als Paradox), wobei der Vater, unsichtbar, vor einem menschlichen Gericht gewiss nicht erscheinen wird, er aber auch nicht, jedenfalls nicht vor dem Gericht der Judäer.[26] Dennoch ist mehr gemeint als nur „Gott ist mein Zeuge" (Röm 1,9 usw.); denn Jesus selbst ist, als Menschensohn, in Richterfunktion tätig, wie eben gehört. So kann Jesus nur mit einer Analogie versuchen, Verständnis zu wecken:

5,33 Wie die Judäer damals Johannes den Täufer fragten (Joh § 3) und dieser ihnen eine Auskunft gab, die kein anderer geben konnte, so müssen sie sich hier damit begnügen, dass der Vater nur *einen* Sprecher und Richter in die Welt gesandt hat.
Der Verweis auf Johannes den Täufer, seinen „Zeugen" ab § 2, lässt eine Hoffnung zu. Immerhin wurde ihm schon zugehört; das lässt auf ein offenes Ohr auch bei den Hörern Jesu hoffen. Odeberg 221:

„Jesus beruft sich nicht auf das äußere Zeugnis Johannes des Täufers, um seine göttliche Autorität zu beweisen, sondern er versucht, in den Hörern die Erinnerung jener Geist-Erfahrung zu wecken, die für sie verbunden war mit ihrer Zeit, als sie sich ‚am Licht des Täufers freuten'."

Als andere, ältere Zeugen dieser Art waren werden im Joh I genannt Abraham (8,56 § 44) und Jesaja (12,41 § 62).

Dt-joh. kommt Mose hinzu: 5,46 (bei § 48), wohl im Aufgreifen von 1,16 (§ 2).

5,34 „damit auch ihr gerettet werdet": Der Gedankensprung, der das Thema „retten" hier hineinbringt, und die pointenlose Betonung des „ihr" macht diesen Satz verdächtig. Er kann ohne Schaden für den Gedankengang fortfallen.
Das Thema „retten, Rettung" geht im Joh I nicht von Jesus aus, sondern ist eine an ihn herangetragene Erwartung, die er freilich gern erfüllt. Doch ist joh. Sprache von lukanischer hier wohl zu unterscheiden. Lukas hat eine größere Nähe zur römischen Politik – in welcher dieses Vokabular ja

[26] Johannes muss es als Ironie der Geschichte empfunden haben, dass nicht die Frommen und nicht die priesterlichen Amtsträger Judäas, sondern der an religiösen Fragen desinteressierte Pilatus Jesu Richter wurde.

am konkretesten verankert war – und stellt sich ein gedeihliches Zusammenleben im Großen vor, wohingegen die Einengung dieses Gedankens auf eine „Rettung der Seelen" (1Petr 1,9) den Aspekt der Gottesbeziehung, u.z. der individuellen, herauslöst, der in der weiteren Rezeption verabsolutiert wurde, als wäre er schon das ganze Christentum.

5,35 Vgl. zu 1,8 (§ 1).

5,36 Das gemeinte Zeugnis besteht in Jesu „Werken", also den Wunderzeichen (wie eben besprochen), aber auch im Gericht (s.u. zu V. 30). Dieses freilich ist vorerst nur innerlich zu spüren, im Gewissen. – Zu der Trias „sein(e) Werk(e) vollenden" s. bei 4,34 (§ 34). Vielleicht sollte auch hier nur der Singular stehen. Die dritte Stelle, gewiss authentisch, ist 17,4 (§ 74).

5,37a Zeugen der Botschaft Jesu sind nun also, sieht man von denen der Vergangenheit ab, insgesamt drei: der Täufer, Jesu Werke und in ihnen der „Vater" selbst. Vgl. Michael Becker in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 247.

Eine Bereitschaft, dieses Zeugnis aufzunehmen, wird ab **5,37b** Jesu Zuhörern abgesprochen. Ja der Vers spricht, als ob Israel nicht am Sinai gewesen wäre (Ex 19–20)! Es ist eine Art negativer Midrasch zu Dtn 4,12. Er soll wohl besagen, dass das damals Gehörte vergessen und unbeachtet sei – eines der weitestgehenden Klischees zu Lasten des Judentums, wie wir es im *Barnabasbrief* näher ausgeführt finden. – Ganz beiläufig, und leider nur verneint, fällt hier ein wichtiger Ausdruck der platonischen Philosophie: εἶδος, hier für den „Anblick" Gottes; vgl. Ex 24,10.17 LXX; vgl. ferner 26,30 LXX für den (visionären) Anblick des himmlischen Modells der Stiftshütte. Doch leider, der Satz ist verneint. Das Auditorium wird sich an andere, johanneische Aussagen halten müssen, um in Jesus ein „Angesicht" Gottes zu erblicken.

5,39 kommt in der Formulierung Lk 16,29 sehr nahe. In typisch johanneischer Doppeldeutigkeit ist jedoch ἐραυνᾶτε sowohl als Indikativ wie auch als Imperativ verstehbar, je nach den Voraussetzungen, welche die Angesprochenen mitbringen. Der Wirrwarr der Auffassungen, die antike Leser (Abschreiber, Übersetzer) von diesem Vers gehabt haben, ist im Apparat des *NT Graece* nur eben angedeutet. M.-E. Boismard[27] gibt eine sehr viel reichere Übersicht der Varianten, die seiner Meinung nach ihren gemeinsamen Ursprung habe in folgendem aramäischen Satz:

בעו כתבא די סברין אנתון די חיה אית לכון והנון הנון סהדין עלי

Dem kann man philologisch beistimmen; was aber soll daraus folgen? Die aramäische Sprache führt nicht nur zum historischen Jesus; sie führt auch in die Jo-

[27] M. E. Boismard: „A propos de Jean v, 39. Essai de critique textuelle", *RB* 55, 1948, 5–34 (zit: 30, mit Korrekturen). Für ἐν αὐταῖς meint Boismard nichts setzen zu müssen. – Seine Quellengrundlage ist weit größer als die des Aland-Apparats; sie geht bis zum Ende des Mittelalters, etwa im Lütticher Diatessaron.

hannesschule. Auch der Senior könnte diesen Satz gedacht und verschieden übersetzt haben, wovon bei den Abschreibern, u.z. nur denen, die der Schule angehörten, eine Erinnerung blieb.

Auch hier aber reicht die hermeneutische Faustregel: Wo im Joh I mehrere Wortlaute in Frage kommen, sind sie alle erwägenswert, und eine Entscheidung über den Sinn der Worte liegt beim Hörer und bei der Hörerin (hier ist die individualisierende Ausdrucksweise angemessen), nämlich je nach seinen oder ihren Verhältnissen.

Vom Erkennen des „Vaters" wird ausführlicher § 69 handeln, eine positive Wiederaufnahme von 1,18 „Gott hat keiner jemals gesehen". In Jesus ist nun der Vater sichtbar – will heißen (da das Ereignis Text geworden ist, *logos*): er ist wahrnehmbar, klar erkennbar, als könnte man ihn sehen. Das Zeugnis des Vaters dürfte in jedem Falle nichts Unbekanntes sein; es ist niedergelegt in Israels Heiligen Schriften.

5,41 „Herrlichkeit von Menschen" anzunehmen, trifft, im Kontrast, auf die Rabbinen zu, die sich für ihre Vorbildlichkeit und ihr überragendes Wissen quer durch die rabbinische Überlieferung unablässig zitieren lassen, stets mit dem Ehrentitel „Rabbi".

> Vgl. 12,43 (bei § 62). Ähnlich wie im Mt, sind die „Pharisäer" des Joh II schon eher die Rabbinen. Deren Vorgänger, die „Weisen" *(ḥăchāmim)* aus den Schulen Hillels und Schammais, hielten ihrerseits schon sehr auf Autorität, schon deshalb, weil sie keine Amtsautorität hatten wie die Leviten und Priester.

Dass gerade hier, im Zusammenhang mit dem Thema „Zeugnis", die Frage der persönlichen Geltung von Autoritäten aufkommt, ist historisch vollkommen plausibel, denn eine der Spezialitäten der Väter der Halacha und der rabbinischen Rechtspraxis war ja das Prüfen und Sichern von Zeugnissen, den einzigen vor mosaischen und jüdischen Gerichten relevanten Gegebenheiten.

> **5,42** Der Text verfällt von hier bis V. 47 in eine Art von Platitüden, wie sie jedes Gespräch beenden müssen. Der ursprüngliche Schluss des Dialogs dürfte fehlen (angezeigt bei 10,1 § 49 Anfang). Das hindert nicht, dass nicht auch diese Polemik noch manches Jüdische enthielte: Odeberg 232–234 übersetzt die ganze Partie 5,31–47 sowohl in rabbinisches Hebräisch als auch ins Westaramäische der Zeit Jesu.
>
> **5,43** „Ihr nehmt mich nicht auf" ist ein Echo auf die negativen Aussagen von 1,4.10 (§ 1), dort allerdings noch auf die Periode vor der Inkarnation bezogen. Doch wie auch Apg 5,36f beklagt, haben die Judäer manchem Messiasprätendenten Glauben geschenkt, der es nicht verdiente: Judas dem Galiläer[28] und Theudas, beide auch aus Josephus bekannt.
>
> Nach Odeberg 226 ist der „Andere", auf den unser Vers anonym verweist, kein Bar-Kochba oder was man sonst alles vermuten wollte, sondern der

[28] Er wäre chronologisch zuerst zu nennen. – Die *Glosa Psalmorum* zu Ps 118(117),26 bezieht die Erwartung des Antichristus (1Joh 2,18; Glosse in 2Joh 7b) hierher.

Teufel selbst; vgl. 8,44 (bei § 44). Umso auffälliger wäre dann die Verkehrung johanneischer Sprache ins Negative: Oben in V. 32 war „ein anderer" noch Gott! Der hier gemeinte Andere aber ist derjenige, der in seinem eigenen Namen kommt, d. h. sich von Gott absondert. Dessen „Begierden" sind nach dt-joh. Auffassung auch die der Hörer.
Ein analoger Vorwurf hätte aufgrund der Affäre mit Simon dem Magier (Apg 8,4–24) auch den Samaritanern gemacht werden können; doch werden diese im Joh II ähnlich geschont wie im Joh I, wohl aus missionspragmatischen Motiven.
Eine Wiederaufnahme der hier diskutierten Polemik gegen die Judäer/Juden, gleichfalls deuterojohanneisch, ist 10,22–39 (bei § 49), die Szene am Ḥanukka-Fest, wo die Judäer, weil sie nichts verstehen, Steine gegen Jesus aufheben.

5,44 „wo ihr Herrlichkeit (besser wäre hier: Bekanntheit) voneinander nehmt": Dies mag, an 7,18 (§ 13) anknüpfend, eine Kritik des ausgedehnten *name dropping* der rabbinischen Traditionen sein.

10,1a.11.27f.12–14a.15.17–18a.19–21 „Ich bin der gute Hirte" <§ 49>

< … >[29] (10,1a) Amen, amen, ich sage euch:

(1b) [n] Wer nicht durch die Tür in das Gehege der Schafe eintritt, sondern von anderswoher einsteigt, der ist ein Dieb und Räuber; (2) Wer aber durch die Tür eintritt, ist ein Hirte der Schafe. (3) Dem öffnet der Türhüter, und die Schafe hören seine Stimme, und er ruft die ihm eigenen Schafe mit Namen und führt sie hinaus. (4) Wenn er die seinigen alle hinausgeschickt hat, geht er vor ihnen her, und die Schafe folgen ihm, denn sie kennen seine Stimme. (5) Einem anderen aber werden sie bestimmt nicht folgen, sondern vor ihm fliehen; denn sie kennen nicht die Stimme der Anderen. (6) Dieses Gleichnis sagte ihnen Jesus; sie aber verstanden nicht, was es war, was er ihnen sagte.

(7) Es sprach nun wiederum Jesus: Amen, amen, ich sage euch: Ich bin die Tür der Schafe. (8) Alle, die vor mir kamen, sind Diebe und Räuber; doch haben auf sie die Schafe nicht gehört. (9) Ich bin die Tür! Wenn jemand durch mich eingeht, wird er gerettet werden und eingehen und ausgehen und Weide finden. (10) Der Dieb kommt nur, damit er stehle und schlachte und verderbe; ich kam, damit sie Leben haben und Fülle haben.

(11) Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte setzt seine Seele ein für die Schafe. (27)[30] Meine Schafe hören meine Stimme, und ich kenne sie und sie folgen mir, (28) und ich gebe ihnen das ewige Leben; und sie werden gewiss in Ewigkeit nicht verloren gehen, und nicht wird sie jemand aus meiner Hand reißen. (12) Der Lohndiener aber,[31] der kein Hirte ist und dem die Schafe gehören, sieht den

---

[29] Hier fehlt in jedem Falle, auch im kanonischen Text, eine Einleitung oder Überleitung (Defekt a).

[30] Wir haben V. 27 f hierher gestellt, um dem Vergleich der V. 11–13 das Gleichgewicht zu geben zwischen dem Positiven und dem Negativen.

[31] Das reichlich belegte δέ an dieser Stelle ist nötig, sobald die erste Hälfte des Gegensatzes (ab V. 11) die Ausführlichkeit erreicht hat, die wir ihr hier zubilligen.

Wolf kommen und lässt die Schafe und flieht, und der Wolf ergreift und zerreißt sie; (13) er ist ja Lohndiener, und es liegt ihm nichts an den Schafen.
(14a) Ich bin der gute Hirte und kenne, was (an Schafen) mir gehört.

(14b) [w] und es kennen mich (sic), **was zu mir gehört.**

(15) Wie mich der Vater kennt, kenne auch ich den Vater; und ich setze meine Seele ein für die Schafe.

(16) [j] Auch andere Schafe habe ich, die nicht aus diesem Gehöft sind. Auch die muss ich führen, und sie werden meine Stimme hören, und sie werden eine Herde werden, ein Hirte.

(17) Deswegen liebt mich der Vater, weil ich meine Seele einsetze, damit ich sie wieder empfange. (18a) Niemand nimmt sie von mir; sondern ich setze sie von mir aus ein. Ich habe Vollmacht, sie einzusetzen, und ich habe Vollmacht, sie wieder zu empfangen.

(18b) Dieses Gebot habe ich von meinem Vater empfangen.

(19) *Eine Spaltung erfolgte nun wiederum unter den Judäern um dieser Worte willen.* (20) Es redeten aber viele von ihnen: Er hat einen Dämon und spricht im Wahn; was hört ihr auf ihn? (21) Andere redeten: Diese Worte sind nicht die eines Dämonenbesessenen! Kann etwa ein Dämon die Augen eines Blinden öffnen?

„Hirten" im Orient

„Hirten" ihrer Völker nennen sich im Alten Orient seit Hammurapi die Könige.[32] Anders als im Germanentum der Völkerwanderungszeit, das „Herzöge", „Führer" brauchte (und so in jedem Kriegszug wieder), setzt dieses Bild eine sesshafte, aber großräumige Kultur voraus. Grundlage der „Hirten"-Rolle ist das, was Jan Assmann „vertikale Solidarität" nennt,[33] ein Betreuungsverhältnis von oben nach unten und ein Gehorsamsverhältnis von unten nach oben, d.h. ein (wenn auch asymmetrisches) Verpflichtungsverhältnis in beiden Richtungen. In den konkreten Abläufen mag da wenig Unterschied gewesen sein zu Despotien aller Art; doch ist die Begründungsstruktur nicht die einer antiken Tyrannis (lat. *imperium)* und auch nicht die des Gottesgnadentums im „aufgeklärten" 18. Jahrhundert. Der Souverän ist die Gottheit und nicht ein Mensch. Sie, d.h. konkret: die Priesteraristokratie, hat einem „Hirten" mehr zu sagen als einem Souverän seine Höflinge; sie hat das Recht, ihn für seine Politik zur Rede stellen.
Für die „Schafe" gilt das natürlich nicht; das kam erst mit der Demokratie (der Griechen) und der Republik (der Römer), auf deren Abschaffung man zur Zeit

---

[32] Anschauungs- und Überlieferungsmaterial hierzu: s. R. Zimmermann in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 100–103, auch 107f u.ö.; dazu U. Heckel ebd. 615 (dort Anm. 12: Bibelstellen).635f u.ö. (bes. zur politischen Bedeutung); dazu ders., *Hirtenamt*, bes. 108–123 (die dort aufgewiesene Abzielung auf die Pharisäer ist freilich erst deutlich im Joh II). Als literarische Thematisierungen dieses Motivs im 2.Jh. sind zu nennen der *Hirt* (Ποιμήν) des Hermas und der anonyme *Poemandres*, überliefert als Traktat I des *Corpus Hermeticum*, letzterer unter joh. Einfluss stehend, ersterer, römischen Ursprungs, so gut wie nicht.

[33] s. R. Lux: „Hammurapi und Mose. Gottesrecht und Königsrecht im Alten Orient und im Alten Testament", in: ders.: *Jenseits des Paradieses. Vorträge und Bibelarbeiten zum Alten Testament*, 2003, 112–139 (126).

Trajans schon wieder zurückblickte. Das Volk Israel versteht sich im Sinne des Theokratie-Ideals als „Schafe" der Weide Gottes (Ps 100,3 usw.; s.u zu V. 11). In *1Hen.* 89,12–90,42 wird seine Geschichte als die einer Herde von zwölf Schafen beschrieben, und Gott ist der „Herr (= Eigentümer) der Schafe". Wie diese zur Zeit Jesu geleitet zu sein wünschten, kann man etwa aus PsSal 17 entnehmen, die Hoffnung auf einen neuen Davididen (V. 21 ff), der, „von Gott gelehrt" (V. 32), die Welt gerecht richtet und unter dem die „Versammlungen der Völker des Geheiligten" es gut haben werden (V. 43 f). Denn (V. 40) „er weidet die Herde des HERRN in Treue (πίστις) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη)."

10,1a ist ein Rest des alten Perikopenanfangs. Zu der bei Joh stets doppelten Amen-amen-Formel s. o. zu 1,51 (§ 8).

Der hier beginnende, also proleptisch gestellte Einschub **10,1b–10** gibt eine polemische Abwandlung[34] des nachher sehr viel elementarer gebrauchten Bildworts vom Guten Hirten. Im dt-joh. Kontext ist das Auditorium auf die Pharisäer eingeengt. *Sie* werden nunmehr als die „Hirten" (= Führer) ihres Volkes disqualifiziert. Die im Joh I *Ioudaioi* genannte Jerusalemer Oberschicht ist verschwunden von der Bühne der Geschichte und ist von jetzt ab auch vergessen – zum Schaden für ein historisches Verständnis des Joh.

Zugleich wird ein Bild des Apostels Petrus vorbereitet als des Hirten, der erst in der erneuerten Nachfolge des Lammes (21,19.22, in Anhang II) zu einer Leitungsfunktion tauglich wird. Zu § 38 haben wir bereits als Thema dieses Zusatzes die Autoritätsfrage benannt, wie sie nicht zuletzt durch das Auftreten des Ignatius in Kleinasien gestellt war. Konkret stand in dieser Lage bischöfliche gegen charismatische Autorität, wovon sich die Johannesschule aber nicht beeindrucken ließ. Sie gebraucht sogar eine Formel, die Ignatius ihr vorgibt, wenn er in *Philad.* 9,1 den Hohenpriester als „Tür zum Vater" bezeichnet, als θύρα τοῦ Πατρός, mit gleicher Genitivkonstruktion wie hier.

Dahinter, und hinter dem hier gebrauchten Verbum „hineingehen", steckt eine Anspielung[35] an Ps 118(117),30: „Dies ist das Tor des HERRn, Gerechte werden durch es eingehen" – womit der joh. Jesus Tempel-Funktion übernimmt. Auch an die Tempelvorhangs-Metaphorik von Ez 26,31 ff (vgl. Hebr 10,19–21) kann hierbei gedacht werden; in Mk 15,38 parr. wird sie dramatisch dargeboten.

Zur Rezeption der so beschaffenen „Hirtenrede" im 1. Traktat des graeco-ägyptischen *Corpus Hermeticum* (ein seltener Fall von heidnischem Echo auf ein christliches Evangelium) s. Einleitung, 5.6.6.

---

[34] Selbst Odeberg 314 weist hier auf die Inkohärenzen hin: Jesus als Hirte und Tür zugleich; die „Tür zu den Schafen" ist zugleich eine Tür für die Schafe. Er vermag sie zwar durch den Hinweis auf die Identität von Geber und Gabe, Bote und Botschaft, gut johanneisch aufzulösen; es bleibt jedoch der Gegensatz zu dem einfachen Bild in V. 11 ff: Hirte und Herde sind doch nicht dasselbe.

[35] Odeberg 315–317 zitiert hierzu rabbinische Parallelen, bes. David betreffend, die über Bill. hinausgehen.

10,6 kennzeichnet Jesu Reden als παροιμία, welches Wort hier nicht mit „Sprichwort" zu übersetzen ist, sondern Synonym sein soll zu dem synoptischen παραβολή (< hebr. *māšāl).* Nur geht den so bezeichneten Texten die Evidenz ab, die bei den klassischen Reich-Gottes-Gleichnissen (Mk 4 parr.) wenigstens den jeweiligen Bildhälften eigen war. Nach dt-joh. Auffassung endet das Rätselreden Jesu gegenüber den Jüngern in 16,25–32 (unten bei § 73). – Zu den echten Gleichnissen des joh. Jesus hingegen s. Rückblick, Thema 6.0.

10,7–10 ist ein Neueinsatz, undialogisch wie das Joh II, eine dt-joh. Coda zu dem ohnehin Zugesetzten. Die Metapher von der „Tür" wird weiter bedacht, sowohl in ihrer Funktion als Eingang (V. 7f) wie als Ausgang (V. 9ff).

10,11: Das Thema „Hirte" ergibt sich für das Joh I aus der Auseinandersetzung mit den religiösen Führern der Judäer, wie eben erinnert. Ez 34 steht im Hintergrund, wie noch zu zeigen, eine Schelte Gottes auf die bequem gewordenen, verantwortungslosen politischen Führer des Volkes Israel, die aber ausmündet in das tröstliche „Ihr seid meine Schafe und Schafe meiner Weide, und ich bin der Herr, euer Gott, spricht der Herr" (Ez 34,31 LXX).[36]
Zahlreiche Erwartungen eines besseren „Hirten" oder Davidskönig, den Gott in Zukunft schicken wird, bilden den Kontrast (Jer 23,4–6 im Plural; dasselbe im Singular Ez 34,23f; vgl. Sach 11,4–17 u.v.a.m.).[37] Hinzu kommt Ps 23(22),1, ein schon von Philon gern zitierter Psalm, mit seinen Anwendungsmöglichkeiten auf Gott selbst (*Agr.* 51), auf den göttlichen Logos (*Mut.* 116) und auch auf Mose (*Mos.* 1,60–62), jeweils mit dem Synonym βασιλεύς „König" im Text. Auf diesen Hintergrund ist Jesus nicht nur *ein* guter Hirte, sondern *der* gute Hirte, der richtige, eigentliche. Vgl. Hebr 13,20.
Hier mag zugleich eine Auseinandersetzung mit gewissen Göttern des Hellenismus stattfinden: Dionysos galt als „Hirt", allerdings mit der Verbildlichung eines Rinderhirten; „Schafhirten" waren Orpheus und Attis. Die älteste bildliche Darstellung Jesu ist entliehen vom Hermes *kriophoros*, der ein Schaf (einen jungen Widder) auf den Schultern trägt. Letzteres Detail kommt auch vor in Q 15,4–7 (Gleichnis vom verlorenen Schaf), das Johannes bekannt gewesen sein muss.
Zur Politik noch: Die altorientalische und atl. Metapher „Hirte" für „König" mag damals am Verblassen gewesen sein, zumal seit Generationen kein König Judäas, ob Makkabäerabkömmling oder von Roms Gnaden, sich als Vorbild bewährt hatte. PsSal 17, ein Bild des (Messias-)Königs, sagt von diesem in V. 40f:

„Stark (ist er) in seinen Werken und mächtig in (= durch) Furcht Gottes; weidend (ποιμαίνων) die Herde des Herrn in Glaube (πίστις) und Gerechtigkeit (…). In Gleichheit

---

[36] Das zweite *Kyrios* am Versende wird heute, gemäß Papyrus 967 u.a. weggelassen. Der MT ist um eine Glosse länger, die der Targum seinerseits abwandelt. Aus letzterem ist die Entmetaphorisierung bemerkenswert: Statt „Schafe" sagt er „Volk", und statt „seiner Weide" sagt er: „über dem mein Name genannt wurde".

[37] Stellen zusammengetragen bei Heckel, *Hirtenamt* 49 Anm.193; 124 Anm.510. „Vertretungsweise" kann Kyros in diese Rolle einrücken: Jes 44,28. – Vgl. Brierre-Narbonne, *Prophéties messianiques* 59 (zu Ez 34,23f).

wird er sie alle führen, und es wird unter ihnen kein Hochmut sein, dass man unter ihnen die Herrschaft missbrauchen (καταδυναστεύειν)[38] könnte."

Wenn je Johannes an ein davidisches Vorbild für Jesus denken lässt, dann hier; und „Schafe" sind hier wie auch sonst oft die Israeliten.[39] Die Metapher des „Weidens" verweist freilich auf den Hirtenjungen nicht weniger als auf den nachmaligen Kriegsheld. Auch Mose als Hüter der Schafe seines Schwiegervaters Jethro wird mit verlorenem Schäflein auf dem Rücken vorgestellt im *Midraš Rabbā* zu Ex 3,1: Hier qualifiziert er sich zum späteren Führer seines Volkes. Von seinem selbstlosen Einsatz für Israel berichtet Ex 32,30–35; Num 14,13–19. Auf Jesus übertragen vgl. 15,13 (§ 66).
Zu (ὁ) ποιμὴν (ὁ) καλός sind bei Bill. II 537 und Odeberg 315 als hebräische Äquivalente רופה יפה und רופה טוב nachgewiesen (zum griech. Artikel s. u.); sie beziehen sich auf die (idealisierte) Regierungszeit Davids bzw. auf das Wirken der Propheten. Hier muss auch gleich (mit Odeberg 256) der Prophet *par excellence* genannt werden, Mose, der „getreue Hirte" (רופה נאמן), erwähnt in der *M^echiltā'* zu Ex 14,31, wo von den Israeliten, die die „große Hand" JHWHs (auch ein Ausdruck für „Wunder") gesehen hatten, gesagt wird: „und sie glaubten an JHWH und an Mose, seinen Knecht". Mehr hierzu bei Odeberg 138–140 sowie unten, Rückblick, Thema 5.5.3.

„setzt seine Seele ein": Zu 1,4 (§ 1) haben wir diese etwas altmodische, wörtliche Übersetzung begründet; umgangssprachlich würde man ja sagen: „ … setzt sein Leben ein". Doch ist „Leben" hier vergeben zur Übersetzung von ζωή, was zugleich „ewiges Leben" meint und damit nichts Kreatürliches.
Die *M^echiltā'* zu Ex 15,1[40] vergleicht den Einsatz des eigenen Lebens bei Mose (Ex 32 u. ö.) mit dem bei David (2Sam 24,17) und den Propheten (hier ist an Elia und an mehrere Schriftpropheten zu denken). Das Beispiel Davids ist besonders interessant. In 2Kgr 24,17 LXX lesen wir nämlich (als Ausdruck von Davids Reue über die verfehlte Volkszählung): „Siehe, ICH (ἐγώ εἰμι)[41] habe unrecht getan, ICH (dito), der Hirte (ὁ ποιμήν), habe übel gehandelt; sie aber, die Tiere (τὰ πρόβατα), was haben sie getan?" Mit diesen Worten bietet er sich selbst zur Strafe. – Hier also findet sich der Gegentext; diese Scharte in Israels Geschichte ist nun sozusagen für alle Zeiten ausgewetzt. Dies verstärkt unsere zu 1,29 (§ 4) gewonnene Deutung (Rückblick, Thema 5.4), wonach Jesu Tod als stellvertretende – und darum die eigentlich Schuldigen befreiende – Bestrafung gedeutet wird. Deutlich bezieht Jesus diesen Vers auf sich in der Wiederholung, V. 18.
Im Übrigen haben Könige schon der damaligen Zeit eher das Leben anderer eingesetzt als ihr eigenes. Im Kontrast dazu wird nun auf den Hirtenberuf verwiesen (ohne Metapher), der lebensgefährlich sein konnte: hier V. 17f.

---

38 Vgl., wenn auch weniger spezifisch ausgedrückt, Lk 22,25.

39 Z. B. Num 27,17; 1Kön (3Kgr) 22,17; Ez 34,5; Ps 100(99),3; als ntl. Aufnahme: Q 15,3–7 (das Hirtengleichnis); Mk 6,34 par. (Mt).; Mt 10,6; 15,24, woran sich eine gewisse Vorliebe seitens des Mt ablesen lässt. Diese „Hirtenrede" ist ein gewisses, und vielleicht auch gewolltes, Analogon zu Mt 10.

40 P. FIEBIG: „Die Mekhilta und das Johannes-Evangelium", *Angelos* 1, 1925, 57–59.

41 So als Wiedergabe von hebr. *ānochi;* vgl. Siegert, *Septuaginta* 255. Auch für ein Sündenbekenntnis ist dieser emphatische Ausdruck gebraucht worden.

Mk 14,27 par., woran hier gedacht sein könnte, hat den Einsatz des Hirten mit einem Schriftwort (Sach 13,7) unterstrichen. Die Negativität dieser Stelle (die darum im Targum gänzlich unmessianisch ist) konnte nur dadurch überwunden werden, dass Jesus selbst als der „Hirte" (Targum: „König") den angedrohten Tod erleidet. Zu unserer Joh-Stelle wird weiter vorgeschlagen,[42] Ez 34,23 einzubeziehen: „Ich (JHWH) werde über sie *einen* Hirten erwecken (*ro'e eḥād*, ποιμένα ἕνα), und er wird sie weiden,/[43] meinen Knecht David, und er wird ihr Hirte sein." Es folgt dort eine Aufnahme der Bundesformel. Dank diesem Herrscher wird JHWH wieder „ihr (der Israeliten) Gott" sein. – Was in Ez 34 noch „*ein* Hirte" heißt, wird hier „der gute Hirte". Johannes hat eine messianische Weissagung entdeckt.
Es sei nachgetragen, dass die eben erwähnten Beispiele für „guter Hirte" in rabbinischer Literatur undeterminiert sind, im Gegensatz zu der joh. Zuspitzung, die wir hier haben.

Die Verse **10,27 f** liefern die notwendige oder doch höchst wünschenswerte Ausführung des Gleichnisses, ehe der Text ins Negative umschlägt.

Ab **10,12** wird dem Gesagten die negative Alternative gegenüber gestellt, ohne dass hier ein Bezug gegeben wäre auf eine bestimmte Person, eher schon auf Personen im Plural: Die „Hirten" eines Volkes sind in stehender Metapher seine Herrscher oder doch wenigstens seine geistigen Führer: Als solche sind, wenn auch ohne eine Gruppenbezeichnung, die Schriftkundigen Israels soeben angesprochen gewesen (5,35; voriger Paragraph).

„nicht zu eigen": Die Herde als Eigentum des Hirten – das ist ja wohl dann der Fall, wenn der Hirte der Sohn des Hauses ist, und eben nicht ein bezahlter Knecht (hierzu Berger/Colpe, *Textbuch* 170 Nr. 296 = *Neuer Wettstein* 518 f, aus Themistios). Die Metapher enthält also die These von der Gottessohnschaft Jesu ebenso wie Mk 12,6 parr. usw. In unserem Fall kann auch die Metapher von Israel als Gottes „Erbe" aktualisiert sein.

Der Wolf als Symbol für Bedrohung[44] (Q 10,3; Mt 7,15; Apg 20,29) hat sich in der Phantasie der Völker ebenso festgesetzt wie der Löwe als Bild für Majestät. Welches aber ist hier die Bedrohung? Sie könnte bereits von innen kommen: Der obige § 25 könnte bereits ein Echo auf Spaltungen in der Gemeinde sein, und auch hier lösen Jesu Worte „Spaltung" aus (V. 19). Entsprechend dringend ist später (§ 74) der Appell zur Einheit.

> Deutlicher ist dann dt-joh. die Bedrohung durch Irrlehrer (1Joh 2,18–25: der Anti-Christus und die Anti-Christen; auch 1Joh 4,3), für welche der Wolf in kirchlichem Sprachgebrauch stehende Metapher wurde.

---

[42] R. Zimmermann in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 103–109; Verwandtes oben zu 10,11.

[43] Versteilung nach der Septuaginta.

[44] Artemidoros, *Onirocritica* 2, 12. Vgl. U. Heckel in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 617 mit Anm. 20; Textbeispiele in den genannten Quellensammlungen. Nach Heckel auch das Folgende.

10,14a betont wie V. 27 f und mehr als andere vergleichbare Texte die enge Vertrautheit des Hirten mit der Herde; vgl. die Wiedererkennungsszene 20,16 (§ 97). Der hier gemeinte „Hirt" ist nicht durch soziale Schichten von den von ihm Abhängigen getrennt, wie in damaliger Politik der Fall war; weder antike Stammesverbände sind der Vergleichspunkt, noch moderne Demokratien, wo jeder zum „Hirten" wählbar ist. Im Übrigen wird die Zusammengehörigkeit ganz undramatisch gesehen; das „Heil" des Joh ist nicht Ergebnis von Kämpfen. War bei Paulus ein, zwei Generationen vorher „das Kommen des Menschen zu Christus als dramatischer Prozess, als ‚Tod des alten Menschen'" dargestellt, so sehen wir es „bei Johannes als harmonisches Geschehen, als ein [...] ‚ständiges Nehmen aus seiner Fülle'".[45]

10,14b enthält einen dt-joh. Manierismus. War vorher (V. 12) das Neutrum durch πρόβατα motiviert, ist es jetzt - neben dem Verbum γινώσκουσι - ungrammatisch.

10,15 ist, wie schon der Prolog und nachher das große Gebet (§ 74 f), Ausdruck der Unmittelbarkeit zwischen dem „Sohn" und dem „Vater"; ebenso 13,3 (§ 63) u. ö.

„setze mein Leben ein": Das, was man aufgrund der Synoptiker eine „Passion" nennt, wird im Joh aktivisch ausgedrückt (s. zu 12,27 § 61). Das gilt sogar für die Auferweckung Jesu, die für ihn im strengen Sinn eine Auferstehung ist; s. V. 17 f.

10,16 „Auch andere Schafe habe ich": Allegorisch bezeichnet so der dt.-joh. Jesus die Heidenchristen,[46] wobei die Formulierung offen lässt, inwiefern diese „Herde" zu der bisherigen dazugehören soll. Inhaltlich verwandt sind 10,22 f (bei § 49) und 17,11.20-23 (§ 75, joh.?). Innerhalb der Hirtenrede von Ez 34, dem biblischen Vorbild, mag hier bes. V. 13 verwendet worden sein, Ankündigung der Heimholung der verstreuten Israeliten aus den Heidenländern. Freilich, wenn man das Hesekiel-Vorbild hier zu sehr betonen will (Reim, „Targum" 3) und die Expansion von Ez 34,13 in Ez 37,21-28 mit heranzieht, gerät man in die Peinlichkeit, dass hier nur eine Heimführung der Israeliten *aus* den Völkern geschildert wird und ein ewiges Wohnen im Lande Israel unter wiederholter Bundeszusage - also just jene Prophezeiung, die im Bar-Kochba-Aufstand ihre für viele Jahrhunderte gültige Annullierung finden sollte. Das kann ja wohl nicht im Sinne der Johannesschule sein und schon gar nicht in dem des Johannes, von dem nichts darauf hindeutet, dass er sich ins Land Israel zurückgesehnt habe.

---

[45] Ch. Hoegen-Rohls in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 602.

[46] So verstanden z. B. in der *Glosa Psalmorum* zu Ps 100(99),3. Neueres bei U. Heckel in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 614 f; ders., *Hirtenamt* 123; Zangenberg, *Samarien* 205-213.

10,17f „weil ich meine Seele einsetze“:[47] Wieder ist das eigene, persönliche Leben eines Individuums gemeint. Über die Art, wie dessen Preisgabe etwas Positives für andere bewirken könne, haben wir zu 1,29 (§ 4) schon nachgedacht. Schwierigkeiten aber macht die Vorstellung, Jesus werde seine Seele wiedererhalten. Dies ist entweder uneigentliche Rede oder Zusatz. Denn Jesu Auferstehung wird sonst nicht als ein Wiedererhalten seiner Seele, d.h. eines beseelten Leibes, dargestellt, sondern als ein Fortbestehen der *zōē*. Er zeigt sich in erkennbaren Umrissen (20,20.27 § 98f), aber das ist keine erneute Inkarnation mehr.
In unserem Vers liegt das Augenmerk auf dem Gehorsam Jesu gegenüber der Heilsabsicht Gottes (vgl. Phil 2,6 usw.; dazu vgl. Rückblick, Thema 11). Ihr zu entsprechen, ist Jesu „Vollmacht“. Dieser Ausdruck, ἐξουσία, ein synoptisches Schlüsselwort (dort mit Äußerungen Jesu verbunden, sprachlich oder in den δυνάμεις = „Machttaten“), wird hier auf das bezogen, was dort Jesu „Passion“ ist. Von einer Vollmacht „zum Gericht“ sprach 5,27 § 48. Hier ist es eine Selbsthingabe, ähnlich wie in Phil 2,6–11.
Die narrative Verdeutlichung dieses Aspekts wird die Auferweckung des Lazarus sein, § 53–56. Entsprechend der Ausdrucksweise von 11,25 („Ich bin die Auferstehung ... “) wird es in den Schlussperikopen nicht heißen, Jesus sei „auferweckt worden“, sondern: Er „steht auf“ (ἀναστῆναι als Schriftwort 20,9 § 96), „steigt auf“ (20,17 § 97). Vor dem Grab des Lazarus sagt er: „Ich bin die Auferstehung“ (ἀνάστασις, 11,25 § 53, eine Vorwegnahme). *Glosa Psalmorum* zu Ps 148,14: *resurrexit per suam potentiam et fortitudinem.* Jesus holt sich also sein Leben sozusagen selbst wieder zurück. Das sollte jedoch auf dem Hintergrund der Inkarnationsaussage von 1,14 zu keiner doketischen Verflachung führen. Die physische Tatsächlichkeit des Todes Jesu wird in § 93 eigens betont.

10,19 „eine Spaltung“: Gemurmel unter den Judäern hatten wir schon in § 19 und § 24f. Stärker ist der Ausdruck *schisma* „Spaltung“ in 7,43 (§ 28), in 9,16 (§ 38) nun schließlich nun hier (Trias). Liegt hierin vielleicht eine Andeutung des synagogalen Problems der *minim*, der nicht-rabbinischen Juden?

10,20f „was hört ihr auf ihn?“ Spätestens in Johannes' eigener Zeit wird es für Juden nicht leicht gewesen sein, hinzuhören auf die Botschaft jener, die sich Juden und Christen zugleich nannten.[48]
Zum Dämonenverdacht s.o. 8,52 (§ 44). Die Meinungsbilanz steht 1:1 und bleibt es auch noch in § 50, einer Meldung aus dem Volk. Ein Umschlag ins Negative wird erst in § 57 stattfinden, u.z. von oben, von den „Judäern“ her.

---

[47] Das Tempus des korrespondierenden Verbums im nächsten Vers (18a), also das Tempus in „nimmt“, ist in einem wichtigen Teil der Bezeugung ein Aorist (ἦρεν), was als gnomischer Aorist aufgefasst werden müsste, also mit Präsensbedeutung, ähnlich dem – in seiner Authentizität allerdings fraglichen – Perfektgebrauch in 5,37a (§ 48) und dem sicher unechten Aorist ἐσφράγισεν 3,33 (bei § 4).

[48] Martyn, *History* 90, mit weiteren Verweisen. Die Rabbinen haben sich offenkundig von jedem Kontakt mit Christen derart fern gehalten, dass ihre Kenntnisse von ihnen so dürftig sind, wie man es in Mischna und Talmud findet.

10,22–39 Der Disput am Ḥanukka-Fest **<bei § 49>**

(10,22) [j, e] Es geschah damals das (Tempel)weihfest in Jerusalem; es war Winter, (23) und es ging Jesus im Heiligtum umher in der Säulenhalle Salomos. (24) Es kreisten daraufhin ihn die Juden ein und redeten zu ihm: Wie lange hältst du uns *in Atem*? Wenn du der Gesalbte bist, sag es uns frei heraus! (25) Es antwortete ihnen Jesus: Ich habe (es) euch gesagt, und ihr glaubt (mir) nicht! Die Werke, die *Ich* tue im Namen meines Vaters, die geben Zeugnis von mir. (26) Aber *ihr* glaubt nicht, denn ihr seid nicht aus meinen Schafen. < ... >[49] (29) Mein Vater – was er mir gegeben hat, ist größer als alles, und keiner kann (es) reißen aus der Hand des Vaters. (30) Ich und der Vater sind eins.

(31) Es hoben wiederum die Juden Steine auf, um ihn zu steinigen. (32) Es antwortete ihnen Jesus: Viele gute Werke habe ich euch erwiesen vom Vater aus, wegen welchen Werkes steinigt ihr mich? (33) Es antworteten ihm die Juden: Wegen eines guten Werkes steinigen wir dich nicht, sondern wegen Gotteslästerung, und weil du, der du ein Mensch bist, dich zu Gott machst. (34) Es antwortete ihnen Jesus: Ist nicht geschrieben in eurem Gesetz: Ich sprach: Ihr seid Götter? (35) Wenn er jene „Götter" nennt, zu denen das Wort Gottes erging – und nicht kann die Schrift aufgelöst werden –, (36) (dann) sagt ihr von dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat: Du lästerst Gott – weil ich sagte: Ich bin (der) Sohn Gottes?! (37) Wenn ich die Werke meines Vater nicht tue, glaubt!/glaubt ihr mir nicht; (38) wenn ich sie aber tue, dann, auch wenn ihr mir nicht glaubt, glaubt den Werken, damit ihr erkennt und wisst, dass in mir der Vater ist und ich im Vater.

(39) Sie suchten daraufhin ihn wiederum zu ergreifen; *doch* er entging ihren Händen.

Sowohl Zeit als auch Ort sind mit genuin jüdischen Angaben präzisiert: Das Ḥanukka-Fest, hier erstmals ἐγκαίνια, „Einweihung(sfest)", genannt (vgl. das Verbum ἐγκαινίσαι 1Makk 4,36 und das Substantiv ἐγκαινισμός ebd. 4,54–59), erinnert, wie auch die Überschrift von Ps 30(29) LXX, an die Wiedereinweihung des Tempels unter den Makkabäern 163 v.Chr. Der Altar musste damals aus Feldsteinen neu errichtet und nach Num 7,10f neu „gesalbt" werden (Wurzel *m-š-ḥ*). Die Kälte des Winterdatums kann in unserem Zusammenhang symbolisch genommen werden; hier drückt sich eine Entfremdung Jesu von den Judäern aus.

Die „Säulenhalle Salomos" wird an der Ostseite des Tempels lokalisiert, am Abhang über dem Kidrontal, ein vorherodianischer (wenn auch nicht gerade salomonischer) Bau, in dem sich die Christen anfangs gerne trafen (Apg 3,11; 5,12). – Wir haben diese Angaben dem Joh I abgesprochen, nicht aber dem Joh II die allgemeine Orts- und Sachkenntnis in jüdischen Dingen; davon ist noch einiges da, je nach Bearbeiter. Die Frage der Judäer ist nun (**10,24**): „Wie lange hältst du uns in Atem (wörtl.: ... unsere Seele in der Schwebe)? Wenn du der Gesalbte bist, sag es uns frei heraus!"

Jesu Antwort setzt ein in **10,25**. Der Bezug der Worte „Ich habe es euch gesagt" ist, wie so oft im Joh II, unklar; nur zu der Samaritanerin hatte er dergleichen gesagt (4,26), und er wird es sich von Martha sagen lassen (11,27). Dem geheilten Blinden hat er sich als der Menschensohn zu er-

[49] V. 27f hat oben nach V. 11 Verwendung gefunden.

kennen gegeben (9,35–38), jedoch geschah das nicht in Gesellschaft der Judäer.

„Die Werke, die ich tue“: Im Folgenden expliziert der dt-joh. Jesus nochmals, was sonst singularisch als sein „Werk“ bezeichnet wurde; dies ist eine Wiederaufnahme von § 47 f sowie von den Bildworten in Kap. 6 und 8. Neuer Akzent ist aber dieser: „Aber ihr glaubt nicht, denn ihr seid nicht aus meinen Schafen“ (**10,26**). Diese im Kontext unmotivierte Zurückweisung, über die nicht nur Odeberg (330) sich wundert, ist die spiegelbildliche Wiederaufnahme von 10,16, einem Eintrag in die Rede vom Guten Hirten. Was dort eine Ankündigung des Heidenchristentums ist (in leicht zu entziffernder allegorischer Rede), wird nun der Ausschluss des Judenchristentums. Die eine Herde des einen Hirten schließt keine Judäer mehr ein.

10,30 „Ich und der Vater“ ist eine Redeweise, die nicht dem Prolog entspricht: Dieser hatte den Logos „in den Schoß des Vaters“ versetzt, aber nicht über diesen gestellt oder vor diesem genannt. Auch wäre das „Ich und …“ nicht die Sprache der Liebe, welche die joh. Mystik kennzeichnet. Zwar ist auch für diesen sprachlichen Exzess, den wir hier haben, eine judaistische Erklärung versucht worden,[50] und sie mag sogar insofern das Richtige treffen, als auch die Johannesschule noch mehrsprachig war. Doch ist damit nur ihr geholfen, nicht dem Evangelisten selbst.

10,31 Es gibt im Joh II nicht nur Verhaftungs-, sondern Steinigungsversuche (10,31–33; 11,8). Der Todesbeschluss der Jerusalemer Oberen, joh. erst nach dem 7. Zeichen, nämlich in § 57, verankert,[51] wird vorausgenommen – unter Aufgabe der joh. Pointe, dass Jesus seinen Tod eher ankündigt, als andere ihn beschließen. Stattdessen wird in 12,10 f ganz plump noch ein Tötungsbeschluss gegen Lazarus draufgesattelt. Das Freund-Feind-Denken ist dem Joh II wichtiger als die Darstellung von Jesu Überlegenheit.

10,33 „ … dich zu Gott machst“: Hier kann man die christlich-jüdische Debatte des 2. Jh. heraushören, wie sie sich auch im rabbinischen Schrifttum einige Male (wenn auch nicht oft) niedergeschlagen hat.[52]

10,34 Das Zitat aus Ps 82(81),6 in der Septuaginta-Fassung ist einer der wenigen biblischen Funde, die das Joh II hinzu bringt. In einer Zeit, wo die Vorstellung von Völkergöttern verblasst war (bis auf die Würdigung des „Erzengels“ Michael als besonderen Beschützers des Volkes Israel

---

[50] Menken, „Die jüdischen Feste“ 278: In der Mischna, *Sukkā* 4,5 rufen die Priester beim Laubhüttenfest eines Tages statt אנא יהוה „bitte, Herr“ ein אני והוא „Ich und er“, was, so Menken, „als Ausdruck der Solidarität Gottes mit Israel verstanden wurde“. Hier ist leider nichts klar. Vgl. zu 12,13 (§ 59), Anm. 8.

[51] Dieses war freilich ursprünglich das fünfte; Einleitung, 3.2.

[52] Die Texte sind gesammelt und übersetzt bei J. Maier, *Jesus* 76–89.

oder, seit Apk 12,7, der Gläubigen), war dies sicherlich ein Rätseltext.[53] Im Hebräischen ist *ĕlohim* nicht als Plural erkennbar; der Psalmentargum interpretiert: „für Engel werdet ihr gehalten werden", wohingegen derselbe Targum zu V. 2 eher an Richter (ohne Zeitbestimmung) denken lässt, also jene, die die Tora anwenden.

Insofern ist also der Lapsus, der dies als Tora-Zitat nimmt, nicht gravierend; ja es können ihm gewichtige Parallelen zur Seite gestellt werden: Ps.-Philon, *De Jona* 175; *TestNapht.* 8,7–10; im Neuen Testament Paulus selbst in 1Kor 14,21. Die Johannesschule findet hier das Volk Israel angeredet, insbesondere die Exodus-Generation. Zu diesem Deutungsstrang vgl. z.B. Prokopios z.St. (MPG 80, 1529 A; vgl. schon Origenes, MPG 12, 1545A, zum Folgevers).

10,45 „zu denen das Wort Gottes erging": sc. am Sinai. Hierzu (mit viel Lit.) Meeks, „The divine agent" 56: Dies ist ein Midrasch-Element. Die Besonderheit Jesu wird mit Worten dargestellt, die traditionell für Mose, auch für die Patriarchen und die Propheten gegolten hatten.

10,36 ist verdächtig schon als Selbstzitat Jesu (Merkmal z) und ebenso als ein nicht zutreffender Verweis auf bereits Gesagtes (Merkmal g). Nicht einmal der dt-joh. Jesus hatte bisher gesagt: „Ich bin der Sohn Gottes"; vielmehr war ein derartiger Anspruch in Jesusreden nur implizit begegnet: 3,18 (§ 13), 9,35 (§ 40) und 5,25 (§ 48) – johanneisch und in dezenterer Form, auch eingebettet in den jeweiligen Erzählablauf. Wir finden ihn ferner als Gebetsinhalt in 17,1 (§ 74) und schließlich als Anklage 19,7 (§ 85). Dies hier aber ist der sich proklamierende Jesus.

„Den der Vater geheiligt hat": Das Verbum ἁγιάζειν begegnet nur noch in 17,17.19 (§ 74, s.d.), wo entweder der joh. Quellort liegt, oder alle drei Stellen (die allerdings in dieser Verteilung keine Triade ergeben)[54] sind dt-joh.

10,40–42 Jesus jenseits des Jordans. Glaube vieler <§ 50>

(10,40) Und er zog abermals fort über den Jordan an den Ort, wo Johannes anfangs gewesen war und getauft hatte, und blieb dort. (41) Und viele kamen zu ihm und sagten: Johannes hat zwar kein Zeichen gewirkt; alles aber, was Johannes über diesen sagte, war wahr. (42) Und viele kamen dort zum Glauben an ihn.

[53] Die *Glosa Psalmorum* z.St. schlägt vor, die Stelle auf Adam vor seinem Fall zu beziehen: Dessen Nachkommen erhalten durch Christus erneut die Chance, „Göttersöhne" zu werden im Sinne von Joh 1,12 (§ 1). – Zu dem Plural „Götter" wird unter Ps 47(46),10 unter Bezug auf unsere Stelle vorgeschlagen, die Heiligen zu verstehen, die sich durch Glaube und Verkündigung verdient gemacht haben.

[54] 17,17 und 17,19 stehen im selben Zusammenhang.

Zu den Ruhepausen Jesu im Joh I s. o. zu 1,31 (§ 5). – Dieser Paragraph ist eines der leicht zu übersehenden johanneischen Erfolgs-Summarien, die im kanonischen Text nichts mehr zu bedeuten scheinen; vgl. die Liste bei 2,11 (§ 9). Hier wird ein Zeugnis ohne Zeichen, eine bloße μαρτυρία i. S.v. 1,7 f, in ihrem Wert bestätigt, wie schon in § 47 f, wobei Jesus, den Täufer überbietend, auch „Zeichen" vorzuweisen hat. Diese sind freilich erst als „Zeugnisse" für seine Offenbarerrolle völlig verstanden.

11,1.3–7.11b–12.14 f Aufbruch nach Bethanien; Warten und Verheißung

<§ 51>

(11,1) Es lag jedoch jemand krank, Lazarus von Bethanien, aus dem Dorfe Marias und Marthas, ihrer Schwester.

> **(2) [g, u][1] Es war aber Mariam diejenige, die den Herrn mit Salböl gesalbt hatte und seine Füße mit ihren Haaren abgetrocknet hatte, deren Bruder Lazarus krank lag.**

(3) Daraufhin sandten die Schwestern zu ihm und sagten: Herr, sieh, der, dessen Freund du bist, ist krank. (4) Jesus aber, als er das hörte, sprach: Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern für die Herrlichkeit Gottes, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde. (5) Es hatte aber Jesus Martha lieb und ihre Schwester und Lazarus.

Die siebte „Zeichen"-Geschichte, hier beginnend, wird nach wenigen Sätzen unterbrochen, weil Jesus erst den Weg zu dem Kranken zurücklegen muss. Zum Scharnier der Erzählung wird die Feststellung Jesu (11,11): „Lazarus, unser Freund, ist eingeschlafen". Sie ist wohl auch Stichwortgeber für das im Joh höchst bedeutende Wort „Freundschaft". Ein neues retardierendes Moment von zwei Tagen ist in 11,6 eingebaut.

Der Schlüsselsatz für das Weitere wird 11,11 sein, von Fortna dem VNT zugeteilt. Er enthält eine der offenbar dort schon kultivierten Doppeldeutigkeiten: Einem Kranken kann Schlaf Heilung bringen; doch wenn Jesus aus dieser Entfernung sagt, Lazarus sei eingeschlafen, ist eher an ein telepathisches Empfinden des Todes zu denken. Das Publikum erwartet eine Krankenheilung; statt dieser wird – aber erst in der dritten Sequenz – eine Totenauferweckung erzählt werden.

11,1 Das hier gemeinte Bethanien ist nicht mehr der „Ort, wo Johannes taufte", nahe der Jordanmündung, sondern das auch den Synoptikern bekannte Bethanien nahe Jerusalem. Es wird der judäische Stützpunkt des Wirkens Jesu, wie Kana es in Galiläa war. Eusebius kennt es (*Onomastikon* Nr. 289) als 2 Meilen von Jerusalem entfernt am Hang des Ölbergs.

Der Name „Lazarus" (< לעזר < אלעזר „Gott hat geholfen", sc. bei der Geburt), schon dem VNT zugehörig, wird trotz seiner passenden Bedeutung[2] nicht übersetzt. Er ist of-

[1] Bei der Konjektur „salben würde" (Bezug auf 12,3) und „abtrocknen würde" (s.u.) ist dieser Bruch behoben, und der Vers kann mit Vorsicht ins Joh I gesetzt werden.

[2] Freilich ist das theophore Element nur schwach ausgedrückt; es steht nicht die volle Form 'Eλεάζαρος.

fenbar traditionell. Umso mehr muss man sich fragen, wie er sich zu dem „Lazarus" von Lk 16,19–31 verhält, der gerade nicht auferweckt wird, sondern elend stirbt, dann allerdings „im Schoße Abrahams" ankommt. Hier hat eine Namensübertragung stattgefunden. Synoptische Parallele zu unserer Perikope ist bei Lukas nämlich nicht 16,19–31, sondern 7,11–17, die Auferweckung des Jünglings von Nain. Diese Geschichte spielt am Übergang nach Judäa, wie dort im Schlussvers festgehalten ist. Ein Ortsname wird uns genannt – aber keiner für die Person. Den wusste offenbar keiner mehr. Dann gab man dem Jüngling einen Namen, ob bewusst oder nicht, aus der anderen (Lukas-)Parallele.

„aus dem Dorfe Marias und Marthas": Zwei Namen werden genannt, als müssten wir sie kennen; dabei begegnen sie im ganzen Neuen Testament nur noch in Lk 10,38–42. Ist hier VNT-Gut ausgefallen? – In 19,25 (§ 91) und 20,1 (§ 95) begegnet eine „Maria aus Magdala", durch Zunamen unterschieden von Maria, der Verwandten des Klopas (aus der Familie Jesu); soll sie hier schon als bekannt gelten und als identisch mit der Schwester Marthas?

> Der Versuch, Maria und Martha nachträglich vorzustellen (V. 2), ist entweder zugesetzt, für Lukas-Leser, oder, wenn er intern funktionieren soll, textkritisch reparaturbedürftig (s. u.).

Dass das VNT gegenüber Lk auch hier selbstständig ist, erweist sich bei alledem auch hier, denn eine familiare Zusammengehörigkeit von Lazarus mit Maria und Martha wird nur im Joh angenommen.[3] Die näheren Familienverhältnisse zwischen Lazarus und den zwei Schwestern bleiben freilich zunächst ungenannt. Ihr Band ist das einer Freundschaft (11,11b § 52), die auch Jesus einschließt, und es besteht der Eindruck, sie sind sich gegenseitig die nächsten Angehörigen.[4]

Johannes mag an diesen eigentümlichen Verhältnissen Gefallen gefunden haben. Er selbst lebte, nach allem was wir von ihm wissen (Einleitung, 5.5), nicht in einer traditionellen Familie, sondern in einer Wohngemeinschaft oder, wie es heißt, in einer „Herberge", „geliebt von vielen". Aus den Emphasen seines eigenen Textes können wir schließen, dass er statt einer Familie eben diesen Freundeskreis hatte. Vgl. die „Familienszene" des § 91 sowie Rückblick, Thema 10.3: Der Kult der Freundschaft. Ebendort aber, 10.1.2, wird auch eine religionsgeschichtliche Einordnung dieses merkwürdigen Dreierhaushalts zu erwägen sein.

> **11,2:** Um joh. zu sein, müsste dieser Querverweis zum Textaufbau stimmen; das tut er jedoch in keiner der erhaltenen oder rekonstruierbaren Entwicklungsstufen des Textes. Ein schlichter Vorschlag macht ihn stimmig, aber noch nicht unbedingt johanneisch; zu erwägen ist, ob ursprünglich Futur-Partizipien dagestanden haben: ἀλείψουσα und ἐκμάξουσα. So

[3] Ebenso ist die Identifizierung der namenlosen Frau aus der Salbungsgeschichte Mk 14,3–9 parr. mit Maria aus Magdala (hier § 58) erst aus synoptischem Lesen der Evangelien gekommen, erleichtert durch die Nachbarschaft der Perikopen Lk 7,36–50 (Salbung) und Lk 8,1–3 (Heilung u. a. der Maria aus Magdala), dort übrigens, der Herkunft dieser Maria entsprechend, in Galiläa angesetzt.

[4] Dies zu beobachten ist wichtiger als die Frage, ob man in 11,3 übersetzen soll „seine Schwestern". Die syrischen Varianten (v. a. im Syro-Sinaiticus) zu V. 1 (wo das τις fehlt), 3 und 5 machen die drei Personen ausdrücklich zu Geschwistern. Einem Johannes aber – um in dessen Sinne zu antworten – wäre ein Freundschaftsband wichtiger.

etwas haben spätere Abschreiber oftmals nicht erkannt, weil es in gesprochenem Griechisch diese Form nicht mehr gab, und haben es gedankenlos in Aorist-Partizipien umgeschrieben.[5] Vielleicht hat derjenige Bearbeiter, der sich in 5,17.19 (§ 46/47) des vornehmen ἀπεκρίνατο bediente, auch hier eingegriffen, um eine vom VNT oder von dessen Kürzung herrührende Informationslücke zu schließen, und den ganzen Vers 2 hineingeschrieben. Dass er sich der Futur-Partizipien zu bedienen versteht, zeigt das παραδώσων in 6,64b (bei § 25), das mithin demselben Bearbeiter zuzutrauen wäre.

Weniger schwierig ist der Wechsel von Μαρία (V. 1) zu Μαριάμ (V. 2) zu erklären: Letzteres ist wohl die von Johannes – und damit auch von seinen Bearbeitern – bevorzugte Form (s. u.). Größter Stolperstein in der Authentizitätsfrage ist aber ὁ κύριος für Jesus[6] – im Nominativ sonst bekannt als Titel aus der liturgischen Sprache der Gemeinde, aus Kerygma-Formeln und – aus dem Lukasevangelium. Dort ist es ein regulärer Anachronismus, der diesen Titel bereits für den irdischen, historischen Jesus verwendet.

„Maria" und „Mariam"

Gerne hätten wir für das Joh insgesamt ein Kriterium für die Auswahl der wahrscheinlichsten Namensform, und möglichst für jede Textebene extra. Stets bietet die Überlieferung uns beide; auch von 19,25 ab, wo Maria von Magdala gemeint ist, haben wir stets beide Formen. Nur hier, in Joh 11,1, steht überall „Maria". Im Folgevers setzt der kritische Text dann schon wieder das (wenn auch spärlich überlieferte) „Mariam". Um 11,1als Lk-Anklang zu erklären, müsste man sich in Lk 10,39.42 gegen den Aland-Text für „Maria" entscheiden, wofür dort etwa die gleiche Bezeugung aufgeboten ist wie hier für die *-ia*-Form. Dann könnte man diese Lukas zuschreiben, als joh. Wahl jedoch überall „Mariam" durchführen (mit Merx 265).

Das Umgekehrte, textkritisch gleichfalls Mögliche, wäre, überall *Maria* zu setzen. Damit ginge jedoch an einigen emphatischen Stellen, insbes. Joh 20,16 (§ 97), das semitische Kolorit verloren, wichtig als Merkmal der Intimität. Μαριάμ ist die genaue Transkription von מרים in damaliger (vormasoretischer) Aussprache. Der semitische Klang bringt ein Gefühlsmoment herein, das zu der Episode mit der Salbung gut passt und ebenso in 20,16 zu der Anrede Jesu an Maria v. Magdala. So wird diese Form doch auch johanneisch sein und mindestens an den emphatischen Stellen den Vorzug verdienen.

---

[5] In den Handschriften des Josephus – dessen Abschreiber immerhin literarische Bildung haben mussten – ist nahezu jedes Futur-Partizip in einem Teil der Bezeugung verwechselt worden mit der geläufigeren Aorist-Form. Die Bibelabschreiber vollends waren zumeist ungebildete Mönche: vgl. F. Siegert: „Erfahrungen mit der Münsteraner Josephus-Ausgabe. Ein Werkstattbericht mit Seitenblikken auf griechische Bibelausgaben", in: W. Weren /D.-A. Koch: *New Developments in Textual Criticism* (Studies in Theology and Religion, 8), 2003, 167–187 (bes. 179–181). – Über andere, mehr oder weniger gewaltsame Konjekturvorschläge der älteren Kritik berichtet z. B. Merx 263 f.

[6] Nur die Peschitta hält hierzu eine Variante bereit. Zum Kyrios-Titel vgl. Rückblick, Thema 5.5.5.

Der johanneische und der lukanische Lazarus

Hatten wir zur Identität des Lazarus unter 11,1 schon unsere Fragen gehabt, so besteht das Hauptproblem für die Würdigung der nun folgenden Erzählung (bis § 56) darin, dass Lk 16,19–31, das einzige weitere Vorkommen des Namens „Lazarus" im NT, die Geschichte eines Armen erzählt, der *nicht* auferweckt wird, sondern erst im Jenseits „Hilfe" erhält. Sollte hier nochmals – wie schon im 1. „Zeichen" – eine Erzählung Jesu durch Weitererzählen zum Wunder geworden sein? Das wäre nicht ungewöhnlich, ist doch auch die Vision der Totengebeine Ez 37 schon in der jüdischen Rezeption (Bilder in der Synagoge von Dura/Europos!) als Ankündigung einer Totenauferweckung gedeutet worden: Was erst nur ein Vergleich war mit dem wiederzubelebenden jüdischen Volk, wurde individualisiert (auf einzelne Tote) und eschatologisiert (als hätte die Erfüllung dieser Prophetie in der Rückkehr der von Kyros Freigelassenen nicht schon stattgefunden).[7]

Für Totenerweckungen als solche gab es in der Jesus-Tradition durchaus Beispiele, deren man sich mit größerer Glaubwürdigkeit hätte bedienen können; nur eben: hier spricht noch nicht der Evangelist. Hätte Johannes eine Auswahl treffen wollen, hätte er insbesondere Markus' kunstvolle Perikope von der Wiedererweckung der Tochter des Ja'ir (Mk 5,21–24.35–43) zum Vorbild nehmen können; sie wäre auch hinsichtlich der darin liegenden Verzögerung mit unserer vergleichbar gewesen. Demgegenüber bleibt er dabei, die VNT-Fassung zu überliefern, die sonst ja auch untergegangen wäre.

Im Lk findet sich ferner die Perikope vom Jüngling zu Na'in (Lk 7,11–17). Eine Erinnerung an diesen Vorfall mag in die Lazarus-Geschichte des VNT eingegangen sein, noch ohne Kenntnis des Lk-Textes; so konnte die Verschiedenheit sich frei entfalten. Gerade aber wenn es sich um eine Fusion von mehreren Traditionen handelt, ist wahrscheinlich, dass sie noch im Stadium mündlicher Überlieferung erfolgte.

Was nun Johannes betrifft, so hat er sich in die Szene auf seine Art hineingedacht. In V. 5 verbindet er das Schwesternpaar Maria-Martha und das Freundespaar Lazarus-Jesus in einen Liebesbund: Darin dürften sich, wie oben vermutet, seine eigenen Lebensumstände abbilden bzw. umgekehrt: Das Vorbildverhältnis mag in beide Richtungen gewirkt haben.

11,3 „dessen Freund du bist": Ein Thema klingt hier an – Freundschaft –, das von Joh weit über eine Zufallsnotiz hinaus ausgebaut wird: s. u. zu 11,35 f (§ 55) und vor allem, was das in 11,11b (§ 52 VNT) begegnende Substantiv φίλος betrifft, § 66 sowie Rückblick, Thema 10.3.

11,5 „Es hatte aber Jesus Martha lieb": Die betonte Voranstellung des Verbums ἠγάπα lässt sich kaum wiedergeben. Dieses vierblättrige Kleeblatt ist die vorösterliche Abbildung einer Jüngergemeinde, u.z. einer spezifisch johanneischen, wie gesagt.

---

[7] Dieses Problem, dass Prophetien, die eigentlich schon erfüllt waren, im frühen Christentum, analog zum damaligen Judentum, in eine eschatologische Zukunft verlegt wurden, wird präsentiert von R. Wilken: „‚In novissimis diebus'. Biblical promises, Jewish hopes, and early Christian exegesis", *JECS* 1, 1993, 1–20.

11,6–16 Verzögerter Aufbruch. Defätistische Äußerung des Thomas <§ 52>

(11,6) Daraufhin, als er gehört hatte, dass er krank ist, blieb er zunächst, wo er war, zwei Tage. (7) Danach erst spricht er zu den Jüngern: Lasst uns wieder nach Judäa gehen!

(8) [b', x] Sprechen zu ihm die Jünger: Rabbi, Jetzt suchten dich die Juden zu steinigen, und du gehst wieder dorthin? (9) Es antwortete Jesus: Hat ein Tag nicht zwölf Stunden? Wenn jemand am Tag umhergeht, stößt er nicht an, denn er sieht das Licht dieser Welt; (10) wenn aber jemand bei Nacht umhergeht, stößt er an, da er das Licht nicht in sich hat.

(11a) [b] Das sprach er, und danach sagt er zu ihnen:

(11b) Lazarus, unser Freund, ist eingeschlafen; doch ich gehe, ihn vom Schlaf zu wecken. (12) Es sprachen daraufhin die Jünger zu ihm: Herr, wenn er (nur) eingeschlafen ist, wird er gerettet werden.

(13) [m] Es hatte jedoch Jesus von seinem Tod gesprochen; sie aber meinten, er spräche vom Einschlafen eines gewöhnlichen[8] Schlafs.

(14) Da nun sprach zu ihnen Jesus offen: Lazarus ist gestorben, (15) und ich freue mich um euretwillen, damit ihr glaubt, denn ich war nicht dort; doch lasst uns zu ihm gehen. (16) Es sprach nun Thomas[9] zu den Mitjüngern: Lasst auch uns gehen, damit wir mit ihm sterben.

11,6 „zwei Tage" vgl. vor 11,1. Die joh. Bestandteile dieser Perikope sind gegenüber dem VNT ein rein redaktioneller, von keiner bestimmten Tradition zehrender Übergang, einfach nur bestimmt, Erzählzeit verstreichen zu lassen und damit das Wunder zu vergrößern. Am Ende dieser Perikope findet sich freilich eine bisher unbemerkte Pointe, 11,16.
„nach Judäa": Vom Ort des § 50 aus hat das nicht viel Sinn und ist wohl eher aus dem VNT stehen geblieben.

11,11 „Lazarus, unser Freund, ist eingeschlafen": Oben (vor 11,1) haben wir dies als den Schlüsselsatz identifiziert, dessen Mehrdeutigkeit (vgl. Mk 5,39 parr.) nun gerade den Anliegen des Evangelisten sehr entgegenkommt. Er nutzt diesen (kulturübergreifend verständlichen) Euphemismus zu einem kleinen Midrasch über „glauben". Dieses Wort kommt aus 11,45, dem alten Perikopenschluss, und wird johanneisch nunmehr auch zur Ankündigung gebraucht in V. 15.

11,14 bringt demgegenüber zunächst scheinbare Eindeutigkeit mit der Meldung, Lazarus sei „gestorben". Jesus freut sich, noch nicht dort gewesen zu sein (**11,15**), und Thomas kündigt seinen Unglauben an: Jetzt will er mitsterben (**11,16**). Hierin liegt also ein Vorausverweis auf § 99f; gemeinsames Stichwort: πιστεύειν.
Die Frauen äußern sich weniger hart; doch begegnet jede von ihnen Jesus mit einem Vorwurf (11,21; wörtlich gleich, aber nach einem Kniefall, 11,32). Das,

[8] Wörtl. „des".
[9] Joh II: „welcher heißt: Zwilling".

und das Weinen der Judäer, lässt Jesus „sich" erzürnen, ja ihn weinen, sodass – im Aufgreifen des Missverständnismotivs – Umstehende glauben, er weine nun auch (11,35 f).

11,16 „mit ihm" meint: mit Lazarus, dem bereits gestorbenen. Eine allzu christliche Lektüre denkt hier immer schon an Jesus; dabei geht, wie Hugo Grotius schon gemerkt hat (lt. Schlatter, der es nicht glaubt)[10] und wie unsere Rekonstruktion es evident macht, der Bezug auf Lazarus. Thomas, der Ungläubige, qualifiziert sich hier schon mit einem Sarkasmus. Dessen Behebung in § 99 wird dadurch umso wertvoller.

11,17–41.43–45 Siebtes Zeichen: „Auferweckung des Lazarus." „Ich bin die Auferstehung und das Leben". Glaube der Judäer <§ 53>

(11,17) **Jesus kam daraufhin nach Bethanien und fand ihn schon vier Tage im Grabmal liegend.** (18) Es war aber Bethanien nahe bei Jerusalem, etwa fünfzehn Stadien entfernt. (19) **Viele aber aus Jerusalem waren zu Martha und Mariam gekommen, dass sie sie trösteten über ihren Bruder.** (20) **Martha daraufhin, als sie hörte, dass Jesus da ist, ging ihm entgegen; Mariam aber saß im Haus.**
(21) Es sprach daraufhin Martha zu Jesus: Herr, wärest du hier gewesen, wäre mein Bruder nicht gestorben. (22) Doch auch jetzt weiß ich: Was immer du Gott bitten wirst, Gott wird es dir geben. (23) Spricht zu ihr Jesus: Dein Bruder wird aufstehen. (24) Spricht zu ihm Martha: Ich weiß, dass er aufstehen wird bei der Auferstehung am letzten Tage. (25) Es sprach zu ihr Jesus: ICH BIN die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt. (26) Und jeder, der lebt und glaubt an mich, wird gewiss in Ewigkeit nicht sterben. Glaubst du das? (27) Sie spricht zu ihm: Ja, Herr! *Ich* glaubte bereits, dass du der *Gesalbte* bist, der Sohn Gottes, (bestimmt,) in die Welt zu kommen.

Der synoptische Vergleich erweist das Folgende, wie gesagt, als eine Parallele zu den Traditionen von Lk 8,40–56 (Auferweckung der Tochter des Ja'ir) unter Einbeziehung der Familienverhältnisse von Lk 10,38–42. Wirkungsvoll hat Johannes Verzögerungen eingebaut und spielt mit dem Doppelsinn nicht nur von „schlafen" und „sterben", sondern auch mit dem von „retten" in V. 12 (im medizinischen/im eschatologischen Sinn).
Religionsgeschichtlich gesehen, begibt sich Jesus in Konkurrenz zu gewissen Göttern und Halbgöttern der Antike, insbes. Dionysos und Herakles (Rückblick, Thema 10.1). Doch auch von manchen Rabbinen werden Totenauferweckungen berichtet (Bill. I 560). Alttestamentliche Vorbilder sind Elia und Elisa, wie zu § 21 bereits festgestellt. Hier nun steht ein Beglaubigungszeichen des Propheten, aber auch des Messias, zu erwarten.

11,17 „schon vier Tage": Dass ein (Herz-)Tod sich nach spätestens drei Tagen erweist und ein Scheintod nicht länger dauern kann als diese drei Tage, wusste man. Wer vor-

[10] Bultmann z. St. lehnt es ab als „eine barocke Idee Z[ah]ns".

sichtig sein wollte, bestattete erst „dreitägige" Leichen.[1] In heißem Klima freilich ist solche Vorsicht nicht selten entfallen sein, wie auch in unserem Text, wenn man ihn nach der einfachsten syntaktischen Auflösung nimmt.[2] Die vier Tage ergaben sich überdies im VNT ursprünglich ganz von selbst aus den üblichen zwei Reisetagen zwischen Galiläa und Jerusalem plus zwei weiteren Tagen Aufenthalt in Sychar (4,40). Johannes, der den Dialog mit der Samaritanerin ausgegliedert hat, lässt in V. 6 Jesus absichtlich zwei Tage warten, um auf vier Tage einer Grabesruhe zu kommen. Doch wie immer auch die Zahl entsteht, sie unterstreicht die Unmöglichkeit dessen, was Jesus wirken soll: Hatten andere Erweckungsgeschichten seit jener des Elia-Zyklus nach einer Wiederbelebung ausgesehen, wie sie auch menschenmöglich wäre (1Kön 17,21),[3] so soll dies hier ausdrücklich keine sein. Da die Grabesruhe Jesu selbst kürzer war, muss die physische Endgültigkeit seines Todes mit anderen Mitteln festgestellt werden (19,34 § 93).

„im Grabmal": Der Ausdruck μνημεῖον meint, genau genommen, mehr als nur τάφος „Grab", nämlich ein „Mal" oder „Erinnerungszeichen", passend für bedeutende Personen, wie bei seinem ersten Vorkommen in der Septuaginta, Gen 23,6, ja auch begründet wird. Gräber, so benannt, dienen nicht nur der rituell wie menschlich anständigen Bergung eines Leichnams, sondern auch der Erinnerung (μνήμη) an Personen. Aus Josephus ist es klar ersichtlich: Religiöse Pflicht war nur das Begraben (*C.Ap.* 2, 205). Dem hatte freilich das Brauchtum damals schon manchen Aufwand hinzugefügt. Ein Denkmal-Grab, das im Moment einer Bestattung schon fertig war, kann nur ein im Voraus angelegtes Familiengrab gewesen sein – wie das von 19,41 (§ 94), in das Jesus, als erster sogar, gelegt wurde.

11,18 formal ein Nachtrag, verlegt das Ereignis in das Bethanien bei Jerusalem.

11,20 Martha „ging ihm entgegen". Im VNT wie im Lk ist sie diejenige, die Initiativen ergreift, was hier keinem Tadel unterliegt; es ist ja eine Initiative zum Kontakt mit Jesus. Johannes hat diese Kontaktnahme der Martha mit Jesus zu mehreren Dialogen ausgebaut, an denen randlich, und als Kontrast, auch Judäer beteiligt sind. Aus „ging ihm entgegen" gewinnt Joh I einen dritten Ort zwischen dem Grab des Lazarus und dem Haus der zwei Schwestern. An diesem Zwischenort spielen sich die V. 21–27 und 29–37 ab. Eine kleine Unstimmigkeit ist in der Folge dadurch entstanden, dass Johannes in V. 38 zwar Jesus zum Grab gelangen lässt, wie im VNT, aber nicht mehr daran denkt, den Ortswechsel auch der Frauen zu erwähnen, was nach V. 29f (Joh I) schon am Platze gewesen wäre. Seine Aufmerksamkeit gilt in diesem Moment nur noch dem Geschehen zwischen Jesus und Lazarus.

---

[1] Platon, *Gesetze* 959 A und überhaupt Wörterbücher unter τριταῖος. Im *Midraš Bᵉrēšit rabbā* 100,6 (Mitte) wird vermutet, dass die Seele eines Verstorbenen (hier ist es Mose) drei Tage lang in der Nähe des Leichnams bleibt in der Hoffnung, nochmals zurückkehren zu können, aber nicht länger.

[2] D.h. unter Bezug des ἐν τῷ μνημείῳ auf das unmittelbar vorausgehende ἔχοντα. – Zu jüdischen Beerdigungssitten vgl. unten zu 20,6 (§ 96).

[3] Auch die Totenerweckung, die Philostratos, *Vita Apollonii* 4, 45 seinem Helden zutraut, wird, mit Verweis auf Reste von Atemtätigkeit bei der Verstorbenen, als Erweckung einer Scheintoten kenntlich gemacht.

Der weitere Erzählablauf wird sich mithin nach seinen drei Orten gliedern: § 53 bei den beiden Schwestern, § 54 auf halbem Wege, § 55 am Grab. Im Judentum wird aus Reinheitsgründen bis heute Wert darauf gelegt, dass der „gute Ort" (der Friedhof) entfernt bleibt von menschlichen Behausungen.

11,24 Dieser Vers ist der klassische Ausdruck eines Glaubens an individuelle Auferstehung, wie er bereits im Judentum, in Ausweitung von 1Sam 2,6, Jes 26,19 (Jesaja-Apokalypse) und Dan 12,13 gut bezeugt ist, an letzteren beiden Stellen mit Hilfe des Verbums ἀνίστασθαι. Die Mischna, *Sanhedrin* 10,1 hält diese Erwartung für „ganz Israel" fest (vgl. Röm 11,26a). Die in Rom aufgefundene Grabinschrift auf eine Jüdin namens Regina,[4] der Schrift nach zur Zeit des Johannes entstanden (*CIJ* I Nr. 476 S. 349f; Berger/Colpe, *Textbuch* 173), drückt gleiches in lateinischen Hexametern aus. Dort wird Regina auf Z. 5–8 bezeichnet als

Rursum victura, reditura ad lumina rursum,
nam sperare potest ideo quod surgat in aevom
promissum (quae vera fides) dignisque piisque.

„Sie wird erneut leben (und) zum Tageslicht erneut zurückkehren, denn sie darf hoffen, dass[5] sie in Ewigkeit aufsteht, welche versprochen ist – das ist wahrhafter Glaube – den Würdigen und Frommen."

Wie immer in derlei Texten, ist auch hier eine Bedingung eingebaut: Die Verheißung gilt *dignisque piisque*, wobei aber bemerkenswerterweise hier eine Frau „würdig" sein kann, hinausgehend über das, was der vielzitierte Traum Scipios (Cicero, *De re publica* 6, 9–26) solchen Männern verheißt, die sich für die Republik verdient gemacht haben.[6] Jüdisch jedenfalls ist das *pia* gemeint, nämlich im Sinne der Tora-Observanz, wie der V. 10 präzisiert (*observantia Legis*) in einem Atemzug mit *amor generis*, also „Liebe zum (jüdischen) Volk".[7]
Der Ausdruck ἀνάστασις, unser „Auferstehung" (vgl. nächsten Exkurs), ist damals übrigens noch nicht gängig gewesen. Philon und Josephus haben ihn nur im säkularen Sinne von „Errichtung" (z. B. einer Säule), wie es auch Dan 11,20 (einzige Stelle dort) der Fall ist. Ja, der „Tag des Aufstehens" in Sach 3,8 ist ein Tag des Aufstehens JHWHs zum Gericht. „Zwischentestamentliche" Belege sind gleichfalls sehr selten und sehen eher christlich aus. Wichtige Ausnahme: 2Makk 7,9, einer der frühesten Belege für eine individuelle Auferstehungshoffnung, hat zunächst nur das Verbum (ἀνιστάναι) in dem merkwürdigen Syntagma: „Zum

---

[4] Das könnte sogar aramäischem „Martha" entsprechen, einem gleichfalls inschriftlich gut belegten Namen.

[5] Das *ideo quod* steht pleonastisch für *quod*, *surgat* inkorrekt für *surget*.

[6] Wie z. B. Scipio selbst. Frauen kamen in solchen Würden nicht vor.

[7] Vgl. Lk 7,5. – Dies sind die eindeutig jüdischen Züge dieser Inschrift, zusammen mit der Angabe (Z. 8), sie habe verdient, „einen Wohnsitz im verehrungswürdigen Land zu haben" (*sedem venerandi ruris habere*). Selbst wenn das eine Metapher ist, so ist es doch jüdisch. Das meiste andere aber gehört derjenigen Frömmigkeitssprache an, die Juden und Christen gemeinsam hatten – wie auch in Rom nicht erstaunlich ist, dürfte es doch zwischen Juden- und Christengemeinden einiges Kommen und Gehen gegeben haben (Einleitung, 7.1 zum Hebr).

ewigen Wiederaufleben wird er uns aufrichten", εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει. So sagen die makkabäischen Märtyrer. Das Substantiv wird anscheinend *ad hoc* gebildet in 7,14 (dort für den Gottesfeind verneint) und in 12,43. – Aramäisches s. nächsten Exkurs.

11,25 „Ich bin … ": Dieses Ich darf betont und exklusiv gehört werden, gerade angesichts der bei Johannes nicht wiederholten Ansprüche der Apokalyptik auf Zukunftswissen. Für ihn gibt es kein Wissen über die Auferstehung, wohl aber einen Zugang zu ihr: über Christus und über jene durch ihn vermittelte Beziehung zu Gott dem Schöpfer, die wir Glauben nennen. Hierzu Rückblick, Thema 5.5.2. Das Bekenntnis zu dem Gott, der Tote zu erwecken vermag (so, noch metaphorisch, im Gebet der Hanna 1Sam 2,6, auf die Situation sozialer Deklassierung und der Befreiung daraus bezogen), wird von seiner ursprünglichen, jüdischen Form schon in Joh 5,21 (§ 47) auf das Wirken Jesu ausgeweitet.

„die Auferstehung und das Leben": So wie in § 23 Jesus das Himmelsbrot ist, so „ist" er nun die Auferstehung, kantianisch gesprochen (und um das Mindeste zu sagen) als Bedingung ihrer Möglichkeit. Es ist aber mehr: Jesus gibt sich in seiner Lehre, und deren Annahme schafft eine unverbrüchliche Verbindung mit Gott. So gesehen, sind beide Ausdrücke – „Auferstehung" und „Leben" – synonym.
Wenn es hier nach antiken Begriffen zuginge, müsste Jesus nun *anstelle* des herauszuholenden Lazarus in die Totenwelt absteigen und dort verbleiben, wie in jenem Plutarch-Fragment,[8] wo ein gewisser Antyllos von den Todesboten versehentlich abgeholt wird anstelle eines Nikandas, der dann aber, nach Entdeckung des Irrtums, für ihn gehen muss, am dritten Tag übrigens. Man müsste schon ein Halbgott sein wie Herakles, der für Alkestis in den Hades geht und *samt ihr* herauskommt (dargestellt in Euripides' *Alkestis)*. Einem gewöhnlicheren Sterblichen wie Orpheus lässt der Mythos auch, um die geliebte Eurydike wiederzubekommen, ein solches Angebot zuteil werden; doch ist Orpheus ihm nicht gewachsen. – Das alles kann nur als Kontrast erwähnt werden. Derjenige, der sagen kann: „Ich bin das Leben", riskiert nichts bei einem Eintritt in den Hades. Seine *zōē* ist unverderblich (vgl. zu 19,34 § 93).

Auferstehung und Auferweckung

Im Blick auf die joh. Eschatologie im Ganzen werden wir sehen, dass „Auferstehung" im Falle Jesu sogar im aktiven Sinn gemeint ist, als sein eigenes „Aufstehen" vom Tod (Rückblick, 9.4). Im Gegensatz hierzu ist der rabbinische Ausdruck *tᵉḥijjat ham-mētim* festgelegt auf ein „Beleben der Toten"; das macht keiner mit sich selbst. An Christus ist hier ganz offensichtlich nicht gedacht. Das aramäische Wort, das Johannes vorgeschwebt hat, dürfte nach Odebergs Vermutung (334) ein anderes sein, *qajjāmᵉtā'*, wofür es freilich, und erwartungsgemäß, keine jüdischen Belege gibt, wohl aber mandäische.
Für den joh. Jesus ist dies eine Auferstehung „in das Wort hinein", denn nur als

---

[8] Nr. 176 Sandbach, aus dem verlorenen *Über die Seele*, Buch I, zitiert bei Eusebius, *Praep.* 11, 36,1. Als Kommentar vgl. H. D. Betz in: ders. (Hg.): *Plutarch's Philosophical Writings and Early Christian Literature*, 1975, 320.

Verkündigter ist er auch der Auferstandene (wie Bultmann betont hat).[9] Als verkündigter Logos gibt er nun seinerseits ewiges Leben; s. 1,14 (§ 1); 3,15f (§ 15) usw. bis hin zu den Abschiedsreden (§ 73). Dass wir hier von „Auferstehung" sprechen und nicht (synoptisch und paulinisch) von „Auferweckung", entspricht dem hier vorliegenden joh. Sprachgebrauch.
Über ζωή bei Joh ist zu 3,15 (§ 15) schon ausführlicher gesprochen worden, auch zu der Wortfügung „ewiges Leben". Dies ist das einzige ewige Gut, das das Joh anzubieten hat; es ist die Verbindung zu Gott. Sie ist durch Christus dauerhaft vermittelt: „Abzuscheiden und bei Christus zu sein" (Phil 1,23) ist auch des Johannes Erwartung. Jesus öffnet die „Bleiben" des himmlischen Tempels (§ 68). Er ist nämlich von diesem „Leben", aus dem er ja kommt und in das er zurückkehrt, nie getrennt gewesen. Als ewiges Leben kann es nicht getötet werden, es bleibt unberührt von Nägeln und Lanzenstichen. Folgende Manifestationen dieses Lebens können nur noch immateriellen Charakter haben (§ 97–99).
In 12,25 (§ 61) werden wir, Mk 8,35 ähnlich, lesen: „Wer seine Seele liebt, verliert sie; und wer seine Seele gering achtet in dieser Welt, wird sie zum ewigen Leben bewahren". Was der synoptische Jesus über die Nachfolge gesagt hatte, wird nun hier, in typisch johanneischer Konzentration, auf Jesus selbst angewendet. Der Folgevers (11,26) nennt sodann die Weise der Übertragung.
Theologisch ist der Unterschied zwischen „Auferwecktwerden" und „Auferstehen" von hier aus noch einmal zu bedenken. Beides kann, und soll, hier mit *anastasis* gemeint sein. Doch wird Lazarus nicht schon zum ewigen Leben erweckt, sondern zur Fortsetzung – und zum Abschluss – seines zeitlichen Lebens. Das ist definitionsgemäß nicht das ewige Leben -

> auch wenn Papias, ein Quadratus-Fragment über die Langlebigkeit der von Jesus Wiedererweckten (bei Eusebius, *H.e.* 4, 3,2) sachlich ergänzend, sagt, sie hätten gelebt bis zur Zeit Hadrians, also bis hundert Jahre nach Jesu Tod.[10]

Ein Bewusstsein von diesem Unterschied findet sich z. B. in Hebr 11,35: „Frauen erhielten ἐξ ἀναστάσεως ihre Toten wieder" (die Witwe von Zarpat ist gemeint); „andere (Gläubige) wurden verspottet, ohne eine Erlösung zu empfangen, damit sie an einer *besseren Auferstehung* (κρείττονος ἀναστάσεως) Anteil bekämen." Diese bessere Auferstehung ist nichts anderes als die Wirkung der *zōē*, jenes unvergänglichen Lebens, aus dem Jesus kommt und das er verkörpert und uns gewöhnlichen Menschen als Geschenk anbietet.
Ist dieser Unterschied bemerkt, so ist nun ein anderer zu beheben, den kaum ein christlicher Ausleger bemerkt hat. Man muss schon Heide sein, aber intelligent wie Porphyrios, um die folgende Frage zu stellen:[11] Welche Auferweckung oder Auferstehung soll uns hier Hoffnung geben, die des Lazarus oder die Jesu? Keine der beiden kann es: Denn für die des Lazarus war noch ein Körper da; was

---

[9] R. Bultmann: (Rez. von) „Karl Barth, Die Auferstehung der Toten" (1926), in: ders., *GuV* 1, 38–64; ders.: „Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung" (1954), *GuV* 3, 81–90.
[10] Frg. 16 Kürzinger, aus Philipp v. Side (TU 5/2, 1888, S. 170).
[11] Porphyrios, *Contra Christianos*, Frg. 92 (Harnack) bei Augustin, *Ep.* 102,2; Rinaldi, *Biblia gentium* S. 555.

aber diejenige Jesu betrifft, wie kann sie passen auf die Nachkommen dessen, „der selbst ohne Same entstand" (*qui nulla seminis condicione natus est*)? Hier zeigt sich, was für ein Unsinn aus der Lehre von der Jungfrauengeburt entsteht, wenn man sie wörtlich nimmt. Ein Ausnahmemensch berechtigt nun mal zu keiner Verallgemeinerung auf uns Normalmenschen. Aber das merkt nur, wem logische Argumente bindend sind (vgl. Einleitung, 1.1). Johannes hätte über diese Debatte nur gelächelt und sich seine eigene, unmythologische Auffassung des Ganzen reserviert: Im Prolog hatte er sie klar genug ausgedrückt; und wer den nicht kennt, fragt Jesus vergeblich: Woher bist du?

11,26 Nach der eben gemachten Anleihe am Mk folgt nun ein abgewandeltes Logion desselben Evangeliums, sein Kernsatz sogar, über die „Diakonie" der Diener Jesu: vgl. Mk 10,45.

„und glaubt an mich": Ein „Glauben, dass", in V. 24 sogar als „Wissen, dass" ausgedrückt, ist und bleibt unvollkommen in seiner Objektivierung des Glaubensgegenstandes. Dieser ist nämlich kein Gegenstand, sondern eine Person. Ziel des Evangeliums ist deswegen ein „Glauben an". Vgl. zu 2,11 (§ 9 Ende), zu 20,25 (joh. Schlusssatz) und Rückblick, Thema 5.5.3.

„in Ewigkeit nicht sterben": d. h., nicht für ewig sterben. Die Septuaginta-Formel „in Ewigkeit" wird hier überraschend zur Qualifizierung des Verbums „sterben" gebraucht. Der kreatürliche Tod behält sein Recht und ist in Ordnung; es ist der „zeitliche" Tod, wie man ihn in der Sprache der Kirche zutreffend genannt hat.

11,27 „dass du der Gesalbte bist": Als Nebensatz wird hier von einer Frau dasselbe gesagt, was den Synoptikern das Petrusbekenntnis ist (Mk 8,29 parr.). In dieser Hinsicht kann im joh. Christentum jeder und jede die Petrusrolle spielen. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man die in der Aland-Synopse (Nr. 158) beigezogene Parallele Joh 6,68 f (§ 26) mitliest, wo Petrus der Sprecher ist, aber in der Wir-Form; und was er sagt, ist nur „Du bist der Heilige Gottes". Über diese Vagheit kommt hier die Frau hinaus; sie überbietet den auf Jesus nur eingeschränkt anwendbaren Messias-Titel durch den Zusatz: „der Sohn Gottes, (bestimmt,) in die Welt zu kommen", im Sinne des Prologs. Über frühere Verwendungen dieser letzteren Formel s. o. zu 1,21 (§ 3) und zu 6,14 (§ 21).

<§ 54>

(11,28) Und nachdem sie das gesprochen hatte, kam sie zurück und rief Mariam, ihre Schwester, heimlich mit den Worten: Der Lehrer ist da und ruft dich! (29) Sie aber, sowie sie (das) hörte, stand schnell auf und ging hin bis zu ihm. (30) Jesus war aber noch nicht in das Dorf gekommen, sondern befand sich noch an dem Ort, wo ihm Martha begegnet war. (31) Die Judäer daraufhin, die mit ihr in dem Hause waren, um sie zu trösten, als sie Mariam sahen, dass sie schnell aufstand und hinausging, folgten ihr in der Meinung, sie gehe zum Grabmal, um dort zu weinen. (32) Mariam daraufhin, als sie dorthin kam, wo Jesus war, und ihn erblickte, fiel sie vor seine Füße und sprach zu ihm: Herr, wärest du hier gewesen, wäre mein Bruder nicht gestorben.

Zu der Namensform „Mariam“ s.o. § 52; sie könnte von Johannes ins VNT rückeingetragen sein. Die joh. Zusätze dieser zweiten Sequenz dehnen das Geschehen sowohl zeitlich wie örtlich; auch jetzt beeilt sich Jesus nicht. Die joh. Zutaten führen auch das Publikum in seiner bunten Zusammensetzung vor Augen, das alles ohne Verlust für die aus dem VNT übernommene Dramatik.

<§ 55>

(11,33) Jesus daraufhin, als er sie erblickte, wie sie weinte, und die Judäer, die mitgekommen waren mit ihr und weinten, ergrimmte in seinem Geist und erregte sich selbst (34) und sprach: Wo habt ihr ihn hingelegt? Sprechen sie zu ihm: Herr, komm und sieh. (35) Jesus brach in Tränen aus. (36) Es sprachen daraufhin die Judäer: Sieh, wie sehr er sein Freund war! (37) Einige aber unter ihnen sprachen: Konnte nicht er, der die Augen des Blinden geöffnet hat, darauf hinwirken, dass dieser nicht stirbt?

11,33 „ergrimmte in seinem Geist“: Dieses Verbum (ἐμβριμᾶσθαι), in V. 38 wiederholt, ist in allen Evangelien selten[12] und die Redeweise insgesamt im Griechischen höchst ungewöhnlich, hat auch Varianten hervorgerufen. Black, *Aramaic Approach* 240–243 erklärt sie aus der Redensart *etʿazzaz bᵉruḥā'*, wörtl. „stark werden im Geist“ was aber, im Syrischen zumindest, ein Ausdruck für heftigen Zorn sein kann und darüber hinaus für jede andere heftige Gemütsbewegung. Das lässt fragen, wem wir diesen Semitismus zutrauen wollen: vielleicht doch Johannes, der dann diesen Ausdruck in Doppelung des folgenden hinzu gebracht haben mag. So entspräche es der Analyse Fortnas im analogen V. 38.[13]
Worüber sich Jesus erregt, wird nicht ausdrücklich gesagt; es muss der Unglaube der (dennoch zuschauenden) Menge sein. Klar gesagt wird aber in dem (möglicherweise johanneisch hinzugesetzten) „erregte sich“, dass Jesus keiner Emotion unterliegt, sondern sie in sich selber erzeugt. Dies ist entweder der Quellort johanneischer Verwendungen des Verbums ταράσσειν, oder es ist überhaupt ein joh. Zusatz in der VNT-Erzählung, der die Souveränität Jesu selbst in seinen Emotionen eigens hervorhebt.[14] Vgl. zu 12,27 (§ 61). Entsprechend fehlt im Joh das Verbum „leiden“ (πάσχειν) für Jesus, ja überhaupt: vgl. unten vor § 76.
Das Verbum ταράσσειν ist zunächst eines der Passepartout-Wörter der Septuaginta für diverse Bewegungen und Emotionen,[15] zu sehen an Stellen wie Ps 6,4f und 38(37),11 und überhaupt häufig in den *Psalmen*. Was ein „Sich-selbst-Erregen“ betrifft, dies findet sich z.B. in Ps 42(41),7: „Von mir selbst ist meine Seele erregt worden“, wozu die *Glosa Psalmorum* erklärt: „Der vernünftige Seelenteil

---

[12] Mit fremdem Objekt haben wir sie in Mk 1,43 par. (Mt) und 14,5 (S). Das ist im NT alles. Zur letztgenannten Stelle bietet der Papyrus Egerton 2, Frg. 2, Z. 51, einen Nachklang. Kontext ist ein Verschnitt sämtlicher vier Evangelien.

[13] Dort möchte er die Wiederholung der Ausdrucksverdoppelung dem Johannes zuschreiben. Auch das Umgekehrte lässt sich freilich erwägen, dass das andere Prädikat, ταράσσειν ἑαυτόν, ein joh. Ausdruck ist, denn er ist Teil einer Trias. Da jedoch Triaden durchaus Worte des VNT einschließen können, lassen wir die Entscheidung, von der nicht viel abhängt, anstehen.

[14] So etwa die *Glosa Psalmorum* zu Ps 109(108),22.

[15] Siegert, *Septuaginta* 13* (Lit.). Auch συνταράσσεσθαι liefert Beispiele, Ps 42(41),5.11; 43(42),5 u.ö.

betrübt sich selbst wegen seiner (ihrer?)[16] Sünden." Im Falle Jesu wäre es wegen fremden Unglaubens. Dies ist der Beginn einer höchst bezeichnenden Trias von Erregungen Jesu, welcher noch 12,27 (§ 61, s.d.) und 13,21 (§ 64) angehört.

11,34 „Komm und sieh": Im VNT wird dieser Satz, der an anderer Stelle schon besser geklungen hat (1,46 § 7), nunmehr offenbar ironisch wiederholt. Hier gibt es nichts mehr zu sehen, außer dass nichts mehr zu machen ist. Jesus hebt dann auch „seine Augen empor" (11,41), allerdings zum Gebet.

11,35 Die Stelle ist singulär im ganzen Neuen Testament (weswegen sie einst auch eine eigene Versnummer bekommen hat), inhaltlich wie sprachlich. Das hier gebrauchte Verbum begegnet im NT nicht wieder; nur in der Septuaginta hat es einige Vorläufer: Hiob vergießt Tränen über sich (Hi 3,24), wie auch das eroberte Jerusalem (Klag 1,2 Cod. A).[17] Die Infragestellung derartig starker Emotionen auf Seiten Gottes begegnet als Meinung der Gegner des Propheten in Mi 2,6f,[18] und die Targum-Übersetzer, die die *ruaḥ* JHWHs (LXX πνεῦμα) in eine „Aussage (*mēmar*) von vor ihm" verdünnen, geben ihnen Recht.
Ein Tränenausbruch Jesu sollte nun ausgerechnet im Johannesevangelium begegnen?! Man kann sich fragen, ob er dann nicht ähnlich wie sein „Sich-Erschüttern" demonstrativ gemeint ist, als Aussage eher denn als Emotion. Das Auditorium soll sich fragen, worüber er weint, und sich selber die Antwort geben: Über den Unglauben der Menge. Vgl. das Weinen Jesu über Jerusalem in Lk 19,41.
Soviel ist sicher und kann gefahrlos stehen bleiben. Andrerseits lassen sich noch einige verborgene Bezüge wahrnehmen, die uns das Denken und Empfinden des Evangelisten näher bringen. Vergleichen wir mit den beiden Totenauferweckungen, die uns Lukas berichtet, nämlich dem Jüngling zu Nain (hier: Lk 7,13) und der Tochter des Jair (hier: Lk 8,52), so verkehrt sich das Weinen der Menge und die jeweils gleichlautende Aufforderung „Weint nicht!" hier ein Weinen Jesu selbst; es konzentriert sich geradezu in ihm. Woher dieses Paradox? – Es wäre zu wenig, es nur zu entschuldigen und zu sagen, mit der Inkarnation sei Jesus auch Träger von Gefühlen. Zwar lassen sich solche Konkretionen der Inkarnationsaussage durchaus finden (19,34 § 93); doch ist die Emotion hier anderen, positiven Ursprungs. Der Folgevers nennt ihn uns; es ist der höchste Wert, den, nächst dem ewigen Leben, das Joh I vertritt: Freundschaft. Aus Freundschaft lässt man sich sogar töten (Joh 15,13 § 66; vgl. Röm 5,6–8); da ist dann kein Gleichmut mehr am Platze. Das hilflose Weinen der Menge ist daneben kaum mehr erwähnenswert (hier immerhin 11,33 VNT; joh. antizipiert 11,31).

11,36: „wie sehr er sein Freund war": Dies greift verstärkend die anfangs vielleicht nur beiläufige Bemerkung von 11,11b (§ 52 VNT) johanneisch auf. Durch ihren Sprachgebrauch (φιλεῖν statt ἀγαπᾶν) korrespondiert diese Stelle, wie zu

---

[16] *De suis peccatis*, mit Bezugsmöglichkeit auch auf die „Seele" Die Wörter *suus* und *ejus* werden im Spätlatein nicht mehr unterschieden; *suus* steht für beide.

[17] Auch über Tyrus werden Tränen vergossen (Ez 27,35); hinzu kommen Tränen der Heuchelei (Sir 12,16), ja sogar des bösen Blicks (Sir 31[34],13).

[18] LXX und MT jeweils verschieden; wir sprechen hier nicht von den vielfältigen weiteren Auslegungsmöglichkeiten dieser variantenreichen, sprachlich höchst obskuren Stelle.

11,1 schon angedeutet, mit *einer* der Lieblingsjünger-Stellen, wo es gleichfalls heißt: ὃν ἐφίλει, nämlich 20,2 (§ 95). Dies ist eine der Osterperikopen, deren nächste dann über das Wort σουδάριον in gleicher Weise hierher rückgebunden wird.
Synoptische Vorlage könnte, über Lk 8 hinaus, Mk 10,21 gewesen sein, wo Jesus – nur in der Mk-Fassung – den reichen Jüngling anblickt, ihn „lieb gewinnt" (hier allerdings das gewöhnlichere ἠγάπησεν)[19] und ihm die Preisgabe seines Besitzes zumutet. Zu § 15 haben wir den Einfluss dieser Perikope auch schon festgestellt.

<§ 56>

(11,38) Jesus daraufhin, ergrimmend bei sich selbst, kommt zum Grabmal; das war eine Höhle, und ein Stein lag auf ihr. (39) Spricht Jesus: Hebt den Stein! Es spricht zu ihm die Schwester des Gestorbenen, Martha: Herr, er stinkt schon; er ist (ein Leichnam) von vier Tagen. (40) Spricht zu ihr Jesus: Habe ich dir nicht gesagt: Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen? (41) Sie hoben daraufhin den Stein. Jesus aber hob seine Augen empor und sprach: Vater, ich danke dir, dass du mich erhört hast.[20] (43) Und nachdem er das gesprochen hatte, rief er mit lauter Stimme: Lazarus, komm heraus! (44) Es kam der Verstorbene, gebunden an den Füßen und den Händen mit Binden, und sein Gesicht war mit einem Schweißtuch umwickelt. Spricht zu ihnen Jesus: Löst ihn (aus den Binden) und lasst ihn gehen!
(45) Daraufhin kamen viele von den Judäern, die zu Mariam gekommen waren und gesehen hatten, was er tat, zum Glauben an ihn.

11,38 Die Ähnlichkeiten mit dem Grab Jesu (§ 95f) und die Ähnlichkeiten des eingewickelten Lazarus mit dem Leichnam Jesu (20,7 nochmals das lateinische, dann auch hebräisch-aramäisch gewordene Fremdwort *sudarium,*[21] sonst nur noch je 1 x in Lk und in Apg) sind auffällig. Natürlich können sie auf damaliges Brauchtum zurückgehen; doch ist gerade die Verwendung des seltenen *sudarium* in ein interner Querverweis zwischen den Perikopen. Jesu eigene Grablegung und Auferweckung kündigen sich hier an – so wie mit ganz anderen Mitteln Mk 9,2–13 (die Verklärungsperikope) eine solche Ankündigung gegeben hatte, mitten im Evangelium.

---

[19] Morton Smith, der bekannte Religionshistoriker und Kritiker des Christentums, hat die Welt genarrt mit einem – für ihn wahrscheinlich sogar ernsten – Scherz, dem sog. *Geheimen Markusevangelium,* worin er die beiden Evangelien in diesem hier anstehenden Punkte fusioniert (hier zit. n. *Clemens Alexandrinus,* Bd. 4: *Register,* hg. O. Stählin/U. Treu, 2. Aufl., 1980 [GCS], xvIIf): Nach dem von ihm in Fotografie vorgelegten „Dokument" hätte nach der Leidensankündigung von Mk 10,32–34 eine Perikope gestanden, wo der Bruder einer Frau von Jesus vom Tode erweckt wird, u.z. in Bethanien. Dieser Jüngling (νεανίσκος; auch das Adjektiv „reich" fällt) gewinnt nun seinerseits Jesus lieb (ἠγάπησεν) und bittet, ihn besuchen zu dürfen – was er, nur mit einer Leinwand bekleidet, darunter aber nackt (vgl. Mk 14,51), nächtens tut; und Jesus „lehrte ihn das Geheimnis des Gottesreiches". – Man wundert sich, wie viel Papier auf diesen blasphemischen Scherz, Zeichen unterdrückter Sexualität, verschwendet worden ist.

[20] Joh II: „(42) Ich wusste aber, dass du mich stets erhörst; aber um der Menge willen, die umhersteht, sprach ich, damit sie zum Glauben kommen, dass du mich gesandt hast."

[21] Hebräisch und aramäisch in der Form *sudārin* o.ä. belegt, z. B. Mischna *Sanhedrin* 7,2.

11,40 Das Selbstzitat Jesu bezieht sich auf 11,4 (§ 51, „Herrlichkeit") plus 11,25 (§ 53, „glauben"). Ein „Sehen" solcher Herrlichkeit ist innerhalb der Erzählung in 1,51 (§ 9) angekündigt, außerhalb ihrer vorher schon in 1,14 (§ 2). Ein letztes Mal wird das Wort *doxa* in 17,24 (§ 75) begegnen, wiederum als Objekt zu θεωρεῖν „betrachten", ehe solches Sehen dann am Kreuz (19,37 § 92) und in den Erscheinungen des Auferstandenen (θεωρεῖν z. B. in 20,14 § 97) sich erneut ereignet.

11,41 Jesu Stoßgebet bildet mit 12,27 (§ 61) und § 74f eine Trias. Zur Gebetsanrede, die aramäisches *abbā'* übersetzt, s. Rückblick, Thema 5.5.1. Mit diesem Gebet wird nicht nur die alles Bisherige übersteigende Dimension des nun folgenden siebten „Zeichens" unterstrichen (die bisherigen bedurften seiner nicht), sondern auch ihre Symbolbezug zu Jesu eigenem Todesgeschick. Mithin markieren alle drei joh. Gebete eine Krise. Zusätzlich wird ein Kontrast aufgezeigt zu demjenigen Gott des Hellenismus, der für Heilungen bis hin zu Totenauferwekkungen zuständig war, Asklepios. Hat dieser mit seinen Wohltaten den Zorn des Zeus riskiert (Lötzsch, „Hellenistische Bezüge", Abschn. 1), so unterstreicht dieses Gebet Jesu Einigkeit mit dem Willen des Vaters. – Vgl. die zu 18,9 (§ 76) bemerkte Anspielung.

11,43 Jesus „ruft" Lazarus mit jenem Machtwort, das mancher Naturpsalm schon das des Schöpfers sein ließ – so *dāvār*/ λόγος in Ps 33(32),6, im Weiterdenken des καλεῖν (zunächst: „benennen", *q-r-'*) von Gen 1,5ff. Nach jüdischem, v. a. pharisäischem Bekenntnis ist Gott ὁ καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα (2Makk 7,28; Weish 11,25; Röm 4,17). Theologisch oder auch schon nach gewöhnlichem Menschenverstand stellt sich hierbei die Frage: Kann die Rückholung eines Toten in sein sterbliches Leben – hier und in allen Parallelberichten – etwas bedeuten für die Hoffnung auf ein ewiges Leben? Offenkundig nicht, es sei denn, irgendetwas gewährleiste uns den Gedankenschritt vom Zeitlichen ins Überzeitliche und vom Einzelnen zum Allgemeinen. Die Frage stellt sich noch radikaler, wenn der Lazarus unserer Perikope derselbe sein sollte wie der von Lk 16. – Nun, das VNT hat ihr insofern vorgearbeitet, als in seiner Osterperikope (§ 95–98) allerlei wörtliche und motivliche Entsprechungen mit der Lazarus-Geschichte bereits eingebaut sind: Die beiden erläutern sich gegenseitig und müssten eigentlich zusammen gelesen werden – nicht anders als bei Mk der offene Schluss (Mk 16,1–8) mit der Verklärungsperikope (Mk 9,2–10). Wir haben also analoge Ausdrucksmittel vor uns, die uns jeweils zu dem hermeneutischen Schritt vom Schicksal eines einzelnen Menschen zu dem Jesu (VNT) und wieder zurück (Joh. I) ermutigen. In beiden Fällen besteht die Aussageabsicht darin, nicht nur eine pharisäisch-jüdische Hoffnung als solche zu bekräftigen, sondern ihr die Grundlage der Ostererscheinungen zu geben – eben jener, die das Werden der Kirche ausgelöst haben.

> Die Schwierigkeit, von diesen Erscheinungen zu erzählen (gegenständliche Sprache ist hier eigentlich unangebracht), hat dazu geführt, wie wir schon sahen, dass das 3. „Zeichen" von Joh II mit in Anspruch genommen wurde – offenbar seiner Mahlsymbolik wegen, und weil mit dem Herrenmahl sich erneut Auferweckungshoffnungen verbanden (Mk 14,25 parr.).

11,44 Über die hier vorausgesetzte Art der Bestattung, Zeichen von Reichtum und/ oder besonderer Zuneigung zu dem Toten, s. Michel, „Osterbericht". Die Binden wa-

ren demzufolge keine Immobilisierung (was das Wunder des Herauskommens verdoppeln würde), sondern waren nur lose gewickelt und dienten der Aufnahme der Salben.

„Mit einem Schweißtuch“: s. u. 20,6f (§ 96).

11,45 ist eines der zahlreichen Erfolgssummarien in diesem Evangelium; vgl. zu 2,11 (§ 9).

Anstieg der Gefahr

11,46–48a.49–54 Prophetie des Kaiphas; Tötungsabsicht der Hohenpriester und Pharisäer <§ 57>

(11,46) Einige aber von ihnen gingen zu den Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus getan hatte. (47) Es versammelten daraufhin die Hohenpriester und die Pharisäer ein Synhedrion und sagten: Was sollen wir tun? Denn dieser Mensch tut viele Zeichen. (48a) Wenn wir ihn so lassen, werden alle zum Glauben an ihn kommen.

> **(48b) [q] und es werden die Römer kommen und uns sowohl den (heiligen) Ort als auch die Nation wegnehmen.**

(49) Einer aber von ihnen, Kaiphas, der Hoherpriester war in jenem Jahr, sprach zu ihnen: Ihr wisst nichts, (50) noch bedenkt ihr, dass es euch zugute kommen wird, dass *ein* Mensch sterbe für das Volk und nicht die ganze Nation zugrunde geht. (51) Das aber sprach er nicht von sich aus; sondern als Hoherpriester jenes Jahres prophezeite er, dass Jesus sterben würde für die Nation – (52) und nicht für die Nation allein, sondern damit er auch die verstreuten Kinder Gottes in Eines versammle.
(53) Daraufhin, seit jenem Tag, ratschlagten sie, damit sie ihn töteten. (54) Daraufhin zog Jesus nicht mehr *öffentlich* umher unter den Judäern, sondern ging weg von dort aufs Land nahe der Wüste, in eine Stadt namens Ephraim, und dort blieb er mit den Jüngern.

11,46 Eine gewisse, nichtamtliche Kontrollfunktion der Pharisäer wird, wie schon in § 3, 14, 29 und 38f, vorausgesetzt, wie sie auch bei Josephus dargestellt ist als ἀκρίβεια, „Genaunehmen“ der mosaischen und jüdischen „Lebensregeln“: *Bell.* 2, 162; *Vita* 191.

11,47 Wer reagiert, sind jedoch nunmehr – auch – die Hohenpriester; und damit wird die Lage gefährlich: Sie haben Macht, wo nicht selbst, so doch im Verbund mit Rom (wie in § 87 einigermaßen ironisch zum Ausdruck kommt). Der Tötungsbeschluss[1] der Judäer geht so dem messianischen Geschehen des nächsten Paragraphen unmittelbar voraus und macht dieses zur Ironie der Geschichte.
Als Betreiber des Plans werden uns „Hohepriester und Pharisäer“ genannt, mithin eine breite Allianz der im Judentum führenden Kräfte, wie sie gleichfalls enthalten ist in 18,3 VNT.[2] Ihre Zusammenkunft heißt hier – und nur hier – „Synhedrion“. Das ist hi-

[1] Lit. hierzu nennt K. Scholtissek in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 428 Anm. 77.

[2] Obwohl die synoptischen Parallelen (Mk 14,2 parr.) die Pharisäer nicht erwähnen, ist nicht er-

storisch weit plausibler als die – wie meist, chronologisch uninformierte – Meinung des Markus, es habe in der Nacht von Jesu Verhaftung ein Synhedrion stattgefunden (Mk 14,55). Synhedrien fanden nie in der Nacht statt. Die unserem § 57 analoge Mk-Stelle ist vielmehr Mk 14,1 f. Dort hätte der Ausdruck gepasst.

11,48b: Dieser Vermerk ist nicht nur grotesk, sondern verrät sich durch das Imperfekt von πιστεύειν (joh. nur irreal: 5,46, oder verneint: 7,5; 12,37) als Zusatz, wie in 2,24. *Occiderunt Judaei Christum, ne perderent Locum*, bemerkt die *Glosa Psalmorum* (zu Ps 41[40],11), ganz in dt-joh. Logik: Die Tötung Christi habe der vermeintlichen Erhaltung des Tempels gedient. Natürlich umsonst, ja im Gegenteil: *Occiso illo perdiderunt Locum.*

11,49 „Kai(a)phas“: Dieser Name des amtierenden Hohenpriesters (in älterer Aussprache dreisilbig), den Mk noch nicht gekannt hatte, wird sowohl von Lk wie von Mt bestätigt. Nur Lk 3,2 weiß von einer Überlappung der Amtsautorität, worüber wir näheres wiederum allein aus Joh 18,13 (§ 78, VNT) erfahren: s.d.

11,50f Als Argument der Staatsraison ist diese Äußerung geradezu banal; vgl. etwa die Rede des Cassius bei Tacitus, *Annalen* 14, 44: ein öffentliches Exempel zu statuieren, habe immer etwas Ungerechtes an sich, *quod contra singulos utilitate publica rependitur* – „was, gegen Einzelne gerichtet, durch den Nutzen für das Volk aufgewogen wird“.[3] Hier nun dient dieses banale, allzu oft gehörte Argument als ungewollte Prophetie des Hohenpriesters – ein herausragendes Beispiel an joh. Ironie, an Bedeutung vergleichbar dem Tempelwort Jesu (§ 11).[4] Thema der Prophetie ist auch diesmal der Tod Jesu als Heilsereignis. Sie gibt dem jüdischen Hohepriestertum mehr zu, als spätere Christen noch getan hätten, nämlich eine Art von Amtscharisma. Eine gewisse Inspirationsauffassung, die prophetisches Reden unbewusst geschehen lässt,[5] kommt hier zu ihrem Recht.
Dies ist, wie zu § 19 gezeigt, der erste Tötungsbeschluss gegen Jesus im Joh I. Ihm ging eine Ankündigung Jesu selbst (§ 27) bei weitem voraus. Zum Motiv des „Sterbens für ...“ s. das Wort vom Hirten, 10,11.15.17 f (§ 49); 15,13 (§ 66) und Rückblick, Thema 5.4.2.

---

sichtlich, warum Johannes hier die Pharisäer eingefügt haben sollte. Vielmehr beteiligen sie sich hier im Rahmen des VNT an Aufgaben der öffentlichen Ordnung.

[3] Hinweis Nörr, *Rechtskritik* 61 b; vgl. – für späteres Abwägen zwischen individuellen und öffentlichen Rechten – ebd. 139 b. Andere Beispiele bieten Berger/Colpe, *Textbuch* 174 Nr. 304 und, in Fülle, *Neuer Wettstein* z. St.

[4] Es gibt viele literarische Beispiele für solches Spiel des „allwissenden“ Erzählers mit der beschränkten Einsicht seiner Figuren. In Josephus, *Ant.* 2, 145 ist es Juda, samt seinen Brüdern Gefangener Josephs (den sie nicht erkennen), der in all seiner Verwirrung bereits den Skopos der gesamten Josephsgeschichte ausspricht.

[5] Vgl. Siegert, *Philon* 86–91 (zu *De Deo* 6). Philon hat diese Vorstellung auf alle großen Prophetien (wie den Dekalog oder die Jesaja-Vison Jes 6) ausdehnen wollen.

11,51 Kaiphas ist hier kurzzeitig Priester und Prophet zugleich, überdies aber auch Sprecher der politischen Spitze Judäas: Berger/Colpe, *Textbuch* z. St. vergleicht dies mit Recht mit jener Würdigung des Hasmonäerkönigs Joḥanan Hyrkanos bei Josephus (*Bell.* 1, 68 f), der diesem dieselben drei „höchsten Dinge" des Judentums zuschreibt, was gleichfalls nur punktuell zusammentraf.[6]

11,52 „die verstreuten Kinder Gottes" dürfte entweder die jüdische Diaspora im Blick haben (Martyn, *History* 165 f), wobei dann τὸ ἔθνος die beisammen wohnenden Judäer meinen müsste. Oder aber, wenn man Heiden einbeziehen will, so ist an die verlorenen zehn Stämme zu denken, auf deren Wiedervereinigung mit Israel sich eine alte eschatologische Erwartung richtet.[7] Jahrhundertelange Vermischung mit den Heidenvölkern macht sie mit diesen identisch und macht Heilsweissagungen für Israel wie Jes 11,12; 60,4 auf sie übertragbar.

„in eines versammle": Dies ist Aufgabe eines Messias nach Jes 11,12; er hat Heilszusagen wie Jes 43,5; 56,8 usw. (auf Heiden ausgeweitet: Jer 3,17; Jes 66,18 usw.) einzulösen. Das Verbum συναγαγεῖν, an all diesen Stellen (auch den im vorigen Absatz genannten) vorkommend, lässt an die Synagoge denken: Für Johannes ist das Christentum noch eine einzige Synagoge mit dem jüdischen Volk.[8] Andrerseits ist auch das Synhedrion, das Jesus nunmehr den Tod will, eine Versammlung, die mit eben diesem Verb beschrieben wurde (V. 47). So ist es schon in Ps 2,2, dessen griechischer Text sich Wort für Wort hierher übertragen lässt, wobei der Unterschied zwischen äußeren und inneren Feinden sich verwischt, wie hier im Prozess gegen Jesus mit seinen Frontenwechseln (bes. 19,12 § 87). – Der folgende Ausdruck jedoch, „in eines", lässt nun schon an die neue Einheit aus Juden- und Heidenchristen denken, die Kirche: oben 11,52 (§ 57); vgl. Eph 2,14–18 u. ö.

11,53 „Daraufhin, seit jenem Tag": Dies ist – nach einigen sinistren Ankündigungen – die Peripetie des vorhohanneischen Erzählguts, direkt nach dem letzten und ruhmvollsten Zeichen und direkt vor dem messianischen Einzug in Jerusalem. Von jetzt ab, seit dieser Totenerweckung, ist Jesu weiteres Schicksal ein Weg in den Tod. David Flusser („Eine judenchristliche Quelle" 128): „Die Lazarusgeschichte diente als Übergang von den Wundern Jesu zu zwei weitreichenden Folgen: einerseits zur Ehrung Jesu durch das jüdische Volk und andererseits zu seiner Auslieferung und seinem tragischen Ende." So bleibt es auch in der joh. Weiterverwendung.

11,54 „Ephraim": Dies ist das alte Ophra (עפרה Ri 6,1 ff, „die Staubige"), die Stadt Gideons. Eine Assonanz an ihre Lage am „Gebirge Ephraims" (הר אפרים,

[6] Weiteres im *Neuen Wettstein* z. St. – Hier liegt der Ursprung der nachmaligen Lehre von den drei Ämtern (*munera*) Christi, ausgeübt „im Himmel" in Permanenz.

[7] P. Volz: *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* (1903), 1934 (1966, 1974), 347 f, mit Einschränkung 350 Nr. 7.

[8] Vgl. συνάγεσθαι in 1Kor 5,4; Apg 4,31; 11,26 u. ö. Noch der *1. Petrusbrief* ist ein an „erwählte Beisassen (sc. der Judengemeinden)" diverser kleinasiatischer Regionen gerichtetes Schreiben (1,1). Ein Versuch, hier immer noch einen Brückenschlag zum Judentum zu sehen, ist Hiršs, *Ein Volk aus Juden und Heiden*.

nördlich von Jerusalem – man kann Jerusalem von dort aus sehen) kommt erst in griechischer Transkription zustande. In römischer Zeit hieß sie *Aephraim*, manchmal auch *Aphaerema* („Wegnahme"). Doch geht die joh. Anspielung, wenn man denn eine sehen will, auf den Gottesmann Gideon. Eusebius, *Onomastikon* Nr. 457 nennt die Stadt für unsere Joh-Stelle, mit weiterem Verweis auf Nr. 418 (< Jos 15,9; dort hebr. עפרון); er hätte auch auf Nr. 100 (< Jos 18,23) und auf Nr. 758 (< 1Sam 13,17) verweisen können, unter jeweils variierenden Vokalisierungen und Schreibungen desselben Namens עפרה.
Johannes weicht hier von seiner Regel ab, Ortsnamen „immer im Zusammenhang mit dort lebenden oder wirkenden bzw. von dort stammenden Personen" zu nennen,[9] sodass man sich gefragt hat, ob die in diesem Vers gemeinten Jünger etwa die dort ansässigen sein sollen. Das wäre allerdings sprachlich nicht klar ausgedrückt. „Land" (χώρα) ist hier der Gegensatz zu „Stadt" (Jerusalem) und zugleich Rand Judäas und Rand zur Wüste, wohin bei den Synoptikern sich meist der Rückzug Jesu richtet. Der joh. Jesus ist in dieser Hinsicht etwas geselliger.

„nahe der Wüste": Diese ist im Joh ein eher seltenes, wenn auch gewichtiges Thema (1,23 § 3; 3,14 § 15; 6,31.49 § 23f). Für einen Rückzugsort Jesu begegnet „Wüste" nur hier; und dies ist auch das tiefste „Durchatmen" Jesu vor seinem letzten Einsatz und Einsatz seines Lebens. Zu den signifikanten Orten solchen Ausruhens im Joh s. o. zu 1,31 (§ 5): War der von 10,40 (§ 50) einstiger Ausgangspunkt von Jesu öffentlicher Tätigkeit gewesen, so knüpft dieser hier an vielen biblischen Rückzügen in die Wüste an, um nur an Mose (Ex 2,15 ff) oder Elia (1Kön 17,3 ff; 19) zu erinnern, und an Gideon, wie gesagt.

Einzug in Jerusalem

12,1–5.7a.9 Jesu Salbung in Bethanien; Zustrom des Volkes <§ 58>

(12,1) [d'] Daraufhin, sechs Tage vor dem Passa, kam Jesus nach Bethanien, wo Lazarus war, den Jesus von den Toten erweckt hatte. (2) Daraufhin bereiteten sie ihm dort ein Abendessen, und Martha bediente, Lazarus aber war einer der mit ihm (zu Tische) Liegenden. (3) Daraufhin nahm Mariam ein Pfund kostbaren Salböls von vertrauenswürdiger Narde und salbte die Füße Jesu und trocknete mit ihren Haaren seine Füße ab; das Haus aber füllte sich vom Duft des Salböls. (4) Spricht aber Judas Iskariot, einer seiner Jünger, der ihn noch ausliefern sollte: (5) Warum wurde dieses Salböl nicht verkauft um dreihundert Denare und (diese) den Armen gegeben?

> **(6) [m] Er sprach dies aber, nicht weil es ihm um die Armen ging, sondern weil er ein Dieb war und, als Inhaber der Kasse, das (dort) Eingelegte transportierte.**

(7) Es sprach daraufhin Jesus: Lass sie,

> **[g'] dass sie bis zum Tag meines Begräbnisses dieses bewahre! (8) Denn die Armen habt ihr jederzeit bei euch, mich aber habt ihr nicht jederzeit.**

---

[9] P. Katz: „Wieso gerade nach Efrajim?", *ZNW* 88, 1997, 130–134.

(9) Es erfuhr daraufhin eine große Menge der Judäer, dass er dort ist; und sie kamen nicht nur wegen Jesus allein, sondern auch, damit sie Lazarus sähen, den er von den Toten auferweckt hatte.

> **(10) [q] Es ratschlagten aber die Hohenpriester, dass sie auch Lazarus töteten; (11) denn viele von den Judäern gingen seinetwegen (hin) und glaubten an Jesus.**

Diese Perikope ist durch die einströmende Menge (V. 9) eng verbunden mit der folgenden, und die Symbolik der einen verstärkt die Symbolik der anderen.[1] Ähnlich wie in Mk 14,8 par. (Mt) gesagt, zielt beides auf die Deutung des Todes Jesu als eines Sieges über den Tod. Palmen, oftmals auf Grabstätten dargestellt, auch auf jüdischen, sind eines der ganz alten Symbole für Lebenskraft in der Natur. Sie sind ferner ein Symbol der Herrschaft, von hasmonäischen Königsmünzen bis zu der berühmten IVDAEA CAPTA-Münze des Tiberius, wo die Palme zugleich Siegessymbol ist. Plutarch, *Quaest. conv.* 8, 1 (723 A-724 E) breitet die Symbolik aus; verbindendes Moment ist die Langlebigkeit der Palmen. Der Vogel Phoenix übernimmt in griechischer Mythologie schon über seine Bezeichnung („Palme") diesen Aspekt. Hier im Text (V. 13) ist er über das ägyptische Ausgangswort festgehalten, das dem griechischen beigesellt wird. Der *lulāv* des Laubhüttenfests ist seinerseits ein Palmwedel: Hier am ehesten begegnet uns im Joh auch die Symbolik dieses Festes. Im Vergleich zu Mk 14,8 ist das eine Ausweitung ins Positive, in die Lebenszugewandtheit, wie wir an den joh. Veränderungen der Totensalbung in § 94 erneut sehen werden.

12,1 „Sechs Tage vor dem Passa": Zur Chronologie der Osterereignisse, die im Joh genauer und glaubwürdiger ist als bei irgendeinem der Synoptiker, vgl. Rückblick, Thema 8.

Im Großen und Ganzen ist § 58 ein VNT-Text; doch müssen wir gegenüber Fortna einiges präzisieren. Es haben nämlich alle drei Synoptiker mit hineingewirkt:

- Mk 14,3–9 ist in V. 3 präsent in den Worten νάρδου πιστικοῦ, die hier sekundär eingekeilt zu sein scheinen in den anderen, μύρου πολυτίμου. Nur letzteres übernehmen die großen Synoptiker, und es scheint der gängigere Ausdruck gewesen zu sein. „Narde" hingegen kommt in der gesamten Bibel nur im *Hohenlied* vor (1,12; 4,13f), in Mk 14,3 und hier in Joh 12,3. Mk und Joh haben darüber hinaus das seltene Adjektiv πιστικός gemeinsam, was auf Quereinfluss schließen lässt. Gelegentlich können wir dem Senior die Übernahme eines Ausdrucks aus einem anderen Evangelium zutrauen.[2] Doch ehe wir die Wortgruppe νάρδου πιστικοῦ (die im VNT weiter keine Verankerung hat) etwa der Johannesschule zuweisen, sind die Zugehörigkeit von νάρδος zum *Hohenlied*, dessen sich der Senior gern bedient, und die Doppeldeutigkeit von πιστικός jeweils recht deutliche Anzeichen für seinen Stil.[3] Er scheint einen einfacheren

---

[1] Mit P. von Gemünden: „Palmensymbolik in Joh 12,13", *ZDPV* 114, 1998, 39–70 (bes. 43f), nach G. Theißen. Dort auch das Weitere, mit Abbildungen.

[2] Andere Fälle s. Einleitung, 9.7.1 Ende mit Anmerkung. Vgl. aber nächte Anmerkung.

[3] Von hier aus wäre sogar zu fragen, ob νάρδου πιστικῆς im Mk ursprünglich ist oder nicht vielmehr johanneisch. Die Beziehungen zum *Hohenlied* sind dort weitaus weniger ausgeprägt, und die

Ausdruck des VNT aus mk. Sprachgut aufgefüllt zu haben, weil *er* die Symbolik gebrauchen kann (s. u.). Jedenfalls soll *pistikos* die Bedeutung „vertrauenswürdig" und darum auch: „unverfälscht" haben.[4]

- Mk steht ebenfalls hinter dem unklaren Bezug in τηρήσῃ αὐτό 12,7; dieser findet erst in Mk 14,8 par. (Mt) seine Erklärung; es ist das Öl der (in der Eile dann nicht mehr stattfindenden) Einbalsamierung Jesu. Worauf der Satz im jetzt erhaltenen Text hinausläuft, ist nicht sicher, und auch für VNT und Joh I können wir höchstens Vermutungen aufstellen.
- Lk 7,36–50 bietet dieselbe Geschichte ohne Ortsangabe als Einladung bei einem Pharisäer (auch bei Lk sind sie nicht einfach die Buhmänner). Die Frau hat keinen Namen. Dass sie hier mit einem auch Lukas bekannten Namen belegt wird, ist, wenn wir Fortna folgen, als selbstständige Überlieferung des VNT zu werten. Gegenüber Lk 7,50 fehlt der auf πίστις hinauslaufende Schlusssatz; doch soll diese Pointe vielleicht in dem nachgetragenen πιστικός enthalten sein.
- Wenn Fortnas Annahme einer selbstständigen Überlieferung des Namens der Frau Recht hat, dann könnte sich ebenso selbstständig auch die Erinnerung gehalten haben, dass Martha bei solchen Situationen zu bedienen pflegte. Alternative wäre, einen Quereinfluss aus Lk 10,38–42 anzunehmen, wobei aber wiederum erst der Johannesschule zuzutrauen wäre, derlei direkte Anleihen aufzunehmen. Wüssten wir nichts von dieser Parallele, würden wir jedoch keinen Verdacht schöpfen; so mag die erstere Annahme genügen.
- Mt 26,6–11 weist dieselbe Verkürzung des Schlusslogions auf, wie wir sie hier in V. 8 finden.

Dieser Geschichtenschluss ist dt-joh. übermalt. Eine frühere Fassung könnte man nur dann erraten, wenn die frühere Pointe von V. 7 noch erhalten wäre.

Was die (ungefähre) Stelle dieser Perikope im Leben Jesu betrifft, entspricht die VNT-Fassung der Angabe in Mk 14,1 f. Fragt man jedoch, *was* hier gesalbt wird, sieht man das VNT mit Lk einig in der Angabe 12,3, Jesu Füße seien es gewesen (nicht sein Haar, wie in Mk 14,3). Dies ist nicht der einzige selbstständige Zug in des Lukas Bericht, der hier offenbar Sondergut zur Verfügung hat, also eine Doppelüberlieferung verarbeitet. Das Detail der Füße greift Johannes später wieder auf in einem Wort an Petrus, 13,10 (§ 63): Die Füße stehen für die ganze Person.

12,3 „kostbaren Salböls": μύρον ist „Salböl", nicht zu verwechseln mit μύρρα bzw. σμύρνα „Myrrhe", die erst in § 94 ins Spiel kommen wird. Die Präzisierung, dass der darin aufgelöste Duftstoff „Narde" gewesen sei, stimmt, einschließlich des folgenden Adjektivs πιστικός, so genau mit Mk 14,3 überein, dass wir sie kaum (wie Fortna) dem VNT zutrauen können, sondern als Übernahme werten müssen. Hier dürfte es Johannes sein, wie gesagt, der – extrem für ihn – zwei Wörter, ein kleines Syntagma, von einem Synoptiker borgt. Das eine unterstützt eine aus

---

Liebe zur Doppeldeutigkeit auch. Der Ausdruck könnte zu jenen späten Einträgen gehören, als welcher auch ἀχειροποίητος in 14,58 (vgl. 2Kor 5,1) schon qualifiziert worden ist.

[4] Vgl. Plinius, *Nat. hist.* 12, (25) 43 mit Kriterien, welches *nardum* als *sincerum* („unvermischt"; „ehrlich") anzusehen ist. Weiteres zu diesem Wort, das bis auf semitisches *ămittai* zurückgehen könnte, bei Berger, „Zum Aramäischen" 12.

dem *Hohenlied* genommene Symbolik, das andere hat einen willkommenen Doppelsinn.
Was πιστικός im Besonderen angeht, so geben Vetus Latina und Vulgata ein eigenes Rätsel auf, indem sie in Mk 14,3 setzen: *spicatus* („gewürzt"), in Joh 14,3 hingegen das transkribierte *pisticus.*[5] Der Art. πιστικός bei Spicq, *Lexique* 1241 f trägt das derzeit Bekannte zusammen; es läuft für Mk wie Joh im Griechischen auf „unverfälschte" Narde hinaus (wohingegen die lateinische Wortwahl an der Mk-Stelle eher an das Gegenteil denken ließe). Ein solcher Kauf war „Vertrauens"-Sache, was in beiden Kontexten nicht nur auf den hohen finanziellen Aufwand schließen lässt, sondern auch einen hübschen Nebensinn hat: Diese scheinbare Verschwendung ist ein überschwänglicher Vertrauensbeweis.
Warum auf die Füße? Die Geste mag weniger edel sein als in Mk 14; die Erotik ist dieselbe; und wenn sie schockierend wirkt, dann tat sie das wohl auch in der Ursprungssituation. Die Handlung der Frau ist in jedem Fall eine Aufdringlichkeit. Artemidoros, *Onirocritica* 1, 75 bestätigt es: Salböl auf die Haut zu bekommen (μυρίζεσθαι), ist für einen Mann unschicklich.[6] In der lukanischen und der VNT-Form ist die Geste zusätzlich unkonventionell: Öl nicht ins Haar zu träufeln, sondern über die Füße. Von Seiten der Frau ist es so aber auch als Erweis von Demut aufzufassen. Das mag von dieser Fassung des Berichts symbolisch so gewollt sein; ebenso kann es historisch sein, womit Mk dann derjenige wäre, der bereits glättet, worin ihm Mt folgt. Doch Jesu Leben verlief außerhalb von Konventionen, sowohl in dem was er tat wie in dem was er auslöste. Lk 7,36–50 geht in Details wie dem der Platzierung des Ereignisses eigene Wege. Das spricht erneut für die Unabhängigkeit der Überlieferungen. Beide jedoch, Lukas und das VNT, qualifizieren die Frau genauer und berichten auch etwas genauer ihren kostspieligen Liebeserweis. Lukas, der den Namen nicht hat, schließt von dem Salböl auf den anrüchigen Beruf der Dame. Das VNT, das weder von Dirnen noch von Zöllnern berichtet, enthält nichts Nachteiliges über sie. Gleich wie Lk, teilt es ihr in dieser Perikope die Initiative zu, im Ausgleich zu § 53–56.

Der Seitenhieb auf Judas in V.6, aus 13,29 (§ 64) herausgesponnen, entspricht ganz der Art des Joh II, das Schwarzweiß-Gegensätze braucht. Judas einfach für einen Dieb zu halten,[7] verschiebt sein Motiv ins Materielle. In Verbindung mit dem Namen „Judas" ist wirkungsgeschichtlich daraus der „Schacherjude" geworden und der Pauschalvorwurf an das jüdische Volk, Jesus „verkauft" zu haben (letzteres: *Glosa Psalmorum* zu 105[104],17; vgl. zu 77[76],16). Solche „Anwendung" des Joh legte sich

[5] Varianten: Die Vetus Latina hat in Mk 14,3 *alabastrum unguenti* (Wort kann fehlen) *nardi spicati* (Var. *pistici, piscicae* [sic], *optimi*) *multum* (Wort kann fehlen) *pretiosi*, in Joh 12,3 aber *libram unguenti nardi* (Wort kann fehlen) *pistici pretiosi* (Wort kann fehlen), wobei nahezu alles zu Mk Genannte als Variante auftreten kann. Die Peschitta übersetzt beide Male gleich („...von Balsam von Narden, allerfeinste"), ebenso die armenische Bibel, die etwas vereinfacht („...von Nardenöl, echt, teuer"). – *1Hen.* 32,1 (griechisch erhalten) kennt noch νάρδον χρηστόν, wo χρηστός ein Qualitätsprädikat ist wie in Lk 5,39 für den Wein.

[6] Das Salben (χρίεσθαι) nach dem Bade und zu Festen, wovon ja auch der Salbungsritus herkommt, wurde offenbar anders gesehen, bes. im Orient (vgl. Ps 23,5; 104,15; hyperbolisch Ps 133,2).

[7] Die Vermutung niederer Motive hatten wir auch in 6,26b (bei § 22): „Ihr sucht mich (...), weil ihr gegessen habt." Dort wird noch nicht einmal ein Bewundern der „Zeichen" der jüdischen Menge zugetraut.

überall da nahe, wo Juden wohnten, denen Talent, Tüchtigkeit und Zusammenhalt zu Reichtum verholfen hatte – wie schon vom Judentum der kleinasiatischen Großstädte aufgrund der hinterlassenen Inschriften durchaus anzunehmen ist.

Hinzu kommen im Joh I weitere Anspielungen. Dass Narde, wie gesagt, in der ganzen Bibel nur in zwei Zusammenhängen zu finden ist, diesem hier und Hhld 1,2; 4,13 f, und dass ὀσμή „Duft" in allen vier Evangelien nur hier vorkommt, häufig aber im *Hohenlied*,[8] erweist eine symbolische Absicht zumindest bei Johannes: Die Suche der Liebenden nach dem Partner ihrer Erfüllung ist begleitet von Nardendüften. In jenem Garten, wo sie ihn zu treffen hofft – vgl. hier 19,41 (§ 94) –, fließt „lebendiges Wasser" (Hhld 4,15), frisch wie vom Libanon. Vgl. hier § 32 und dann, als Erfüllung, § 95–97.
Eine Querverbindung ergibt sich des Weiteren über die Vorkommen von λίτρα „Pfund" im Neuen Testament: Es steht nur hier und § 94 (Beerdigung Jesu); s.d.

12,4 „Iskariot": In 13,26 (§ 64) heißt er noch deutlicher: „Judas, (Sohn) des Simon Iskariot". Nicht er also, sondern schon sein Vater wäre der „Mann aus Kariot" (איש קריות)[9] gewesen. Ein Ort dieses Namens (der einfach nur „Stadt" bedeutet) ist aus Jos 15,25 bekannt (vgl. Eusebius, *Onomasticon* Nr. 416, im südlichen Judäa). Eher aber ist zu denken an den häufiger und v.a. zeitgenössisch erwähnten Ort Κορέαι (Josephus, *Bell.* 1, 134; 4, 449; *Ant.* 14, 49.83), heute *Tell Mazār* bei *Qarawā* unweit der Jabbok-Einmündung in den Jordan. Dies ist eine einstige hasmonäische Grenzfestung auf erobertem Gebiet, nur ganz randlich zu Judäa gehörig.

Zu **12,6**, einer plumpen Unterstellung, die ein tieferes Problem verdeckt, vgl. Rückblick, Thema 7.

12,7b „dass sie ... dieses bewahre": Das Verständnis von τηρήσῃ ist notorisch schwierig,[10] besonders wenn man nicht gleich an die synoptische Parallele denken will. Was gibt es zu „bewahren"? Etwa einen Rest von Salböl? Das wäre ohne Pointe, da in der joh. Ostergeschichte das Salböl nicht mehr vorkommt, und der Bezug von αὐτό müsste willkürlich eingeengt werden (so die Vulgata: *illud*, womit schon an die synoptische Parallele zu unserem § 95 gedacht ist). Immerhin „behält" Maria das Verdienst, diesen Liebesdienst an Jesus getan zu haben. Im Joh ist die Salbung des Leichnams Jesu von § 94 (die in Mk 16,1 von den drei Frauen beabsichtigte) hierher versetzt und antizipiert; dort aber entsprechen ihr die hundert Pfund Myrrhe und Aloe des Nikodemus, die ihre eigene Symbolik haben. Bei deren Eintrag muss unser VNT-Text verändert worden sein, zunächst vom Evangelisten selbst; wir wissen aber nicht mehr, wie.

---

[8] Hinzu kommen in diesem Fall viele Stellen aus Opferzusammenhängen.

[9] Die Schreibung mit ch (χ < כ) statt k (κ < ק) ist ohne alten Beleg. – Weiteres nach Hinweisen bei Zahn zu 6,71.

[10] Und das, obwohl dieses Verbum im Joh nicht selten ist, selbst nach Abzug all der dt-joh. Stellen nicht, die von einem „Einhalten" von Geboten sprechen. Fortna 151 will die Stelle dem VNT zurechnen, weiß jedoch nicht anzugeben, worauf ein von Mk 14,8 f unabhängiges Verständnis hinauslaufen würde. – Die Mehrheit der griech. Textzeugen und die Peschitta sagen: „Lasst sie; sie hat es für den Tag meines Begräbnisses aufgehoben".

Stutzig macht den Philologen auch das Wort ἐνταφιασμός „Beerdigung". In der gesamten Bibel kommt es nur in Mk 14,8 (der Parallele) und hier vor. Dann wird es wohl auch aus Mk entlehnt sein und nicht mehr zum VNT gehören. Das gleiche ergibt sich bei der Prüfung des zugehörigen Verbums, ἐνταφιάζειν: Dieses findet sich im ganzen NT nur in Mt 26,12 (der Parallele zu Mk 14,8) und dann in Joh 19,40 (§ 94).[11] Solche Eintragungen aus den Synoptikern sind der Regel das Werk der Johannesschule.

So werden wir also nicht mehr erfahren, worauf diese Geschichte in ihren früheren Stadien hinauslief. Johannes, der vermutlich als erster das Ende änderte (da er seinen Nikodemus mit der Salbung betraut), dürfte eher an eine Entsprechung zur Fußwaschung (§ 63) gedacht haben. Dort sind ja umständehalber Frauen ausgeschlossen;[12] so wird Johannes es geschätzt haben, dass hier, vorgreifend, eine Frau Jesus jenen Liebesdienst erweist, zu dem er seine Jünger später noch anhalten wird.

Als Schluss der VNT-Perikope bleibt also der V. 7a; der Rest des hier zu erwartenden Apophthegmas ist abgeschnitten. Insgeschamt scheint es, dass eine Geschichte, die bei Lk noch ohne diesen Zusammenhang vorkommt und einfach nur die Zuneigung einer Jüngerin ausdrückt und die Vergebung ihrer Sünden durch Jesus (Lk 7,36–50), nunmehr, wie auch in Mk 14,3–9 par. (Mt), zum Auftakt der Passion gemacht wurde. Diese Konstellation, dass Lukas die älteste Fassung der Geschichte zu bieten scheint, ist von uns gelegentlich schon beobachtet worden, insbesondere da, wo *einer* Geschichte im VNT deren *zwei* bei Lukas entsprechen, nämlich bei der Auferweckung des Lazarus (§ 53–56). In unserem Fall liegen die Dinge so, dass das Geld, die Denare, in der lk., ältesten Fassung nur in dem eingefügten Gleichnis vorkommt (Lk 7,40–43 S). Von dort ist es in den anderen Erzählungen herausgenommen und in die Handlung integriert worden – ganz so, wie wir es zur Hochzeit von Kana (§ 9) und zur Auferwekkung des Lazarus bemerkt haben bzw. noch bemerken werden.

Mit dieser Episode hat Maria, die Bethanierin, im Joh ihre letzte Rolle gespielt. In den Passions- und Osterperikopen wird uns dann Maria aus Magdala (am See Genezareth) begegnen. Nur Lk 8,2 hat diese Maria auch schon an einer frühen Stelle, in einem Heilungssummarium, das angibt, ihr seien sieben Dämonen ausgetrieben worden. Hier mag bei allen Unterschieden im Detail bemerkt werden, dass das Joh und das Lk mehr als die anderen Evangelien ein Interesse zeigen an Frauen als handelnden Personen und sogar als Zeuginnen. Das dann besonders in § 91 und § 97.

12,8 Diesen Satz lässt Fortna in Klammern, wir rücken ihn sogar ein: Zu wörtlich stimmt er mit Mk 14,7 parr. überein, insbesondere mit der mt. Fassung (Mt 26,11), als dass es des Johannes eigene Formulierung sein könnte (vgl. zu 5,8 bei § 46; dort ein Mk-Zitat). Einige Zeugen des „westlichen" Textes haben den Vers überhaupt nicht, andere ihn nur teilweise; auch das ist ein Anzeichen für spätes Hinzukommen.

---

[11] Hierzu lässt sich ferner als atl. Hintergrund notieren: Gen 50,2 von Jakob, hier Israel genannt. Dies ist wiederum alles in der Septuaginta.

[12] Unverheiratete verschiedenen Geschlechts konnten damals nicht einfach miteinander feiern. Schon dass Jesus die Samaritanerin anspricht, erregt Befremden: 4,9 (§ 32). Vgl. das Problem mit der Türhüterin in 18,16 (§ 78).

12,9 Wem diese Überleitung zuzutrauen ist, lässt sich nicht sicher sagen. Die Wortgruppe ὄχλος πολύς ist aus dem folgenden 12,12 (VNT) entlehnt, was umso klarer wäre, wenn auch ein ὁ hier mitzulesen ist. Dieses textkritisch zweifelhafte Wörtchen wird freilich von keiner der alten Übersetzungen bestätigt.

12,12–16 Messianischer Einzug; Schriftbeweis <§ 59>

(12,12) Am nächsten Tag nahm die große Menge, die zu dem Fest gekommen war und die gehört hatte, dass Jesus nach Jerusalem kommt, (13) die Palmenzweige, und sie kamen heraus, ihm entgegen, und sie riefen: OSANNA! GEPRIESEN SEI, DER IM NAMEN DES HERRN KOMMT, und der König Israels! (14) Jesus fand einen Esel und setzte sich auf ihn, wie geschrieben steht: (15) FÜRCHTE DICH NICHT, TOCHTER ZIONS! SIEHE, DEIN KÖNIG KOMMT, SITZEND AUF EINEM ESELSFOHLEN.

(16) [j'] Das verstanden seine Jünger zunächst nicht; aber als Jesus verherrlicht worden war, da erinnerten sie sich, dass dies über ihn geschrieben steht und man so mit ihm verfuhr.

12,13 „die Palmenzweige": Der Ausdruck τὰ βάια τῶν φοινίκων ist etwas umständlich und das Wort βάια ein Provinzialismus des Orients (kopt. *bai* oder nur *ba*).[1] Im NT begegnet es nur hier und zählt mithin zu den Bestandteilen des Lokalkolorits. Die Determinierung des Ausdrucks setzt voraus, dass solche Zweige bei derlei Anlässen üblich waren; doch was für ein Anlass ist gemeint? Der Umstand, dass hebr. *bā'jon* nur in nichtliturgischem Gebrauch nachgewiesen ist (Bill. und Schlatter z.St.), weist darauf, dass es sich hier nicht um den Bestandteil des Tempelfestes handeln soll, sondern um eine politische Aussage der begeisterten Masse. Gleiches besagt der Aramaismus *oša'-nā'* (s.u.). Palmenzweige waren ein Siegeszeichen (Josephus, *Ant.* 13, 372).[2] Wie dem sei, Jesus akzeptiert diese überschwängliche Begrüßung, obwohl sie – zumindest aus nachträglicher Einsicht – Grundlage eines Missverständnisses sein wird, eben jenes, das es der Jerusalemer Oberschicht ermöglichte, ihm einen politischen Prozess zu machen.
Freilich, als Königsakklamation genommen (wie das Versende präzisiert), ist diese Szene von erstaunlicher Schlichtheit und Improvisiertheit: ein Esel (12,14) dient statt eines Pferdes (welches allein ein kriegstaugliches Reittier wäre), das aber gemäß Gen 49,11, einer messianischen Stelle, die von Sach 9,9 in eben diesem Sinne bekräftigt wird.[3] Das joh. Auditorium weiß von der vorigen Perikope her, dass diesem König nicht das Haupt, sondern die Füße gesalbt worden sind. Die Messiaserwartung wird buchstäblich auf den Kopf gestellt. Bald (§ 63) wird Jesus den Jüngern die Füße waschen, wiederum nicht das Haar, und sie auf die Demut verweisen.

„Osanna" ist, wie man weiß, das aramaisierte Gegenstück zu dem *hošia'-nā'* von Ps 118,25f.[4] Martin Hengel („Abba" 164–166) hat zusammengetragen, was wir über den

---

[1] Vgl. die Angaben bei Bauer/Aland, *Wörterbuch* sowie das oben vor 12,1 (§ 58) Gesagte. Dies ist eines der wenigen ägyptischen (bzw. koptischen) Wörter, die Horapollons *Hieroglyphica* (hier: 1, 7) nennt (wohl mit dt. „Maien" verwandt). In der kopt. Bibel steht erwartungsgemäß *ba*.

[2] Dort mit den *etrogim* des Laubhüttenfestes verbunden.

[3] Zu Sach 9,9 bei den Rabbinen vgl. Brierre-Narbonne, *Prophéties messianiques* 70f.

[4] Hierzu vgl. den allerletzten Artikel des *ThWNT* (IX 682–684) von E. LOHSE, auch zu Nach-

jüdischen Gebrauch dieses Psalms wissen. Es ist nicht viel, und es weist auf das Laubhüttenfest, wo ja auch Palmzweige (*lulāvim*) üblich waren. So haben wir schon erwogen (Einleitung, 3.2), ob das hier berichtete Ereignis nicht ursprünglich in der Nähe des Laubhüttenfestes sich abgespielt hat. Dann passt endlich die Symbolik ohne alles Flicken und Umdeuten. Folgendes dürfte sich abgespielt haben: Ein Teil von Jerusalems Bevölkerung (die vor jedem Fest beträchtlich anschwoll), groß genug, um ein Hochgefühl des Jubels auszulösen, aber doch klein genug, um nicht gleich nach einer politischen Demonstration oder gar einem Aufruhr auszusehen, hätte im Vorfeld des Laubhüttenfestes d. J. 29 n.Chr. draußen vor der Stadt, wo überhaupt nur Zweige zu finden waren, in Jesus ihren neuen König begrüßt.

Im joh. Schema hingegen drängt sich alles ab § 58 zu Berichtende in der zweiten zum Passa hinführenden Woche. Das wäre nicht die einzige im Rückblick geschehene Verlagerung des Akzents vom Laubhütten- zum Passa-Fest in christlicher Überlieferung.

Was das VNT uns hier berichtet, ist jedenfalls ein spontanes, unliturgisches Ereignis, worauf der Aramaismus ὡσαννά wohl seinerseits ein Hinweis sein soll.[5] Was dieser Ruf besagt, ist im Sinne der denotativen Semantik kaum zu bestimmen – weswegen er ja auch nicht übersetzt, sondern nur transkribiert wird. Es sind eine Reihe von Konnotationen mehr oder weniger messianischer Art. Im Aramäischen, das die Wurzel *j-š-ʿ* nicht kennt,[6] ist die Formel nach Auskunft der Philologen nach und nach als Jubelruf missverstanden worden.[7] Dafür spricht auch die von Odeberg 332 beigezogene Stelle aus der Mischna, *Sukkā* 4,5, auf das Laubhüttenfest des Zweiten Tempels bezogen: Der Gebetsruf ist eine Segensbitte.[8] Das mag eine Übertragung auf das Passa-Fest, wenn man sie denn annehmen will, erleichtert haben. Wie dem sei, in diesem Ruf bündeln sich die Erwartungen an einen messianischen König:

„und der König Israels!" Dies ist – im Vorgriff auf das nächste Schriftzitat, V. 15 – eine Zutat, die an die Stelle der ursprünglichen, hier nicht mehr passenden Fortsetzung des Psalmentextes (Ps 118[117],26) tritt. Diese lautet nämlich: „Wir segnen euch vom Hause des HERRn aus." Erweitert wird das Zitat, um die Brücke zurück zu schlagen zu 1,49 (§ 7 VNT), dem Bekenntnis Nathanaels. „König Israels" ist ein messianischer Titel, im Gegensatz zu dem rein politischen, damals auf Herodes und sein Haus gemünzten „König der Judäer", das Pilatus auf das Kreuz schreiben ließ (19,19 § 89).

Die damit verbundene Erwartung hat Jesus dann freilich enttäuscht. Er hat zwar

---

klängen in *Did.* 10,6 (dort als Jubelruf aufgefasst) und *Const.Ap.* 7, 16,5. Besonders in der *Didachē* ist die starke Naherwartung eines Umsturzes alles Irdischen noch zu spüren.

[5] Es ist eine Afʿel- statt Hifʿil-Form. Sie kehrt wieder in dem Namen des palästinischen Amoräers *Ošaʿjā*, Nebenform zu *Hošaʿja*.

[6] Das aramäische Äquivalent ist *p-r-q* (vgl. armenisch *pʿrkel*).

[7] Jeremias, *Abba* 259 mit besonderem Verweis auf Mt 21,9.15, wo dieser Ruf um einen Dativ erweitert wird. Das VNT bleibt, wie auch Markus, beim ursprünglichen Sprachgebrauch, der die Formel nur absolut kennt. Vgl. Menken, „Feste" 279 zum Laubhüttenfest; auch A. Brunson: *Psalm 118 in the Gospel of John* (WUNT II/158), 2003, 206–214 (Ps 118 insgesamt als Jubelpsalm). – Was hingegen mangels antiker Belege entfallen muss, ist Flussers Vermutung („Eine judenchristliche Quelle" 128 f), dies sei ein Segensspruch gewesen, mit dem man in Jerusalem eintreffende Pilger begrüßte.

[8] Dort folgt die von Rabbi Juda (dem Herausgeber der Mischna) nachgetragene Sprachregelung, statt *ānā JHWH* („ach JHWH") zu rufen: *ăni wāhu* („ich und er"? – oder sinnloses *ăni waho?*). Odeberg 332 f möchte das ohne Not oder Wahrscheinlichkeit mit dt-joh. „Ich und der Vater" vergleichen. S. o. zu 10,30 (bei § 49).

„Zeichen“ (des Messias) getan, aber sein Kommen änderte nichts an der Fremdherrschaft im Lande Israel – entgegen einer alten Erwartung, die bei den Rabbinen in voller Geltung blieb (z.B. *B*^{e}*rāchot* 12b Ende; *M*^{e}*gillā* 11a; *Sanhedrin* 91b; vgl. Rückblick, 4.1.0). Lukas weiß davon, wie Lk 2,38 und 24,21, eine Klammer um das Evangelium, belegen. Die Worte *lytrōsis, lytrousthai* meinten zunächst eine politische „Befreiung“; nur daher kommt die an der zweiten Stelle ausgedrückte Enttäuschung.
Der erste Enttäuschte, von dem wir erfahren, scheint Judas gewesen zu sein (Rückblick, Thema 7). Auch Jesusworte wie Q 12,51 (par. Mt 10,34!) klingen danach. Der joh. Thomas, ein fast unbelehrbarer Skeptiker und Ich-weiß-nicht (14,5 § 68; 20,25 § 99), verkörpert wohl auch diese Enttäuschung (11,16 § 52).
Setzen wir also den Einzug Jesu vor den Hintergrund eines gerade am Laubhüttenfest am leichtesten politisch werdenden Messianismus! Kein Aufbruch wird da gefeiert, sondern das Wohlbehagen im Verheißenen Land. Das Missverständnis, das bis zum Prozess Jesu führte, wird gerade auf diesem Hintergrund ersichtlich und erweist sich als unausweichlich.
Zusätzlich bekommen wir eine Handhabe zur zeitlichen Gliederung des (reichlich) einen Jahres der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. In Galiläa beginnend, wäre sie ab der Mitte der Zeit, nämlich ab Sukkot, in Judäa weitergegangen bis hin zu dem folgenden Passa. Die § 36–61 fielen also in das zweite Halbjahr. Für diese Präzisierung sprach bereits die anzusetzende Folge der „Zeichen“ im VNT mit der Heilung des Lazarus und dem dazu nötigen Übergang nach Judäa als fünftes Zeichen.

12,15: Mit der Entscheidung, hier Sach 9,9 zu zitieren, ist, wie auch in Mk 11,9f parr. implizit und in Mt 21,5 explizit, die „sanfte“ Variante des Messianismus gewählt, die im Alten Testament in Gen 49,10–12, der Verheißung für Juda, ihren Sitz hat; dieser ist nämlich zugleich Hoffnung der Völker. Dtn 18 gehört mit hierher, auch Jes 52,13–53,12, wie schon bemerkt.

12,16 ist eine Verständnishilfe, inhaltlich zwar richtig, im joh. Sinne aber nicht nötig. Sie ersetzt beim Auditorium das eigene Entdecken. Störend ist der Gebrauch des Verbums „verherrlichen“, das hier seine allererste, darum unverständliche, Anwendung auf Jesus erfahren würde (dt-joh. war es schon oft im Spiel). Als Autorenabsicht erkennbar ist die Einführung dieses höchst paradoxen Ausdrucks erst in 12,23 (§ 61); s.d.

12,17–19 Popularität Jesu <§ 60>

(12,17) Es gab aber die Menge Zeugnis, die mit ihm gewesen war, als er Lazarus aus dem Grabmal rief und ihn von den Toten erweckte. (18) Deswegen ging ihm auch die Menge entgegen, weil sie gehört hatten, dass er dieses Zeichen getan habe. (19) Daraufhin sprachen die Pharisäer unter sich: Ihr seht, dass es euch nichts bringt; siehe, (alle) Welt ist ihm *nachgefolgt*.

Dies ist abermals ein Erfolgssummarium; vgl. zu 2,11 (§ 9). Zum Thema „Zeugnis“ s.o. § 48 und Verweise. Seit 1,7 (§ 1) ist dieses Wort im Text, zunächst auf die Tätigkeit des Täufers bezogen, und scheint im Denken des Seniors etwa die Bedeutung zu haben, die die „Zeichen“ für seine Tradition hatten.

12,19 „alle Welt", wörtlich „die Welt": Das ist hier nicht abschätzig gesagt, so wenig wie in 1,9f (wo höchstens ein Bedauern mitschwingt) oder in 18,20 (§ 79, im Munde Jesu).

12,20–28a.32 Griechen suchen ein Gespräch mit Jesus. Todesankündigung; Das Gleichnis vom Weizenkorn <§ 61>

(12,20) Es waren aber einige Griechen aus den Pilgern, die an dem Fest Anbetung halten wollten. (21) Diese traten nun heran an Philippus aus Bethsaida in Galiläa und baten ihn: Herr, wir wollen Jesus sehen. (22) Es geht Philippus und sagt (es) dem Andreas; es gehen Andreas und Philippus und sagen (es) Jesus. (23) Jesus aber gibt ihnen zur Antwort: Gekommen ist die Stunde, dass der MENSCHENSOHN VERHERRLICHT werde. (24) Amen, amen, ich sage euch, wenn das Weizenkorn, auf die Erde fallend, nicht abstirbt, bleibt es allein; wenn es aber abstirbt, trägt es viel Frucht. (25) Wer seine Seele liebt, verliert sie; und wer seine Seele *gering achtet* in dieser Welt, wird sie zum ewigen Leben bewahren. (26) Wenn mir jemand dien(en will), soll er mir folgen, und wo *Ich* bin, soll auch mein Diener sein. Wenn jemand mir dient, wird ihn der Vater ehren.
(27) Nun IST MEINE SEELE ERREGT, und was soll ich sagen? Vater, RETTE mich aus dieser Stunde!? Aber dazu bin ich (doch) in diese Stunde gekommen! (28a) Vater, verherrliche deinen Namen!

12,28b–31 Eine Himmelsstimme; Erklärung Jesu dazu

(12,28b) [l, x (V. 31)] Es kam daraufhin eine Stimme aus dem Himmel: Sowohl habe ich verherrlicht als ich auch wieder verherrlichen werde. (29) Die Menge daraufhin, die (da)stand und (das) gehört hatte, redete, es sei ein Donner erfolgt; andere sagten: Ein Engel hat mit ihm gesprochen. (30) Es antwortete Jesus: Nicht um meinetwegen erfolgte diese Stimme, sondern euretwegen. (31) Nun ist Gericht für diese Welt; nun wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden.

(32) Ich aber, wenn ich ERHÖHT SEIN WERDE von der Erde, werde ich alle zu mir ZIEHEN.

(33) [x] Das redete er aber, um anzuzeigen, mit welchem Tod er demnächst sterben sollte.

12,20 „Griechen": d. h. Nichtjuden; griechischsprachige Juden hätten eher Ἑλληνισταί geheißen (vgl. Apg 6,1; 9,26).[9] Hier öffnet sich ein Fenster in die Heidenwelt und in das dort einzupflanzende Christentum. Es wird aber richtig gesehen, dass Jesus selbst noch nicht zu Heiden wirkte. Ja, anders als bei den Synoptikern betritt Jesus im Joh noch nicht einmal heidnisches Gebiet (Samarien ist nicht heidnisch). Kein Centurio lässt seinen Knecht heilen, keiner bekennt sich unter dem Kreuz zu Jesus, kein Missionsbefehl wird gegeben. Der einzige Heide, der überhaupt auftritt, ist Pilatus, und dessen Haltung zu Jesus ist so ironisch, wie sie abweisend ist zu den Juden. „Fast noch konsequenter als die Synoptiker scheint der 4. Evangelist festzuhalten, dass die Sendung Jesu in seinem irdischen Wirken auf

[9] Zur neuesten Auslegung dieser Perikope mit Hinblick auf das Motiv der endzeitlichen Sammlung vgl. Schlund, *Kein Knochen* 142–147.

die ‚verlorenen Schafe des Hauses Israel' (Mt 15,24) beschränkt war" (Jörg Frey).[10]

Wir können jedoch auf der Ebene der Gegenwartsbezüge einiges mehr sagen. Diese Griechen sind Korinther, wie sich gleich zeigen wird, und Zeitgenossen des Johannes.

Keine Heiden im Johannesevangelium?

Einen Augenblick darf man sich hier wundern. Das Wort für „Heiden", ἔθνη, fehlt im Joh, was höchst ungewöhnlich ist für eine biblische Schrift.[11] Nur der Singular ἔθνος kommt einige Male vor, jedoch als (politisches) Synonym zum kultischen λαός, stets mit Bezug auf das jüdische Volk. An Griechen zu denken, ist bei den Evangelisten sonst nur Sache des Markus; unter allen vier Evangelien erwähnen nur er und Joh „Griechen". In seinem Falle ist es eine Griechin (Mk 7,26), besser bekannt als die Syrophönizierin. Markus bezeichnet sie aber ausdrücklich als Ἑλληνίς, was insofern plausibel ist, als die Küstenstädte des gesamten Ostens in unterschiedlicher Proportion mit Griechen besiedelt waren.

Es gibt jedoch in verdeckter Sprache einige Öffnungen zur Heidenwelt und freundliche Seitenblicke nach draußen, so die Rede von „verstreuten Kindern Gottes" 11,52 (§ 54);

vgl. die „anderen Schafe" 10,16 (bei § 49).

Wir bemerken hier, dass der Evangelist für die Nichtjuden, an die er sich ja auch wendet, ein höflicheres Wort hat als „Heiden". Er nennt sie Ἕλληνες, „Griechen". Es mag schon im Hinblick auf die ephesinische Situation sein, dass Johannes für Nichtjuden einen ganz anderen und keineswegs abwertenden Ausdruck hat. Das ist höflicher, zumal wenn man mitten unter ihnen wohnt. Auch dürfte Johannes sich bewusst sein, was er den Griechen und ihrer Kultur verdankt.

Lesen wir nun aber diesen § 61 im Sinne eines *two-level-drama* mit ständiger Anspielung auf des Johannes Gegenwart, so wird uns der V. 24 den Schlüssel geben, an welche Griechen er denkt. Es sind, man kann es genau sagen, Korinther. Der Bezug geht nämlich auf die aus 1Kor 15 bekannte Auseinandersetzung des Paulus mit dortigen Christen, wie wir sehen werden.

So haben wir also unter der höflichen Bezeichnung „Griechen" die sonst sog. Heiden im Text. Zweimal geschieht dies, Zeichen der Vorläufigkeit: zunächst in 7,35 (§ 27), dort noch in einer unbeantworteten Frage, und jetzt hier, 12,20, wo die in Jerusalem versammelten Juden dabei sind, ihren Messias zu feiern an einem Fest, an dem „kein Unbeschnittener" teilnehmen darf (Ex 12,48). Gerade da, wo sie so schön unter sich wären, melden Griechen ihr Interesse an Jesus. Es

---

[10] Ebd. S. 231. – Zu Mt 15,24 tritt bestätigend hinzu Röm 15,8 (Jesus als „Diener der Beschneidung") wie auch die Zweistufigkeit des Geschehens in Gal 4,5. Vgl. das Kapitel „Jesus als Jude" in Dahl, *Das Volk Gottes* 144–146 mit Belegen aus allen Synoptikern.

[11] Vgl. J. Frey: „Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium" in: R. Feldmeier/U. Heckel (Hg.): *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden* (WUNT 70) 1994), 228–268; einschlägig: 230 f. 243 f und v. a. 249–264 (zu unserem § 61).

ist wie bei den ersten Jüngern (§ 6–7): Die Menschen kommen und fragen nach ihm.
Die Perikope mündet aus in eine Generalisierung: „alle" (12,32, wohl der ursprüngliche Schlusssatz). Man kann mithin den zweiten Teil des großen Gebets Jesu, 17,20ff, wo dieses „alle" wiederkehrt, als das dritte Glied einer sachlichen Trias zu unserer Frage ansehen. Kein Zweifel, das joh. Evangelium gilt aller Welt.

12,21f „Philippus … Andreas": Diese beiden Jünger sind hier nicht zufällig als Vermittler gewählt. Sie haben beide griechische Namen und gelten dem Autor darum wohl als griechischsprachig. Im Übrigen zählen sie zu den allerersten Jüngern Jesu (§ 7f), zählen auch in die Siebenerliste des VNT und des Papias (oben Exkurs zu § 7) und sollen beide in Kleinasien aktiv geworden sein: Philippus soll in Hierapolis (Phrygien) gewirkt haben, wo er auch begraben liegt, Andreas in Pontus und Bithynien (Hengel 303). Wäre dort die Antwort an die Heiden erfolgt?
Innertextlich fragt man sich jedoch, wohin die Vermittlung der beiden führt: Das erbetene Gespräch kommt nicht mehr zustande. Es bleibt also der christlichen Mission vorbehalten. Dies ist der Grund, warum der Dialog hier im Evangelium unvollendet bleibt.
Vom historischen Standpunkt aus wundert man sich dann freilich, wie früh wohl die Verwechslung von Philippus, dem Diakon (Apg 6,5 – dieser ist eigentlich gemeint) mit Philippus, dem Galiläer aus Bethsaida (hier in 12,21) und Mitglied des engeren Jüngerkreises Jesu, zustande gekommen sein mag (vgl. Einleitung, 4.9). Eine Übergangsstufe dürfte aber Philippus' eigene Ausweitung seines Amtes zu dem eines „Evangelisten" (so Apg 21,8) gewesen sein. Er ist als Judäer und christlicher Missionar nach Kleinasien gelangt, wo es dann keine Rolle mehr spielte, ob er aus Bethsaida war oder sonst woher.
Jedenfalls muss auffallen, dass Philippus im Joh der meistgenannte Jünger ist; er kommt hier häufiger vor als in den Synoptikern zusammengenommen. Hengel deutet,[12] er sei „den kleinasiatischen Hörern auf Grund seiner Niederlassung in Hierapolis und durch seine Töchter bekannt" (vgl. Apg 21,9). An unserer Stelle aber erkennt Hengel einen Kontrast zwischen Petrus und Philippus; er fährt nämlich fort:

„Petrus erscheint dagegen nur in zwei Szenen sechsmal, freilich hat sein Bekenntnis 6,68 größeres Gewicht. Das entspricht seiner – auch vom Verfasser nicht bestrittenen – größeren Bedeutung in der „kirchlichen" Überlieferung. Sein Bekenntnis, Jesus sei „der Heilige Gottes" scheint jedoch gegenüber dem älteren des Nathanael in 1,49 eher defizient zu sein, wie wohl auch Mk 8,29, wo Mt 16,16 korrigierend ergänzt."

Die Tendenz, die Autorität des Petrus zwar anzuerkennen, aber auch zu begrenzen, wird in der kanonischen Fassung des Kap. 21 fortgesetzt.

---

[12] *Die joh. Frage* 303; folgendes: 308. In solcher Tradition wird freilich Philippus, einer der ersten Jünger, mit Philippus, einem der sieben Diakone von Apg 6,1–6, identifiziert.

12,23 „Gekommen ist die Stunde": Dies hebt die Negation von 7,6 (§ 18) auf; für mk. Parallelen s.d. (im Mk ist das ein Schlüsselbegriff). Ab jetzt ist das Gefälle hin zum nächsten und endgültigen Passa frei. Jesus, der das in der Situation bereits erkennt, gibt es dem Auditorium zu wissen. Die Aporie, um nicht zu sagen Agonie von Mk 14,35 ist in Majestät gewandelt. Jesu Einstimmung in den – für uns nur im Nachhinein erkennbaren – Heilsplan Gottes überdeckt, was Markus noch an Lebensnähe in seinem Bericht gehabt hatte.

„verherrlicht werde": Das Verbum δοξασθῆναι „verherrlicht werden" findet hier den ersten authentischen Beleg in seiner Anwendung auf Jesu Tod. In 11,4 (§ 51) war es zunächst – anhand der Lazarus-Geschichte – ein Hinweis auf die Auferstehung (die freilich mit dem Tod Jesu in joh. Denken engstens zusammenhängt). Nun erhalten wir die Verständnishilfen für den paradox-übertragenen Gebrauch.

> Dt-joh. hingegen war dieses Verbum schon öfters in dunklen Ankündigungen verwendet worden, zuletzt in 12,16 (§ 59). Man hat die joh. Strategie der Mitteilung nicht erkannt, sondern setzt die Gewöhnung an eine *in-group*-Sprache voraus.

Hier also beginnt dieses auf 1,14 (§ 2) zurückverweisende Verbum „verherrlicht werden" jenen paradoxen Sinn anzunehmen, in welchem es öfters, und nunmehr in dichter Folge, wiederkehren wird (13,31 § 65; 14,12 § 69; 17,1 § 74 u.ö.). Verstehen wird am ehesten, wer die Anspielung an das Leiden des Gottesknechtes Jes 53,12 erkennt; dort hat die Septuaginta-Fassung dasselbe Verbum. Es gibt zudem im Targum zu Jes 53,2 die Auffassung, das Aussehen des Gottesknechts sei „kein profanes Aussehen": Hier mag eine Querverbindung liegen zu der abstrakten, nichtvisuellen Herrlichkeit des Messiaskönigs von Ps 45,5 (Reim, „Targum" 2.11f).
Im Übrigen, rein textintern gesehen, ist die Rückkehr Jesu in die Herrlichkeit, von der er ausging (1,14) und die er „vorher hatte" (17,5 § 74), aufs Gesamte des Evangeliums gesehen, seine Verherrlichung, gleichgültig wie sie verlief. Dass es keine schlichte Himmelfahrt sein wird nach konventioneller Vorstellung, sondern ein grausamer Tod, an diesen Gedanken wird das Auditorium von nun ab gewöhnt.
Dass dieser Gebrauch des Wortes von Johannes nicht erfunden, sondern nur aufgegriffen und verstärkt wird, zeigt, als christlicher Vorläufer, Hebr 2,9: Jesus ist „durch das Erleiden des Todes" bekränzt „mit Herrlichkeit und Ehre" (δόξῃ καὶ τιμῇ < Ps 2,9). Das mag dort zugleich ein Vorgriff sein auf Jesu Eingehen in seine himmlische Herrlichkeit, ganz wie es Johannes sieht. Ein solcher Vorgriff dürfte auch in 1Kor 2,8 („Herr der Herrlichkeit") vorliegen.
Zum Septuaginta-Hintergrund des Wortes *doxa* s. noch Rückblick, Thema 1.3. Es gibt aber auch griechische Belege dafür, dass die Kreuzigungsstrafe, jene *mors turpissima crucis*,[13] unerwarteterweise mit *doxa* i.S.v. „Bekanntheit" – das ist

[13] So nennt sie Origenes, *Comm. in Mt.* zu Mt 27,22ff (nur lat. erhalten); s. Hengel, *Crucifixion* XI.

immerhin das semantische Zentrum des Begriffs – verbunden wurde. Dazu unten, Exkurs zu 12,32.

Das Gleichnis vom Weizenkorn als Antwort auf den Streit in Korinth

12,24 Dieses ist eines der wenigen Gleichnisse des Joh I, neben 3,29 (§ 4) und 16,21 (§ 73), was eine Trias ergibt. Alle drei Kurzgleichnisse haben wenig narrativen Gehalt, sind also keine „autonomen Erzählungen", die man auch ohne eine Bindung an einen außertextlichen Bezug sinnvoll finden könnte. Vielmehr ist von vornherein auch ein allegorischer Sinn mitzubedenken, so wie in der Paulus-Parallele 1Kor 15,36–38. Vermutlich ist unser Text die Weiterentwicklung dieser Paulusstelle, auf die auch 1Clem 24,5 schon reagierte; als solche Antwort auf Paulus und als ein Weiterdenken der paulinischen Antwort werden wir ihn im Folgenden interpretieren.
Die joh. Gleichnisse haben darüber hinaus kein Reich Gottes, sondern Jesus selbst zum Gegenstand, eine echt joh. Konzentration. So rückbezogen auf den Sprecher, dienen sie zugleich dem Ersatz jener Eschatologie, die bislang mit dem Ausdruck „Reich Gottes" verbunden war. Das gilt vom Gleichniswort über den „Freund des Bräutigams" nicht weniger als von jenem über die „Geburt". Letzteres enthält eine klare Anspielung an die „Wehen" beim Eintritt des neuen Aeons (Mk 13,8 par.); und ersteres ist ein Hinweis auf die „Hochzeits"-Freude der Endzeit, wie sie in der Hochzeit von Kana (§ 9) dann ja auch gleich aufgenommen wird. Das Weizenkorn-Gleichnis gehört ausweislich seiner Paulus-Parallele in 1Kor 15 gleichfalls in die Bildwelt der Eschatologie.
Besonderes Profil gewinnt dieses Gleichnis nun unter der Annahme, dass Johannes die in 1Kor 15,36–44 ausgeführte Analogie auf die Totenauferweckung kennt.[14] Er kennt sie und weiß auch, welche in Korinth aufgetretene Bestreitung der herkömmlichen Eschatologie Paulus damit beantworten will. Es ist die These, „es gebe keine Auferstehung (mehr)" (1Kor 15,12), weil sie nämlich schon geschehen sei (so deutlicher 2Tim 2,18). In gegenwärtiger Geist-Erfahrung (Enthusiasmus) spürt man jenes Leben schon in sich, das zugleich ewig sein soll. Diese Auffassung, die in Korinth wie in Ephesus auf den alexandrinischen Judenchristen (und möglichen Philon-Schüler) Apollos zurückgehen dürfte, liegt gefährlich nahe an des Johannes eigener, und so muss er reagieren.
Seine Antwort, in einem Satz gegeben, stellt zunächst das mit Paulus Verbindende fest: Der Tod ist zu akzeptieren als Weg zum Leben. Die Gegenwart ist nicht alles. Um aber mehr zu sagen, lenkt Johannes in seiner typischen Art den Blick hin auf Christus. *Dessen* Tod ist zunächst gemeint, auch wenn anschließend (V. 25) eine Verallgemeinerung auf die Gläubigen vorgenommen wird. Dass diese nicht für sich selbst zu sterben haben, sondern Jesus in seinen heilsamen Tod nachfolgen, ist der Hauptinhalt des gesamten Evangeliums. Das traditionelle Bild vom Weizenkorn ist dem Senior hierfür gerade recht, u.z. auch dazu, um ein Stück weiter gedacht zu werden, wie gleich noch zu erwägen sein wird.

---

[14] Mit H. Riesenfeld: „Das Bildwort vom Weizenkorn bei Paulus", in: G. Delling (u.a., Hg.): *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik.* FS Erich Klostermann (TU 77), 1961, 43–55 (46–48). Als Übermittlungswege nimmt Riesenfeld die Mündlichkeit an. Wir hingegen können, in die Zeit Trajans gehend, schon mit einem unter den Gemeinden verbreiteten Corpus Paulinum rechnen.

Um wahrzunehmen, wie sehr Johannes zwischen – oder vielmehr über – den Parteien steht, halten wir zunächst fest: Seine Eschatologie ist kein „Wissen" über die Auferstehung, sei sie körperlich gedacht oder wie auch immer, sondern sie ist die Darstellung derjenigen Art, wie Jesus seinen eigenen Tod überwindet. Bevor diese Erzählung kommt, werden wir ausdrücklich dorthin eingeladen werden, wo sein Ziel ist (§ 68); es ist der Ort (oder Ort in Großbuchstaben), woher er kam (§ 1).

Johannes bedient sich einer der ältesten Analogien (Veranschaulichungen), die menschliches Denken kennt. Seit urvordenklichen Zeiten, wie schon prähistorische Grabskulpturen erweisen, wird das Keimen eines Samenkorns als Analogie genommen für ein Leben nach dem Tod. Der Mythos und die Feste des Vegetationsgottes Tammuz = Adonis symbolisierten dies in der heidnischen und halbheidnischen Antike (vgl. Ez 8,14; LXX 3Kgr 12,24m) nicht minder als die berühmten Mysterien von Eleusis mit ihrer sowohl ins Diesseits wie ins Jenseits zielenden Fruchtbarkeitssymbolik. Der jüdische Kalender kennt einen Monat *Tammuz* im Sommer. Aber auch jede Geburt eines Säuglings galt als eine Erweckung aus dem Tod,[15] als habe er vorher nicht gelebt. Es war herrschende Meinung, dass eine Seele ihm aus der Luft im Moment der Geburt erst zufliege. Die Evidenz der Analogie vom Samenkorn war in der Antike also höher als heute. Man wusste nicht, dass ein Weizenkorn Leben enthält (nach heutiger Definition), sondern man hielt fast allgemein das Korn für tot. Herbert Braun hat einen materialreichen Aufsatz hierüber geschrieben.[16]

Nun ist aber zu dem paulinischen Verständnis der Weizenkorn-Analogie, das für Johannes vermutlich nur ein vorläufiges war, eine Alternative zu bedenken. Gerade der Hauptbeleg in Brauns Aufsatz, ein Plutarch-Fragment, spricht, genau gelesen, nicht von einem Sterben, sondern von einem „Verfaulen" des Samenkorns, wobei ein „in der Wurzel verborgener Logos", ein „Wurzel-Logos" (ῥιζικὸς λόγος) erhalten bleibe und sich erneut durchsetze. In moderner Terminologie, und noch nicht seit langem, kann man diesen Wurzellogos genau benennen: Es ist das Genom (der Satz der Gene).[17] Diese Auffassung ist bei weitem die wissenschaftlichere; sie beruht auf genauerer Beobachtung. Paulus scheint sie noch nicht gekannt zu haben, wohl aber der Ephesier Johannes, wohnhaft in einer, wenn nicht *der* antiken Hochburg der Naturwissenschaften (Einleitung, 4.0).

---

[15] Ps.-Philon, *De Jona* 97f. Zum gedanklichen Umfeld, einem philosophisch verbrämten Animismus, s. Siegert, *Predigten* II 167–170.

[16] H. Braun: „Das ‚Stirb und werde' in der Antike und im Neuen Testament" (1957), in: ders., *Gesammelte Studien zum N.T.*, 1962 (1967), 136–158, bes. 141. Hauptbeleg: Plutarch, Frg. 11 (Sandbach = Frg. 9 Bernardakis), Rumpf eines Hesiod-Kommentars, Abschn. 84 (zu Hesiod, *Op.* 780). – Noch in früher Neuzeit meldet eines der ersten Werke einer wissenschaftlichen Biologie von der Seidenraupe, sie „sterbe" in ihrem Cocon: Leonhart Fuchs: *New Kreüterbuch* (Basel 1543), 2001, Bl. S [5] recto. Erst nach ihrer Verwandlung, heißt es dann (ebd.), werde sie „widerumb lebendig".

[17] Die Antike ahnte etwas davon; doch vermengte die Philosophie es mit Atomtheorien zu den sog. Monaden. Da war der von Plutarch verwendete Begriff *logos* besser. Der *Kuzari* des Jehuda ha-Levi (4, 23), im Gespräch stehend mit arabischer Wissenschaft, beschrieb im 12.Jh. den Vorgang schon genauer: Die Saat (זרע) „verwandelt sich scheinbar in Erde, Wasser und Kot […]. Aber siehe, *sie* (Gottes Weisheit) ist es, die Erde und Wasser verwandeln wird in ihre Natur (אל טבעה)".

Es mag für ihn von zusätzlicher Evidenz gewesen sein, dass der Logos selbst so etwas spricht. Sollte dieser Logos, der zugleich Leben ist (*zōē*), nicht das sein, was durchträgt durch den Tod sowohl des Leibes als auch der Seele? Dann hätten wir hier schon eine Erklärung dafür, warum Johannes nie von einer „Auferweckung" Jesu spricht, sondern von seiner „Auferstehung" (vgl. zu 11,25 § 53). Jedenfalls, worauf das Gleichnis sich bezieht, ist zunächst Jesu Tod, seine Beerdigung sogar und sein Wiedererstehen wie das einer aus dem Korn kommenden „Frucht" (eines Keims also). Dies wird deshalb gleichnishaft gesagt, weil das Unsagbare, aus Erfahrung nicht Bekannte und der Erfahrung auch nicht Zugängliche, nämlich die Auferstehung vom Tode, nur in Analogien ausgesagt werden kann.

Man kann nun, sagt uns der Folgevers (12,25), sein Leben „zum ewigen Leben bewahren". Dieser Gebrauch von „bewahren" (φυλάσσειν) mit dem Objekt „Leben" (*zōē*) ist eigentümlich. Gängiger war im Urchristentum die Rede von einem „Retten" (σῴζειν), ja einem „Gerettetwerden" unter mehr oder weniger dramatischen Umständen. Das alles lässt Johannes weg. Für ihn gibt es kein Endzeitdrama, jedenfalls nicht mehr auf Erden; das war schon (hier § 76–94). Ähnlich lehrte man es in der Paulusschule, Kol 3,3: „Denn ihr seid gestorben, und euer Leben (ζωή) ist mit Christus in Gott verborgen. Sobald Christus offenbar wird, euer Leben, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar gemacht werden in Herrlichkeit." Die Endgerichtsgemälde der Populärtheologie haben hieraus ein Spektakel in Raum und Zeit gemacht, und so kam es dann auf die Kirchenwände. Nicht so im Evangelium des Johannes. So etwas wie die synoptische Apokalypse (Mk 13 parr.) ist dort nicht zu finden.

Um von hier auf die Intertextualität mit den Paulusbriefen zurückzukommen, die zu des Johannes Zeiten ja als Sammlung in Umlauf kamen: Dass diese besteht, wird wahrscheinlich auch durch die beide Male gleiche Wenn-dann-Form. Um es nun auch inhaltlich zu vergleichen: Paulus macht, von seiner früheren Meinung in 1Thess 4,17 abweichend, zur Bedingung, dass man erst gestorben sein müsse, um an der Auferstehung teilzunehmen – das kommt Johannes ja sehr entgegen. So kann er auf diese Stelle gern zugreifen, konzentriert sie aber kontextgemäß und in seiner typischen Art auf Christus. Dessen Tod ist gemeint, woraufhin erst im Folgevers (25) die Verallgemeinerung auf alle Gläubigen erfolgt. Dass diese nicht für sich selbst zu sterben haben, sondern Jesus in seinen heilsamen Tod nachfolgen, ist die ganze Botschaft des Evangeliums – gerade angesichts jener Selbsterlösung, zu deren Zwecke damals Ignatius sich nach Rom bringen ließ, um, wie er den dortigen Christen schreibt (*Röm.* 4,1), „freiwillig für Gott zu sterben": „Lasst mich Speise der Tiere sein, durch die man zu Gott gelangen kann. Ich bin Gottes Weizenkorn (σῖτος) und durch Zähne von Tieren werde ich gemahlen, damit ich mich als ein reines Brot Christi erweise."[18] Gegenüber solcher frommen Verirrung kann der Evangelist nicht genug betonen (er tut es sogar mehr als Paulus), dass der einzige Tod, der zum Heil nötig ist, der Tod Jesu ist.

---

[18] Dass er das nicht nur metaphorisch meint, erweist sein Begehren nach der wörtlichen Erfüllung dieser Ankündigung.

„viel Frucht“: Hier wechselt der Blick von Jesus auf die Gläubigen. Auf einer neuen Materialität des verwesten Samenkorns (wie bei Paulus) liegt nicht der Akzent. Wofür Johannes das Gleichnis stattdessen gebraucht, das ist, gleichfalls traditionell im Hellenismus wie in den synoptischen Evangelien (Wachstumsgleichnisse!), die Ankündigung der Fülle. Das eine Korn „stirbt“, d.h. es endet sein individuelles Leben, damit aus ihm deren viele entstehen, eine neue Ähre. Hierauf liegt der Akzent und nicht, wie bei Paulus, auf einer Leiblichkeit der Auferweckung.

Die Auffassung, dass Jesus seinen eigenen Leib (σῶμα) auferwecke, ist in 2,21 (bei § 12) Nachtrag zu dem weniger expliziten 2,19. Was den Auferstehungsleib Jesu betrifft, so war dem Senior vielmehr überliefert: „Rühr mich nicht an!“ (20,17 § 97).

Sicher gab es auch Auffassungen davon, was im Himmel Materie sein soll, und man kam auf den Aether, und die Stofflichkeit der Engel wurde mit dem Synonym „Pneuma“ benannt (z.B. Hebr 1,7 < Ps 104[103],4); aber das ist ja alles noch der Himmel als Teil der Schöpfung und nicht der „Schoß des Vaters“ (hier § 1), die ewige „Bleibe“ (§ 68).

12,25 Zum Vergleich mit den Synoptikern ist dieses Jesuswort nun interessant, das der dritten Leidensankündigung des mk. Aufrisses beigegeben ist, Mk 10,29. Vgl. Q 14,26 und v.a. Q 17,33 (wohl die Vorlage); dazu Mk 8,35 parr. (aus der ersten Leidensankündigung), also den großen Konsens aller urchristlichen Erzähltraditionen. Etwas von der Art muss ja wohl Jesus gesagt haben. „Hassen“ steht hierbei für „geringachten, zurücksetzen, hintanstellen“ (Semitismus, für *m-'-s)*; vgl. Q 14,26 und das Zitat aus Mal 1,3 in Röm 9,13. Es geht eigentlich nur um Prioritäten. – Dies ist die einzige Stelle, wo ein rein griechisches Auditorium die vertraute Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele heraushören könnte, in den Synoptikern jedoch mehr als hier. Hier ist sie nur der Anknüpfungspunkt für die Griechen. Denn gerade diese vermeintliche Unsterblichkeit wird hier verwandelt εἰς ζωὴν αἰώνιον – „in ewiges Leben“; die *psychē* wird *zōē*. Auf den Unterschied der beiden Termini kommt hier alles an.[19] Die kreatürliche Seele geht in etwas Besseres über, oder sie wird durch es ersetzt; genauer kann das keiner sagen. Hingegen wird auf die Leiblichkeit dessen, was aufersteht, von Johannes kein besonderer Wert mehr gelegt.
Dass also das Joh, trotz Verarbeitung der Synoptiker, keines der großen Reich-Gottes-Gleichnisse bietet, verwundert nicht mehr, wenn man bedenkt, dass die Reich-Gottes-Erwartung Jesu aufgegeben ist; d.h. sie geht über in ein himmlisches Königtum Christi auf der einen Seite (18,36a § 82) und in das irdische Wirken der Jünger auf der anderen (14,12 § 69). Das apokalyptische Drama hingegen ist abgesagt. Im Tode Jesu ist es geschehen (14,29 § 71). Für jeden Menschen aber ist sein eigener Tod das Gericht. Wie man vor diesem besteht, hat der joh. Jesus gelehrt (12,44b–48 § 41; 5,19b–24 § 47) und hat in seiner Person den

---

[19] In der weiteren Rezeption des Weizenkorn-Gleichnisses ist dies freilich übersehen worden, und es blieb bei einer ungewissen Fusion biblischer mit allgemein-griechischen Begriffen, ähnlich 4 Makk 13,14ff.

Durchgang geöffnet. Das zeigen auf ihre Weise, und in ihrer Folge gelesen, die ihrerseits metaphorischen Ich-bin-Worte 10,11; 11,25; 14,6.

12,26 Hier sind verschiedene Worte über das διακονεῖν (eigtl.: das Aufwarten, den Tischdienst) aufgenommen, eine profane Tätigkeit, die aber, mitunter auch von Engeln ausgeübt (Mk 1,13 parr. etc.), in Jesu Wirken theologische Tiefe gewinnt. Das Verbum begegnet auch in der Kerygma-Formel Röm 15,8, dann in Mk 10,45 (dort zentral für das ganze Evangelium) und im Lk-Sondergut (Lk 22,27). Ähnlich wie Lukas ist Johannes bestrebt, Jesus, und ihn allein, als Vorbild für diese Tätigkeit hinzustellen.
Das Verbum *diakonein* ist, wie schon die Etymologie des Wortes (von διήκειν)[20] erweist, aber auch die Wortwahl hier an unserer Stelle, kein Sklavendienst, sondern ein freiwilliger. Er hat sich in der Urkirche in Tischdienst und Wortdienst differenziert (Apg 6,1–6), wobei für beides Jesu Vorbild galt (für den Tischdienst bes. Joh 13,1–17). Hier liegt der Ursprung des christlichen „Dienstes" oder „Amtes", den „Dienst am Wort" eingeschlossen.

12,27 „erregt": Zu diesem Verbum vgl. oben 11,33 (§ 55). Jesu Erregung, eine Selbsterregung, wird dadurch unterstrichen, dass er nun in einen Dialog eintritt *mit sich selbst*. Das ist so außergewöhnlich, aber auch so wohlplatziert wie das Erraten einer stummen Frage der Jünger am Ende der Abschiedsdialoge, 16,19 (§ 73).

Jesu „Erregung"

Hier kriegen wir – im Nachgang zu 11,33 (§ 55 VNT) und im Vorgriff auf die Frage, warum Johannes keine „Passion" Jesu erzählt (s.u. zu § 76) – die Wichtigkeit jener Sprachregelung zu fassen, mit welcher Johannes überhaupt nur von Emotionen des Menschensohnes Jesus spricht, nämlich im sehr überlegten Gebrauch des Verbums ταράσσειν. Dieser Sprachgebrauch fand sich erstmals da, wo es von Jesus beim Anblick der weinenden Martha – und nachdem er deren Vorwurf gehört hat – heißt: „Er ergrimmte in seinem Geist und erregte sich" (11,33 § 55). Die Vermeidung des Passivs ist uns dort schon aufgefallen. Es folgt – in Joh Reihenfolge – unsere Stelle und sodann, die Trias erfüllend, 13,21 (§ 64): Von Jesus, als er ansetzt, den Verrat des Judas anzukündigen, heißt es, er „wurde im Geist erregt und bezeugte und sprach … ". Hier, an der Schwelle zum Todesgeschehen, wird sogar ein passives „Erregtwerden" konstatiert.
Hinzu kommen, aber verneint und damit nicht vergleichbar, die an die Jünger gerichteten Trostworte in den Abschiedsdialogen 14,1.27 (§ 68.72): Das ist eher eine Anspielung an ein Grundproblem des Epikureismus; vgl. Rückblick, Thema 10.3.
Unsere Stelle in § 61 ist die Zuspitzung des Themas „Stunde": Diese hat nunmehr begonnen – mit keinem äußeren Ereignis irgendeiner Art, sondern mit Jesu innerer Zustimmung. Das Wort ταράσσεσθαι schildert uns diese als eine Art inneres Erleben, nicht weniger heftig als jenes am Grab des Lazarus (wo Jesu eige-

---

[20] Darum ist auch der Aspekt des „Botendienstes" in *diakonia* enthalten. Vgl. Siegert: „Prophetie und Diakonie".

nes Sterben und Auferstehen mit Thema ist) und jenes andere vor dem Ausscheiden des Judas, der dann das Weitere auslösen wird – nicht inhaltlich, denn in dieser Hinsicht ist es bestimmt, sondern als Zeitgeber der „Stunde".
Nun aber ist Jesu „Seele erregt" (< Ps 6,4f; vgl. Mk 14,34): In einer rhetorisch wirksamen Selbstkorrektur bittet Jesus seinen Vater nicht um Rettung aus dieser Stunde (worum es im Psalm geht, bei Mk dann aber nicht mehr), sondern um Verherrlichung, u.z. von dessen eigenem Namen: *Vater!*
Im Vergleich mit den synoptischen Passionsgeschichten ist bemerkenswert: Johannes verlegt all die schrecklichen Ereignisse in und um Jerusalem (Sonnenfinsternis, das Zerreißen des Tempelvorhangs, das Erscheinen von Leichnamen aus geöffneten Gräbern; Mk 15,33–38 parr.; Mt 27,52f)[21] in Jesu eigenes „Erschrekken" an jenem Moment, wo er sich zum Tod entschließt. Seine „Passion" ist eine innere; es ist der Kampf um den Entschluss. Danach „gibt" er sich in Würde „für seine Freunde" (wie in § 66 angekündigt).[22]
Die Grausamkeiten, die Jesus während und infolge seines Prozesses erträgt und von denen auch das Joh. nichts nachlässt, sind von den Synoptikern und vielleicht auch noch vom VNT als ein „Leiden" (πάσχειν) dargestellt worden, was ein menschlicher Zug dieser Texte ist, ein Merkmal der Einfachheit (im Kontrast zu johanneischer Reflexion, ja Raffinesse) – aber auch eine Gefahr, die frühestens Johannes selbst erkannt haben kann. Das Grausame dieser Geschichten, lässt man sie ungefiltert wirken, schlägt zurück auf ihre Akteure; das ist, wirkungsgeschichtlich gesehen, nicht Pilatus (der, zumindest nach Darstellung der überlieferten Texte, nur unfreiwillig zu Werke geht), es sind nicht die Soldaten, die ihr Handwerk in gewohnter Abstumpfung ausüben, sondern es sind die aus Judas (Iskariot) und den „Judäern" heraus verallgemeinerten Juden. Die hohe Emotionalität jeder naturalistischen Vergegenwärtigung der unerträglichen und schließlich tödlichen Schmerzen des Gekreuzigtwerdens sind der Kirche außer Kontrolle geraten und haben eine Eigendynamik entwickelt, deren Stoßrichtung voll die Juden traf, zumal die sich nicht bekehrenden.
Nimmt man die eigentümlichen Züge der joh. (Nicht-)Passions-Erzählung zur Kenntnis, verdichtet sich der Eindruck, dass hier keine Glorifizierung eines Messias nach jüdischen Maßstäben[23] und schon gar kein Doketismus im Sinne der nachmaligen Gnosis vorbereitet wird (vgl. schon oben zu 1,14 § 2; 6,70 § 26; 10,18 § 50), sondern vielmehr ein Gegengift – ein Palliativ, ein Sedativ – gegen eine Emotionalisierung der Botschaft auf Kosten dritter.

---

[21] Zu Ps 82(81),5, der dem synoptischen „Erdbeben" Motivgeber gewesen sein dürfte, bemerkt die *Glosa Psalmorum*, wer hier erschüttert werde, seien Dämonen und menschliche Mächte. Augustins *Enarrationes in Psalmos* z.St. bringen ausdrücklich die „Herrscher"-Stelle 1Kor 2,8 in diesen Zusammenhang.

[22] Lit. zu den Deutungen des Todes Jesu im Joh bei K. Scholtissek in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 414 Anm. 5.

[23] Man vergleiche nur, was der Targum aus Jes 53,1ff macht, einer „frohen Botschaft" (*b^{e}sor^{e}tā*', V. 1): „Der Gerechte" (Thema nach V. 2) wird in leuchtenden Farben geschildert, und alles Elend wird in V. 2–3 auf die Betrachter des Schauspiels abgeladen.

Dass dann trotzdem gerade das Joh dafür gedient hat, die Juden als Gottes Feinde hinzustellen (im Plural; im Singular war es der „Herrscher dieser Welt"), ist der Überarbeitung (Joh II) anzulasten, die in *Ioudaioi* keine Jerusalemer Gegebenheit mehr wahrzunehmen vermochte (die passé war), sie vielmehr in dem zu etablierenden kosmisch-moralischen Dualismus ganz auf der Seite der „Finsternis" platzierte.

Über die joh. Sprachregelung, statt von einem Leiden (πάσχειν) Jesu von seiner Erhöhung (ὑψωθῆναι) bzw. seiner Verherrlichung (δοξασθῆναι, stets verbal) zu sprechen, s. Exkurs bei 12,32 (§ 61).

12,28a Dieses Stoßgebet Jesu schließt seine Worte ursprünglich ab. *Dieser* Dialog kommt nicht mehr zustande; erst in der Situation des Evangelisten, in Ephesus und sonst, geht er vonstatten. Johannes tut das Seine, um ihm angemessenen Stoff zu geben.

Allerlei Varianten zeigen, dass der Text nicht immer verstanden wurde. Selbst Odeberg täuscht sich, wenn er unter „Name" den Jesus-Namen vermutet (334); das wäre die Variante μου τὸ ὄνομα (nur Cod. B). Die gleiche Irrtumsmöglichkeit besteht bei der Wiederaufnahme dieses Themas in 17,6 ff (§ 74). Gemeint ist, wie auch in Phil 2,11, der „Name" (Titel) *kyrios:* Vgl. Rückblick, Thema 5.5.4.

Aus der biblischen Geschichte ist zu unserer Stelle vergleichbar Ex 14,4.17 f ἐνδοξασθήσομαι (in Pharao), vgl. Ex 33,16 u. ö.: Selbstverherrlichung Gottes in Israel. Ein Querbezug geht in der *M^echiltā'* zu Ex 15,2 (Moselied) hinüber zu Jes 49,3 (LXX: ἐν σοὶ ἐνδοξασθήσομαι). Vgl. noch das „Verherrlichtwerden" des Gottesknechtes in Jes 52,13 LXX (im Hebräischen ein „Erhobenwerden/Hochsein").

In alledem haben wir ein vorgezogenes Gethsemane-Gebet vor uns, vergleichbar mit Mk 14,32–36 parr. Dies ist eine von vielen joh. Prolepsen, hier mit dem Zweck, das (für Johannes) allzu Menschliche der mk. Passion zu entschärfen und stattdessen zu betonen, wie freiwillig und bewusst Jesus in den Tod geht. So gesehen und mit dem Kerygma von Phil 2,6–11 verglichen, ist es doch Teil einer Kenose-Theologie.

Dieses Gespräch Jesu mit seinen Jüngern im kleinen Kreis (nicht einmal die „Griechen" waren dazugekommen) wird im Folgenden dt-joh. fortgesetzt, dabei aber ohne Rücksicht auf die Szenerie in einen Disput mit der Menge übergeleitet. Anders als in Mk 14 findet nun Jesu Gebet – das im Mk noch in einem „hörbaren" Schweigen endet – im Joh II eine Antwort, laut wie ein Donner vom Himmel (V. 28b–30). Zwischen beiden liegt entstehungsgeschichtlich, als sanftere Variante, der Trost des Engels von Lk 22,43. Dies nebeneinandergestellt, charakterisiert die Evangelisten nicht weniger als etwa der Vergleich der letzten Worte Jesu (hier 19,30 § 92).

Von einem – nichtphysischen – „Donner" war in der Einleitung (5.6.6) schon die Rede; seinetwegen wollte man das Joh einem der „Donnersöhne" des Zebedäus zuschreiben. Odeberg 223 bemerkt einen Unterschied zu der sanfteren *bat qol* (Himmelsstimme) der Rabbinen. Diese ist ja ihrerseits nur ein Echo auf den Donner vom Sinai (Ex 19,16–19), der im Al-

ten Testament vielfältig widerhallt: Ps 104(103),7; Jes 29,6 u.ö. Erst jetzt aber löst sich dieser Donner von der Mose-Tora und spricht eigenständig zur Bestätigung des persongewordenen Logos. In der *Apokalypse* tut er das noch oft (Apk 4,5; 6,1; 8,5; 10,3f; 11,19 Var.; 14,2, 16,18; 19,6) – womit möglicherweise der Autor des hiesigen Einschubs bestimmt ist. Vgl. noch zu § 71, zum Zugesetzten.

12,28b „eine Stimme aus dem Himmel": Diese hat in jüdischer Literatur, v.a. bei den Rabbinen, die Aufgabe, das auszudrücken, was der Erzähler für die Meinung Gottes hält. Im Falle von Mk 1,11 parr. ist es ein Bibelzitat, und nur die Anwendung ist Sache des Erzählers. Hier jedoch, wie oft bei den Rabbinen,[24] sind auch die Worte die seinen.

„verherrlicht ... verherrlichen werde": Dies hat atl. Analogien in der Verherrlichung des himmlischen Jakob (oben zu § 8), des Urbildes (*iqonin* < εἰκόνιον) des irdischen Volkes Israel. Vgl. Odeberg 35, mit Bezug auf die schon zu § 8 zitierte Midrasch-Passage zu Gen 28,12.

12,31 Der merkwürdige Gebrauch des Futurs neben einem νῦν zeigt, dass es sich nur um einen angefangenen Vorgang handeln kann. Der Sprachgebrauch als solcher hat Vorläufer in der Septuaginta (Jes 33,10f fünfmal).[25] Es folge hier noch eine traditionsgeschichtliche und eine historische Überlegung.

Der „Herrscher dieser Welt"

Wer ist dieser „Herrscher dieser Welt" hier und in 14,30; 16,11? Allzu rasch hat man dies im Sinne von 2Kor 4,4 verstanden, wo „der Gott dieser Welt" als Ursache für Unglauben angegeben wird. Wer ist es aber hier? Gehen wir langsam vor: Der hier Gemeinte kann trotz des Singulars jedenfalls nicht Gott sein, allenfalls ein Gegengott. In der Rezeption des Joh gilt es wiederum allzu schnell als ausgemacht, dass es Satan sein muss, obwohl die jüdischen Parallelen, die Bill. z.St. beibringt, auf *Śar hā-ʿolām* hinauslaufen (z.B. Bab. Talmud, *Sanhedrin* 94a) als „denjenigen Engelfürsten, der dem Naturleben der gesamten Schöpfung vorsteht". Der abwertende Kontext hier im Joh II hingegen lässt eher an Belial denken, den Satan des apokalyptischen Dualismus, aus Qumran ja sattsam bekannt, auch aus 2Kor 6,15 (vgl. Eph 6,12). Von ihm hat Apk 12,9 (unter der Benennung „der alte Drache/die alte Schlange") einen Sturz anzukündigen,[26] der freilich erst im Eschaton (Apk 20,10) eine spürbare Erleichterung bedeutet.

---

[24] Beispiele in Menge bei Bill. I 125–134. Bei den Rabbinen ist die Himmelsstimme (*bat qol*, „Einzelstimme") ein Kommentar aus dem Off, den Chorliedern der griech. Tragödie vergleichbar, nur dass letztere als Träger den *dēmos*, das Volk, haben. Im Falle der Himmelsstimme hat man sich hier die rabbinischen Gelehrten zu denken; deren einer spricht in knapper, überraschender und oftmals witziger Weise aus, was alle denken.

[25] Zu dieser auch inhaltlich einschlägigen Stelle vgl. Hengel, „Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53", 77.

[26] Solchermaßen ist er in das Stammlied der Reformation eingegangen, „Ein' feste Burg": *EG* 362,3.

In der Einleitung, 6.3, sprachen wir schon vom Wiederaufleben der Apokalyptik in der Johannesschule während der Stresszeit unter Hadrian; dieser nämlich ist ganz klar das Ungeheuer der *Apokalypse*. So wäre denn auch hier an einen Kaiser zu denken,[27] u.z. an denselben. Gibt man dem Text seine Situation zurück, so deutet alles auf den *imperator Caesar Trajanus Hadrianus Augustus*, wie er sich selbst nannte, Hadrian, den Griechenfreund, dessen dezidiert heidnische (also traditionelle) Religionspolitik sowohl Juden wie Christen in die Enge trieb. Es ist ein Unfall der Rezeption, aus der damaligen Gefühlslage aber erklärlich, dass man ihn alsbald für den Teufel hielt. So ist er nun, neben Pilatus, mit dem man eher schonend verfuhr, unter dieser Bezeichnung bei den Christen unsterblich geworden.

Vor ihm käme, wenn man nach amtierenden Kaisern sucht,[28] allenfalls sein unmittelbarer Vorgänger Trajan in Frage, jener, unter dem Johannes selbst seine Tage beschloss und unter welchem Ignatius (Einleitung, 4.5) das Martyrium suchte und fand. Dessen Sprache in dieser Sache ist ähnlich: *Eph.* 17,1; *Magn.* 1,2.

Wenn von diesem *princeps* (auch das war, bei verkürzter und weniger offizieller Ausdrucksweise, einer seiner Titel, im Sinne von *princeps rei publicae*) der dt-joh. Jesus nunmehr sagt: „an mir findet er nichts" (Joh 14,30 bei § 71), so ist der apologetische Unterton nicht zu überhören. Man hätte dergleichen auch im *1.Johannesbrief* schreiben können (vgl. immerhin 1Joh 5,19), doch hätte dies nur geringere Wirkung gehabt, denn dort konnte man nicht Jesus sprechen lassen. Mit einer Warnung vor der unter Hadrian obligatorisch gewordenen „Idololatrie" schließt immerhin dieser Brief (1Joh 5,21), und tut es in wohl gewollter Abruptheit: Ab jetzt will man mit dem römischen Staat nichts mehr zu tun haben.

So gesehen, ist der „Herrscher dieser Welt" eine Zeiterscheinung gewesen und nichts Metaphysisches, jedenfalls nicht primär. Es ist also selbst deutero-johanneisch nicht der Gegenpol zum Schöpfer, mit dessen Werk und Gedanken der Prolog einsetzt. Als etwas Überirdisches, als Satan wäre er ohnehin unvereinbar mit dem Prolog. Dessen „Finsternis" (worunter wir v.a. das Nichterkennen Gottes verstanden haben) ist kein Antagonismus zum Schöpfer, sondern Trägheit, Unfähigkeit, vielleicht auch – aber das ist wohl wieder Joh II – Feindschaft.

Unter den Vorlagen für die hier gewählte Ausdrucksweise mag die sarkastische Bemerkung Lk 22,53 gewesen sein: „Das aber ist eure Stunde und die Vollmacht der Finsternis". Zieht man die Paulusbriefe hinzu, die uns manchen vorjoh. Sprachgebrauch erkennbar machen, so könnte die Rede von einem „Herrscher der Welt" abgeleitet sein aus 1Kor 2,6–8. Dort heißt es von der Weisheit Gottes, es habe sie „keiner der Herrscher dieser

---

[27] So tat schon der anonyme Christentumskritiker (Porphyrios?) bei Makarios v. Magnesia, *Apokritika* 2, 15 (Rinaldi, *Biblia gentium* S.558, Nr.517 Z. 5), bemerkt dann aber, dass die Geschichte über den Text hinweggegangen ist.

[28] Nero war z.Zt. des Joh II schon Legende oder wurde als *Nero redivivus* gefürchtet. Auch Domitian – was immer er den Christen getan haben kann – war seit 96 n.Chr. tot, war übrigens vom Senat nicht einmal eines Apotheose-Beschlusses gewürdigt worden.

Welt(zeit)[29] erkannt; hätten sie sie nämlich erkannt, hätten sie nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt". Hier kriegen wir aber einen historischen Bezug; denn das war zu des Paulus Zeiten noch kein gnostischer Mythos. Die gemeinten Herrscher (Plural) sind Politiker – allen voran Pilatus als Vertreter der Weltmacht Rom. Der Plural schließt dann das ganze judäische Establishment mit ein.

Mythisiert wird diese Vorstellung erst in 2Kor 4,4, einer der deuteropaulinischen Stellen in diesem Patchwork-Brief.[30] Sie mag den Übergang zum mythischen Denken markieren, wie es für das Christentum dieser drei dtjoh. Zusätze auch typisch ist. Gleiches können wir auch in den Ignatiusbriefen feststellen, wo die Rede von einem „Herrscher dieses Aeons" (*Eph.* 17,1; *Trall.* 4,2; *Röm.* 7,1) noch auf Hadrians Vorgänger Trajan zu deuten ist. An anderer Stelle (*Eph.* 19,1) scheint römische Herrschaft überhaupt gemeint zu sein, aber anonym überhöht. So dann auch 2Thess 2,3f (<Ps 89[88],23 LXX); all das verbleibt in zeitgenössischer römischer Geschichte.

Man mag zwar, zur Rechtfertigung all dieser Aussagen, Erleichterung darüber ausdrücken, dass nach Joh 12,31 usw. Gott der Schöpfer *nicht* Herrscher dieser Welt sein muss – mit der Verantwortung für alles Unerträgliche, was darin vorgeht (vgl. Einleitung, 10.7). Doch welcher Krieg seit Aufkommen der Geschichtsschreibung könnte schon als „Gottes Werk" bezeichnet werden? Selbst die Schoa hat benennbare Ursachen; man braucht sie weder zu dämonisieren noch Gott anzulasten. Was die Theodizee-Frage betrifft, so wäre die moderatere Haltung von Joh 17 (§ 74f) völlig ausreichend, insbesondere die Unterscheidung zwischen In-der-Welt-Sein, aber nicht Von-der-Welt-Sein (17,10.14.18), und sie würde die Christenheit, ja die Menschheit nicht aus ihrer Verantwortung entlassen.

12,32 „Ich aber, wenn …" war ursprünglich unmittelbare Folge von 12,28a. Die Verben „verherrlichen" (dort) und „erhöhen" (hier) sind synonym; es ist die Offenbarungstat Gottes am Kreuz gemeint. „Von der Erde" hat darum den Doppelsinn des Hochhebens (durch die römischen Soldaten) und des Abschieds von der Erde überhaupt[31] und der Rückkehr in den Himmel (gemäß eigener Ankündigung). Die zweite und die dritte Phase der Konzeption von Phil 2,6–11 überlappen sich.

Das Außergewöhnliche dieses Gedankens wird sogar durch die Syntax unterstrichen. Ein Satzanfang mit ἐγὼ (bzw. κἀγὼ) ἐάν ist, ausweislich des TLG, in der gesamten griechischen Literatur abgesehen von Joh 12,32 und seinen Wiederaufnahmen, keine 15mal zu finden, einmal davon in der Septuaginta: Ez 17,19. Wir folgen dem Hinweis umso bereitwilliger, als dies der untere Kontext des anderwärts (zu 8,28f § 42) schon bemerkten Gleichnisses von der hohen Zeder ist, einer prophetischen Kritik am Verhalten der Könige von Juda (damals war Joja-

---

[29] Hier αἰών, nicht κόσμος.

[30] Eine andere, nur um das Phänomen zu belegen, ist 2Kor 6,14–7,1.

[31] Zu einem aramäischen Wortspiel, das hierin liegt, s. folgenden Exkurs.

chin gemeint). In Ez 17,19 kommt die Wortgruppe dadurch zustande, dass an die atl. Schwurformel ζῶ ἐγώ die weitere Schwurformel mit εἰ (bzw. ἐάν, hebr. *im)* sich anschließt:[32] „So wahr ich lebe, ich werde ihm [dem König Israels] meinen Schwur, den er entwürdigt hat, und meinen Bund, den er übertreten hat, auf seinen Kopf zurückgeben." Das geht nunmehr gegen König Zedekia und seine eigenmächtige Bündnispolitik mit Ägypten; zu deren Bestrafung zog schließlich Nebukadnezar, der vorher Gewarnte, nun aber Angekündigte, los zur Zerstörung Jerusalems (587 v.Chr.). Den Schriftkundigen, und wahrhaft nur den Experten, mag das ἐγὼ ἐάν nunmehr diesen Zusammenhang in Erinnerung rufen. Schrieb Hesekiel dies bereits aus dem Exil (in das er mit Jojachin hatte gehen müssen), so blickt auch Johannes, der Senior, aus weiter Entfernung auf die Zerstörung Jerusalems zurück.[33]
Im weiteren Verlauf dieser Ez-Weissagung kündigt JHWH an, er werde einen der „erwählten" (ἐπίλεκτα, var. ἐκλεκτόν) Zweige aus den Sprossen der Zeder (das ist das judäische Königshaus) abtrennen und auf einen hohen Berg (ἐπ' ὄρος ὑψηλόν) einpflanzen, ja ihn „aufhängen" (κρεμάσω αὐτόν) . Er selbst ist hier der Handelnde,[34] nicht mehr der „Adler" (Nebukadnezar). Hier lässt sich, wenn wir dem folgen wollen, eine joh. Interpretation der Kreuzigung gewinnen.
Dass hier des Seniors Gedanken ausschweifen (und die unseren es gleichfalls dürfen), ist ermöglicht durch die Endstellung dieses Satzes am Abschluss der Perikope, so wie es in 8,28 f (§ 42) auch schon war. Jetzt wird auch klarer, warum das nächste Zitat, 12,38 (§ 62), namentlich erfolgt („Jesaja"): Der Evangelist wechselt von einem Propheten zum anderen, zeitlich rückwärts; das macht eine genauere Ansage nötig.

Die Kreuzigung als „Erhöhung" und als *doxa*

Es gibt zahlreiche Vorschläge, in ὑψοῦσθαι „erhöht werden" (stets im Passiv, wie zu 3,14 § 15 schon bemerkt) ein aramäisches Wortspiel zu finden, v.a. mit der Wurzel *s-l-q*. McNamara, *Palestinian Targum* 145–149 berichtet hierüber im Detail. Immerhin kann dieses Verbum im Passiv (Itpa'al) auch für „sterben" verwendet werden, insbesondere vom „Weggenommenwerden" des Gerechten. Das passt nicht nur zur mk. „Urpassion" (Mk 14), sondern auch zu der Psalmenanspielung und Gebetsformulierung in 19,30 § 92. Erinnert sei auch an das zu § 15 bemerkte hebräische Wortspiel aus Gen 40,21 f, wo der Pharao seinem Mundschenk „das Haupt erhebt" – zur Begnadigung und Wiedereinsetzung in sein Amt –, dem Bäcker jedoch in geradezu umgekehrtem Sinne „das Haupt erhebt" (wieder *n-š-' roš)* – zum Erhängen.
Damit nicht genug: Auch im Griechischen kann ὑψοῦσθαι für Kreuzigungen verwendet werden; Kreuze standen schließlich hoch. Bei Herodot 3, 124 f sieht Polykrates' Töchterlein dessen Tötung im Traum voraus: „Ihr schien der Vater

---

[32] D.h. ohne das sonst zwischengeschaltete λέγει Κύριος. Dieser textliche Zufall erlaubt es Johannes, eine präzise „Fußnote" in seinem Text unterzubringen.

[33] Die Verweise auf die Zerstörung Jerusalems 70 n.Chr. sind im ganzen NT nur sehr verhalten und verschlüsselt. Jenen Triumphalismus versagte man sich, den später die Kirche anhand der Wiederverwendung von Josephus' *Bellum* sich erlaubte.

[34] Im Targum Onqelos tut er es indirekter, durch seinen *mēmrā'* – was gerade nicht johanneischer Theologie entspricht; denn dort ist der Logos selbst das Objekt der von Gott vollbrachten Handlung.

hoch oben in der Luft zu sein (ἐν τῷ ἠέρι μετέωρος) und von Zeus gewaschen, von Helios gesalbt zu werden." Was wahr wurde: Er ließ sich an den Hof des Satrapen Oroetes locken, der ihn töten und (den Leichnam) kreuzigen ließ (ἀνασταυροῦν). - In der Folgezeit haben hellenistische Herrscher, die Hasmonäer inbegriffen, häufig zur Kreuzigungsstrafe gegriffen; Historiker wie Diodor oder Josephus liefern zu ἀνασταυροῦν Dutzende von Belegen, wobei mehr und mehr die lebendigen Menschen, und nicht erst die Leichen, ans Kreuz geschlagen werden. Die Qualen werden hierbei weniger betont als das Schauspiel. Man kann sagen, in der Antike war die Kreuzigung eine Art, berühmt zu werden – nicht die beste sicherlich, aber eine weit verbreitete. Bei Johannes' ephesinischem Landsmann Artemidoros, *Onirocritica* 4, 49 lesen wir:

„So träumte z. B. jemand, ans Kreuz geschlagen zu sein (ἐσταυρῶσθαι), ein Gesicht, das Ansehen (δόξα) und Wohlstand bedeutet, Ansehen, weil der Gekreuzigte über alle erhöht (ὑψηλότατος) ist, Wohlstand, weil er viele Vögel nährt" (Übers. Brackertz).

In der anonymen *Vita* oder *Historia Alexandri Magni*, Rezension L, 2, 21,23–26[35] verspricht Alexander, die Mörder des Darius „ringsum bekannt" (περιφανεστάτους) zu machen und tut dies, sobald sie sich daraufhin gestellt haben, indem er sie kreuzigen lässt: Da sind sie dann auf einmal περιφανεῖς („ringsum sichtbar") und ἐπίσημοι („berühmt"; etymologisch: „auf einem Zeichen"). Das war natürlich Ironie, und zwar grausame. Doch ganz im Ernst schreibt Artemidor wiederum:[36]

„Die Kreuzigung ist für alle Seefahrer von guter Vorbedeutung; denn das Kreuz besteht ebenso wie das Schiff aus Holz und Nägeln, und der Mastbaum des Schiffs gleicht dem Kreuz. Auch einem Armen bringt sie Glück; denn der Gekreuzigte ist erhöht (ὑψηλός) und nährt viele Vögel. Verborgenes bringt sie an den Tag, weil der Gekreuzigte weithin sichtbar ist."

Die Vorbedeutungen für jemanden, die oder der eine Kreuzigung träumt, halten sich hier die Waage zwischen positiven (zitiert) und negativen (folgen im Text). Ein solcher Traum deutet z. B. Heimatlosigkeit an, „denn das Kreuz hindert daran, den Fuß auf den Erdboden zu setzen" (die magische Konnotation des Vorgangs ist hier möglicherweise schon vergessen). Der erstaunliche Schluss des Kapitels lautet sodann:

„Träumt man, in einer Stadt am Kreuz zu hängen, so bedeutet das ein öffentliches Amt, das dem Ort entspricht, wo das Kreuz aufgerichtet ist."

---

[35] Dieser Briefroman aus hellenistischer Zeit, der durch viele Hände gegangen ist (vgl. Siegert, *Predigten* II 144f) und später auch nach dem Alexander-Historiker Kallisthenes benannt wurde, kann christlichen Einflüssen offen gestanden haben. Ausgabe der hier zitierten Rezension bei H. VAN THIEL (Hg. u. Übers.): *Vita Alexandri Magni* (Texte zur Forschung, 13), 1974. Text dt. auch in Berger/Colpe, *Textbuch* 155 Nr. 263.

[36] *Onirocritica* 2, 53 (übers. Brackertz); vgl. Hengel, *Crucifixion* 77f. Zur Sache noch Siegert, *Predigten* II 234f (zu Ps.-Philon, *De Sampsone* 1), wo eine unglückliche Ehe, wiederum wie bei Artemidoros, mit einer Kreuzigung verglichen wird.

Soviel zu den zeitgenössischen Assoziationen und zugleich zu den Chancen des Kreuzessymbols, in der antiken Welt, v.a. außerhalb des Judentums, heimisch zu werden. Was heißt das Ganze nun für das Johannesevangelium? – Jesus gibt seine Zustimmung zu derjenigen Art von „Erhöhung" und „Verherrlichung", die ihm jetzt bevorsteht. Verbinden wir dieses Wort mit dem Menschensohn-Wort von V. 23, so besagt es: Der himmlische Glanz von Dan 7,13 soll auf dem Kreuz ruhen. In diesem Sinne gilt das dortige Perfekt „gekommen ist ... ". Narrativ ist es eine Prolepse.

12,32 (Forts.) „werde ich alle zu mir ziehen": In dem „zu mir" mag eine Anspielung gesehen werden an Ex 19,4,[37] wo Gott die Israeliten zu deren Heil „zu sich führt" (eine auch von Philon zitierte Stelle: *De Deo* 11). Diese eschatologische Ankündigung wird im Sinne einer sehr johanneischen Naherwartung weiter ausgeführt werden in § 68. – Man bemerke, dass Jesus nicht sagt: „euch alle", sondern: „alle", was mehr meinen dürfte als die gerade Angeredeten.
Zu dem Wort „ziehen" im Besonderen wäre nun noch eine ganz andere Glosse fällig als diejenige, die wir im nächsten Vers vorfinden. Es entspricht dem Verbum *m-š-k* in der Hebräischen Bibel sowie einem Midrasch-Zusammenhang, auf welchen wir zu 6,44a (§ 24) schon hingewiesen haben. In der Fortsetzung des dort zitierten Leviticus-Midraschs wird aus der Parallele zwischen Lev 22,27 und Ps 36,11 (gemeinsam: *m-š-k*, wörtl.: „ziehen") und aus den „Wonnen" von Ps 36,9, ein Plural von *'ēden*, geschlossen, „dass jeder einzelne Gerechte sein Eden für sich hat" (Bill. IV/2, 1141 f). So endet im Joh die öffentliche Lehrtätigkeit Jesu, die in § 12, dem Konflikt am Tempel, begann. – In 13,31 (§ 65) wird dann der erste Abschiedsdialog einsetzen mit der Feststellung, der Menschensohn sei nun verherrlicht.

> Die zusätzliche Schlussansage **12,33** unterstreicht, was man schon gewusst hätte, nämlich den Bezug auf das Todesgeschick Jesu, den wir schon fanden, und schließt eine Rede ab, die ihrerseits Anschluss ist an eine unbeantwortete Bitte, den unbeantworteten Fragen anderwärts vergleichbar.

12,34–36 Fortsetzung des Gebets als Dialog mit der Menge [o, s (V. 36)]

(12,34) Es antwortete ihm daraufhin die Menge: WIR haben aus dem Gesetz gehört, dass der Gesalbte in Ewigkeit bleibt; wie kannst DU (da) sagen: Der MENSCHENSOHN muss ERHÖHT WERDEN? Wer ist dieser MENSCHENSOHN? (35) Es sprach daraufhin Jesus zu ihnen: Noch eine kurze Zeit ist das Licht unter euch. Geht umher, wie ihr das Licht habt, damit nicht die Finsternis euch ergreife; *denn* wer in der Finsternis umhergeht, weiß nicht, wohin er geht. (36) Wie ihr das Licht habt, glaubt an das Licht, damit ihr Kinder des Lichtes werdet. Das sagte Jesus, ging fort und verbarg sich vor ihnen.

12,34–36 bietet, wie wir ihn auffassen, eine dt-joh. Fortsetzung dieses Nicht-Gesprächs mit den „Griechen" als Dialog mit der Masse. Auffällig ist das zweimalige ὡς i.S.v. „solange". Auch der Gegensatz „Licht"/„Finsternis" in 12,35 f, der die vorherige Polarität von „oben" und „unten" (in

---

[37] Einzige Stelle mit πρὸς ἐμαυτόν in der Tora. Auch sonst ist diese Wortfügung nicht häufig; z.B. Jer 13,11.

ὑψωθῆναι) ins Qualitative abwandelt, lässt den Kommentarcharakter dieser Passage erkennen.

Der Schriftbezug geht wohl auf Ps 72(71),17, nicht sehr wörtlich, aber vom Kontext des gesamten Psalms illustriert, welcher Salomo als Typos des Messias feiert. Vgl. Ps 61(60),7; 110(109),4. Das „Gesetz" i.e.S., nämlich das Mose-Gesetz, sagt derlei nicht. Was problematisiert werden soll, ist die z.B. in 6,15 (§ 22) gleichfalls angesprochene traditionelle Messiaserwartung: als habe der Messiaskönig hier auf Erden, im Land Israel, seine Pflicht zu tun. Eine Rückkehr in den Himmel hätte keinen Sinn, ehe nicht sein Werk auf Erden getan ist.

12,36 „Kinder (wörtl.: Söhne) des Lichts": Diese jüdische Formel, aus der *Kriegsrolle* von Qumran und auch sonst bekannt, begegnet christlich – gleichzeitig zum Joh I – in Eph 5,8, ferner in *EvThom.* 50.[38] Ehe hier eine Ontologie vermutet wird, ist generell zu bedenken, dass Abstammungsverhältnisse auch auf Adoption zurückgehen können. Vgl. zu § 91.

12,37 Trotz Zeichen: Unglaube; Schriftbeweis **<§ 62>**

(12,37) Nachdem er so viele Zeichen getan hatte vor ihnen, glaubten sie (doch) nicht an ihn, (38) damit das Wort Jesajas, des Propheten, erfüllt würde, das er sprach: HERR, WER HAT UNSERER VERKÜNDIGUNG GLAUBEN GESCHENKT? UND DER ARM DES HERRN, WEM WURDE ER OFFENBART?

(39) [y] Deshalb konnten sie nicht glauben, weil Jesaja wiederum gesagt hatte: (40) ER HAT IHRE AUGEN BLIND GEMACHT UND IHR HERZ VERHÄRTET, DAMIT SIE NICHT SEHEN MIT DEN AUGEN *ODER* WAHRNEHMEN MIT DEM HERZEN UND SICH UMWENDEN, *DASS* ICH SIE HEILTE! (41) DIES SPRACH JESAJA, WEIL ER SEINE HERRLICHKEIT SCHAUTE, UND ER SPRACH VON IHM.

Hier spricht der Evangelist das Schlusswort zu den sieben „Zeichen". Dies ist, nach all den bis § 60 reichenden Erfolgssummarien, nun doch die – spät gesetzte – joh. Verstockungsperikope, analog zu Mk 4,10–20 parr., aber mit eigenen Belegstellen. Am Ende des öffentlichen Auftretens Jesu, just nach seinem Rückzug in den Jüngerkreis, verlässt ihn auch die Gunst des Publikums aus keinem anderen Grund als der von den Propheten bezeugten göttlichen Absicht. Man ist hier von einem Vorwurf an das jüdische Volk weit entfernt.

12,38 „das Wort Jesajas": Der Zitierung von Jes 6,9 bei den Synoptikern steht hier die Zitatenkombination von Jes 53,1 und Jes 6,10 gegenüber. Einmal mehr ist das vierte Gottesknechtslied ins Spiel gebracht, wobei die Verbindung der beiden Zitate erleichtert worden sein mag durch gleichlautende Wortformen und verwandte Wortgruppen im Hebräischen von Jes 6,1 (רם ונשא) und 52,13 (ירום ונשא). Übrigens ist dies die einzige Stelle für ἀποκαλύπτειν, ἀποκάλυψις im gan-

[38] U.z. als Aufnahme des joh. Logions. So E. E. Popkes in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 665 mit Anm. 112.

zen Joh, ein Hinweis mehr, dass es mit Apokalyptik nichts zu tun haben will; μυστήριον fehlt gleichfalls.
Solch förmliche Zitierungen sind im Joh eher selten. Warum der Name hier ausdrücklich genannt ist, haben wir zu 12,32 (§ 61) angegeben. Zu der besonderen Bedeutung *Jesajas* vgl. Rückblick, Thema 1.2.1: Im Joh I ist dies v. a. unser Deutero-Jesaja.

12,39 f ist, wie die erneute Einleitungsformel zeigt, ein Zusatz; von wem aber? Es gibt das Beispiel eines zweiten Zitats in 19,37 (§ 93 VNT), wo der Anschluss freilich weniger künstlich wirkt und die Zitatendichte als solche durch das Schock-Ereignis der Tötung Jesu provoziert ist. Gleiches Gewicht hat der Unglaube der Hörerschaft Jesu eigentlich nicht. Dass jetzt noch Jes 6,10 zitiert wird, hat eher die Funktion einer Evangelienharmonie; es ist motiviert aus Mk 4,12 parr.
Was uns aber zwingt, die V. 39-41 einzurücken, ist die völlig ungewöhnliche Textform des Zitats in V. 40.[39] Es ist weder der Septuaginta-Wortlaut, noch etwas aus dem Hebräischen *ad hoc* Übersetztes, sondern *rhythmisierte Septuaginta:*

τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμούς ... - | - v - | - - - | - -
καὶ ἐπήρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, ... | - - - | - v -
ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς ... | - - - | - - -
καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ - v - | - - - | - v -
καὶ στραφῶσιν - v - | x
καὶ ἰάσομαι αὐτούς. ... - -[40]

Solche Rhythmisierung (vgl. Einleitung, 8.2.2) kann nicht vom Senior stammen, sonst hätte er den weit wichtigeren Prolog auch schon metrisch formuliert. Merkwürdig bleibt die Wortwahl στραφῶσιν anstelle von LXX ἐπιστέψωσιν oder der - offenbar einen Kompromiss herstellenden - Variante ἐπιστραφῶσιν im Mehrheitstext des NT. Das Verb στραφῶσιν wäre gut johanneisch: Joh hat auch sonst immer nur das Simplex: 1,38 (§ 6); 20,14.16 (§ 97, erstes Mal: VNT). Das ergäbe mit dieser Stelle zusammen eine Trias, aber nur scheinbar; denn die Bedeutung „Buße tun" bleibt unserer Stelle eigen - ihr und dem ohnehin nachgetragenen ἐπιστρέφειν des Petrus in 21,20 (Anhang II, < Lk 22,32).

Für den Evangelisten Johannes dürfte bezeichnend sein, dass er selbst nicht auf den jesajanischen Verstockungsauftrag zurückgreift und diesen nicht aktualisiert, sondern nur die resignierende, sich an Gott zurückwendende Bemerkung

---

39 Hierzu im Detail M. Menken: „He Has Blinded Their Eyes" (1988), in: ders.: *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel* (CBET 15), 1996, 99-122.

40 Zwei Längen (davor liegt ein Hiatus) sind nicht klar als Creticus hörbar: Ob dieser Schluss des Zitats, der im Gegensatz zum Vorangehenden wörtlich ist (nach LXX; ebenso Mt 13,15; Apg 28,27), wieder von anderer Hand stammt bzw. korrigiert wurde? Vielleicht wollte der Bearbeiter lesen: καὶ ἰάσωμαι αὐτούς, was gleichbedeutend wäre und ... - v - | - liefert. Der LXX-Codex V (Venetus) hat diese Variante.

des (von uns so genannten) Deutero-Jesaja aufgreift (oben V. 38), der kein Verstockungs-, sondern ein Heilsprediger war. Die Haltung des Seniors ist – wieder einmal – optimistischer als die seiner Schule.

Was gleichfalls der Authentizitiät von V. 39f zuwiderläuft, ist die Unklarheit des Zitierzwecks. Soll die Verneinung (ἵνα μή) die letzte Zeile mit umschließen oder eher nicht (was adversatives καί voraussetzen würde)? Das ergäbe zwar ein schönes Paradox: Trotz ihrer von Gott selbst provozierten Verblendung oder Verhärtung werden die Israeliten am Ende doch geheilt. Doch hat diese Verstehensweise kaum halbe Wahrscheinlichkeit. Nun liebt zwar Johannes die Zweideutigkeiten, jedoch nicht diejenigen, die sich diametral entgegenstehen, sondern diejenigen, die sich ergänzen.

12,41 „von ihm": Trotz des vorher (V. 39) stehenden *Kyrios* = JHWH dürfte der präexistente Jesus gemeint sein. Solche Vagheit des Satzanschlusses und solches Abbiegen des von JHWH Gesagten auf den Präexistenten wäre nicht johanneisch; vgl. Rückblick, Themen 6 und 12. Man vergleiche den anders beschaffenen Vorausblick Abrahams in 8,57 (§ 45): Dort wird kein Schriftwort umfunktioniert; es wird aber positiv an jüdische Traditionen angeknüpft.

12,42–44a Jesus und die Herrschenden; Jesus führt das Gebot des Vaters aus [q] **<bei § 62>**

(12,42) [q] Dennoch freilich waren auch von den Herrschenden viele zum Glauben an ihn gekommen; aber wegen der Pharisäer gaben sie es nicht zu, damit sie nicht aus den Synagogen entfernt würden. (43) Sie liebten nämlich die Herrlichkeit der Menschen mehr als die Herrlichkeit Gottes.
(44) Jesus aber schrie [t]:[41]

12,42 hat mit dem sehr elaborierten, im Joh parallelenlosen Partikelgebrauch ὅμως μέντοι stilistisch Zweifel geweckt,[42] ebenso wie das gleichfalls parallelenlose ἤπερ in **12,43.** Das sind Kommentare von anderer Hand. Zur Entfernung aus den Synagogen s. 9,22 (bei § 38).

Vorbild und Gebot der Liebe

13,1–10.12–17 Die Fußwaschung <§ 63>

(13,1) Vor dem Fest des Passa, als Jesus erkannt hatte, dass seine Stunde gekommen war, aus dieser Welt hinüberzugehen zum Vater, und die Seinen liebgewonnen hatte in der Welt, liebte er sie *bis zur Vollendung.* (2) Und als ein Mahl stattfand – der Teufel hatte bereits eingegeben, dass ihn ausliefern sollte Judas, (Sohn) des Simon Iskariot – (3) und Jesus wusste, dass der Vater ihm alles in die Hand gegeben hatte und dass er von Gott ausgegangen war und dass er zu ihm ging, (4) steht er von dem Mahl auf, legt die Gewänder ab, nahm ein Leinentuch und legte es

---

[41] Das Folgende hat in § 41 Verwendung gefunden.

[42] Wellhausen 144; vgl. das καίτοιγε in 4,2 (bei § 16). Die Adversativpartikel ὅμως begegnet im NT sonst nur noch zweimal bei Paulus.

sich um; (5) dann schüttet er Wasser in die Schüssel und begann, die Füße der Jünger zu waschen und sie abzutrocknen mit dem Leinentuch, das er sich umgelegt hatte. (6) Er kommt daraufhin zu Simon Petrus; der spricht zu ihm: Herr, *du* willst meine Füße waschen? (7) Es antwortete Jesus und sprach zu ihm: Was *ich* tue, verstehst *du* jetzt nicht; du wirst es aber danach verstehen. (8) Spricht zu ihm Petrus: Du sollst meine Füße nicht waschen in Ewigkeit. Es antwortete ihm Jesus: Wenn ich dich nicht wasche, hast du mit mir nichts gemeinsam. (9) Spricht zu ihm Simon Petrus: Herr, nicht die Füße allein, sondern auch die Hände und den Kopf! (10) Spricht zu ihm Jesus: Wer gewaschen ist, hat nur nötig, an den Füßen gewaschen zu sein; darüber hinaus ist er ganz rein: *So* seid ihr rein, aber nicht alle.

(11) Er wusste nämlich, wer ihn auslieferte; deshalb sprach er: Ihr seid nicht alle rein.

(12) Daraufhin, als er ihre Füße gewaschen hatte und seine Gewänder an sich genommen und sich wieder (zu Tisch) gelegt hatte, sprach er zu ihnen: Versteht ihr, was ich euch getan habe? (13) Ihr nennt mich: Lehrer! und: Herr! und sprecht richtig so; das bin ich ja. (14) Wenn nun ich eure Füße gewaschen habe, als Herr und als Lehrer, schuldet auch ihr einander die Füße zu waschen. (15) Denn ein Beispiel habe ich euch gegeben, dass, wie ich euch getan habe, auch ihr tun sollt. (16) Amen, amen, ich sage euch, nicht ist der Sklave größer als sein Herr, noch der Abgesandte größer, als der ihn sandte. (17) Wenn ihr das wisst, seid ihr selig, wenn ihr es (auch) tut.

13,1 bildet eine Einleitung, wie sie feierlicher kaum sein kann - zwei lange Sätze, lang geworden durch joh. Erweiterungen.[1] Gleiche Feierlichkeit, z.T. mit denselben Worten, begegnet erst wieder in 19,28 (§ 92), in dem Satz also, der Jesu Tod berichtet - eine *inclusio.* An unserer Stelle ist das Hauptverbum - ἀγαπᾶν im Aorist - zunächst merkwürdig pleonastisch gesetzt neben dem bereits stehenden Partizip desselben Verbs, gesteigert nur um das eschatologische εἰς τέλος „bis zur Vollendung", bekannt aus zahlreichen Psalmen-Überschriften.[2] Das erste Verbum, das eine Handlung bezeichnet, ist bis zum V. 4 verschoben. Die andere Partizipialgruppe δείπνου γενομένου „als ein Mahl stattfand" (dazu unten) lässt ihrerseits beiseite, was ein von den Synoptikern herkommendes Auditorium hier am ehesten erwartet hätte: eine Abendmahlsszene. D.h. es *ist* eine; das Abendmahl findet statt! Doch bleibt es bloßer Hintergrund für das, was der Evangelist erzählen will.

Der Ritus, den er mit dem Mahl verbindet, ist nicht das Mahl selbst oder ein Teil von ihm, es ist auch nicht der jüdische Ritus der Passa-Nacht, wie bei den Synoptikern, sondern ein völlig eigener, mit Wiederholungsbefehl (13,15) ausgestattet: die Fußwaschung. Sie soll - das sei vorgreifend unsere Hypothese - das ausdrücken, was nach Meinung des Evangelisten an einem rituellen „Abendmahl"

---

[1] Zur neuesten Exegese dieser Perikope, insbes. zur Frage der „Reinheit" für die Jünger vgl. Schlund, *Kein Knochen* 159-166. Nützlich war ferner Thomas, *Footwashing.*

[2] Es ist aber auch in säkularem Griechisch verständlich. Ein Gedicht des Phokylides v. Milet (6.Jh. v.Chr.), in der *Anthologia Palatina* überliefert (10, 117), beginnt mit „Ich bin ein echter Freund" und endet: μέχρι τέλους ἀγαπῶ, „bis zum (Lebens-)Ende (des einen oder anderen) liebe ich".

überhaupt den Sinn darstellt: das Band der Liebe (ἀγάπη). Dies wohl im Gegensatz zu Missständen im Urchristentum, wie sie in 1Kor 11,18–22 und – indirekter – in Jak 2,2.16 und Kontext durchscheinen, und weiterhin im Gegensatz zu einem Sakramentalismus und Heilsindividualismus, wie er bei Ignatius zu der Bezeichnung des Abendmahls als „Medizin zur Unsterblichkeit" geführt hat (Ign., *Eph.* 20,2). – Weiteres zur Interpretation der Fußwaschungsszene s. Rückblick, Thema 8.4–5.

13,2 „ein Mahl": Es handelt sich also nicht um „das" Mahl des Passafestes, sondern um „ein" Mahl, und das Passa kommt erst noch. So wird es dann V. 29 nochmals voraussetzen. Zu beachten ist die Lesart γινομένου (Präsens), die bei schlechtem Abschreiben auch zu γενομένου werden konnte (Aorist); dann hätte aber Jesus erst nach dem Essen seinen Jüngern die Füße gewaschen, was keinen Sinn ergibt, nicht einmal einen symbolischen.[3]
Als Wochentag erfahren wir: „Rüsttag" (des Sabbat), also Freitag,[4] der hier zugleich (aber das geht aus dem Begriff nicht hervor) der Tag vor dem Fest der Ungesäuerten Brote ist. Dieses selbst wird aber im joh. Bericht vom Kreuzigungsgeschehen nicht berührt.

„der Teufel": Hier steht das Wort *diabolos*, im Gegensatz zu 6,70 (§ 26) mit Artikel.[5] Somit ist der „Verleumder" oder Versucher schlechthin gemeint, der in der Quelle Q ja schon zu Beginn (Q 4,2 ff) gegen Jesus antritt, dort aber, zeitweise wenigstens, verliert. Die Parallelüberlieferung Mk 1,13 nennt ihn „Satan", Mt 4,10 in der Beschwörungsformel[6] auch;

> doch kommt dieser mythische Name ins Joh allem Anschein nach erst sekundär (13,27a bei § 64) und kann hier außer Betracht bleiben.

Variationen der syrischen, lateinischen und koptischen Überlieferung über das im Aland-Apparat Genannte hinaus bietet Merx 343–347. Alle Judas-Stellen des Joh sind befallen von diversen Nachgedanken der Schreiber, nicht zuletzt von synoptischen Angleichungen, die in der Peschitta und in der armenischen Übersetzung auch hier den Eigennamen „Satan" nennen. Als kritischen Text können wir demgegenüber festhalten: Johannes gebraucht nur das Wort *diabolos*, nicht *Satan*, und dieses auch nur zweimal; es zählt nicht zu denjenigen Leitwörtern, die er einer dreimaligen Verwendung würdig fände.

> Die durch das Hinzukommen von 8,44 (§ 44) entstehende Trias ist sekundär und beweist das Interesse der Johannesschule, aber nicht des Johannes, am Teufel.

---

[3] Schließlich geht in V. 26 das Essen weiter. Gegen A. Fridrichsen: „Bemerkungen zur Fußwaschung Joh 13" (1939) in: ders.: *Exegetical Writings*, hg. C. Caragounis/T. Fornberg (WUNT 76), 1994, 138–140.

[4] Wir hätten auch „Freitag" übersetzen können; doch hat das Wort παρασκευή im joh. Text für seine Zeit etwa den Fremdheitsgrad wie „Rüsttag" im unseren.

[5] So auch im Koptischen. Zu den anderen alten Übersetzungen s. u.

[6] Dazu vgl. die Zurückweisung des Petrus als „Satan" in Mk 8,33 par. (Mt); abgewandelt in Lk 22,31.

Das, was dieser Verleumder zu tun hatte, ist bereits geschehen; die syntaktische Form der Parenthese trägt es nur noch nach. Wir werden im Rückblick, Thema 7, dem Wenigen an Erklärung nachgehen, was das Joh uns zur Judasfrage bietet.

„Judas, (Sohn) des Simon Iskariot": s. u. zu 13,26 (§ 64 VNT). Diese Stelle hat viele Varianten, Folge fortgehenden Rätselratens um diese Person.

13,3 „alles in die Hand gegeben": Aus Q vgl. den Heilandsruf (Q 10,22), Matrix des großen Gebets von § 74f, wobei dort (17,2) das „alles", sachlich wohl zu Recht, auf die Menschheit bezogen wird, „alles Fleisch".

In einer Art von innerem Zitat wurde auf diese Aussage in 3,35 (bei § 4) schon vorgegriffen.[7]

13,4 Diese Szene knüpft an die Alltäglichkeit der ersten Jüngerbegegnungen (§ 7f) nochmals an. Es ist wie in einem Männerhaushalt (s. u.): Die Gerätschaften sind da, aber wer bedient sie? Die Jünger hatten ja ihre Frauen und ihren ganzen Hausstand zurückgelassen; und jetzt scheint keiner die Initiative ergriffen zu haben, in einem Haus, das nicht ihnen gehörte (wie anzunehmen ist; vgl. auch Mk 14,14 parr.), Gastgeberdienste zu leisten. So steht Jesus von dem Mahl, das zwar noch nicht gegessen, aber schon in Gang ist, nochmals auf zu einer Geste von hoher Tragweite.
Die meisten neutestamentlichen Traditionsstränge haben für das, was Jesus hier tut, ein gut griechisches (und bis jetzt nicht biblisches) Wort bereit: *diakonia, diakonein*. Vgl. Lk 22,27 als engste Parallele. Mancher Rabbi hat sich für solches Bedienen (hebr. *šammēš*, auch kein biblisches Wort) den Abraham von Gen 18 zum Vorbild dienen lassen, so Gamaliel II. in *M^e^chiltā'* Ex 18,12.
Was das Joh betrifft, wo war von einem „Dienst" gegenüber Jesus in 12,26 (§ 61) schon die Rede gewesen. Der diesen begründende Dienst Jesu wird hier und im Folgenden erzählt. Hier liegt, wie zu 12,26 schon bemerkt, der Ursprung des christlichen Begriffs „Amt".[8]
Doch nochmals zur Szenerie: Dass es sich um eine Männergesellschaft handelt, davon können wir mit der Tradition ausgehen. So nahe am Passafest hatten Frauen ihre Aufgaben in den Familien; Frauen ohne Familienbindung hingegen hätten sich abends wohl kaum in der Nähe Unverheirateter aufhalten können, ohne dass ihre Absichten missdeutet worden wären - man lag schließlich einander an der Brust. - Etwas anderes sind Gebetsversammlungen der frühen Christen, die dann „mit den Frauen" abgehalten werden (Apg 1,14). Das mag kühn erschienen sein, sind doch in den meisten Synagogen noch heute die Plätze der Frauen von denen der Männer getrennt.

13,6–10 Dieser Mittelteil der Perikope, rein johanneisch, variiert das Missverständnis-Motiv anhand des Petrus, der auch hier als der Ungestüme und Ungeduldige gezeichnet wird: Gerade er ist es, der sich der Geste verweigern möchte,

---

[7] Die Ausdrucksweise ist jedoch nicht gleich genug, dass man sagen könnte, es werde damit eine neue Trias geschaffen.
[8] S. Siegert, „Prophetie und Diakonie" 177 f.

und zwar weil er noch nicht verstanden hat; er wird auch erst „danach" verstehen (V. 7). In V. 9 fällt er sogleich ins andere Extrem (vgl. zu 18,17 § 79): „nicht die Füße allein...!" Dieser Satz ohne Verbum ist eine sehr schöne Emphase. Petrus ist auch im Joh ein Mann der raschen, heftigen Emotionen.
Nun ist bekanntlich manches, was in den Evangelien über Petrus steht, potentielle Kirchenkritik, jedenfalls in dem Maße, wie Nachfolger des Petrus vom römischen Bischofssitz aus für die ganze Christenheit sprechen wollen (wobei hier nicht untersucht werden soll, ab wann der römische Episkopat „monarchisch" war). Dies ist aber, auch im Vierten Evangelium, eine solidarische Kritik, keine Distanzierung. Der Erkenntnis Jesu und des demnächst an seine Brust sich legenden Lieblingsjüngers wird die Reaktion auf das Sichtbare gegenübergestellt, die für Petrus typisch ist und ihn nicht *mehr* sein lässt als einen Jünger unter anderen. – Vgl. zu V. 16.

13,10: „Wer gewaschen ist": Das nunmehr verwendete Verbum λούειν ist stärker als das bisherige νίπτειν. Man könnte auch „gebadet" übersetzen,[9] womit manches einfacher würde in diesem Vers. Doch dürfte die Jesusgruppe, Obdachlose in wörtlichem Sinn (vgl. Q 9,58), eher in Bächen die Gelegenheit zum Vollbad gehabt haben als gerade im überfüllten Jerusalem. Die Logik des Verses geht von der *pars-pro-toto*-Wirkung jeder Reinigungshandlung aus; nur deswegen steht hier λούειν. Schlatter z. St. bemerkt hierin eine Ablehnung ritueller Vollbäder, wie sie in manchen Täufersekten gefordert wurden.
Vom Waschen als einer freundschaftlichen Geste kommt Jesus also auf das Thema „Reinheit"[10] (vgl. § 16.19.82), das schon deswegen nicht fehlen kann, weil es ein Hauptanliegen der mosaischen Religion war. Hier nun befinden wir uns einen Tag vor dem Passa, und es ist Zeit, sich zu „reinigen", d.h. zu „heiligen" (11,55 § 31) für das anstehende Gemeinschaftsopfer.[11] Solches ist nicht nur innerhalb der Erzählung angezeigt; es spiegelt auch halachische Debatten wider, die das damalige Christentum teilten und leider gar zu wenig dokumentiert sind. Was Anton Fridrichsen hierzu beobachtet, verstärkt die Wichtigkeit unseres § 16: Es gab Kämpfe um die Reinheit; doch „wir können (...) nicht das Aufkommen einer kultisch geregelten christlichen Kathartik verfolgen. Aber die joh. Fußwaschungsszene lässt uns einen Einblick tun in die ζητήσεις περὶ καθαρισμοῦ in der Alten Kirche."[12]
Wie also wird man „rein", wie hält man sich „rein"? – Hatten die Synoptiker seit Mk 7,15–23 und hatte schon Q 11,39–41 hierauf christliche Antworten gegeben (aus den Paulusbriefen vgl. Röm 14,1–9 zum Problem der Speisen), so kann auch Johannes nicht umhin, auf dieses Grundproblem des Zusammenlebens bei unterschiedlichen Ritualvoraussetzungen einzugehen.

---

9 So Fridrichsen im eben genannten Aufsatz.

10 Das ist der Bedeutungsunterschied der beiden Verben λούεσθαι und νίπτεσθαι. Dieser leichte Themawechsel von der menschlichen Geste in die sakrale war nicht allen Abschreibern klar und hat zahlreiche Varianten hervorgerufen: Übersicht bei J. C. O'Neill: „John 13:10 Again", *RB* 101, 1994, 67–74.

11 Zu diesem oft übersehenen Aspekt vgl. Schlund, *Kein Knochen* 169.

12 Fridrichsen 138 (Rechtschreibung angeglichen). Fridrichsen dürfte Recht haben, dass hier nicht an die christliche Taufe gedacht ist: Auch dieses kirchliche Sakrament ist (noch) nicht gemeint.

Unreinheit ist, was entweder mit Blut zu tun hat (einem Tabu) oder mit dem Tod (so ausdrücklich Mk 5,1–20) oder was sonstwie apodiktisch verboten ist, sei es im sexuellen oder im alimentären Bereich. (Mk 5 bringt in diesem Sinne zusätzlich die Unreinheit von Schweinen ins Spiel.) Derlei Rücksichten kennt das Joh nicht. Es nennt jüdisches Reinheitsbestreben in 2,6 (§ 9 VNT) und 18,28 (§ 82), an letzterer Stelle als ein Anliegen der Ankläger Jesu. Vgl. noch das in 8,5 (§ 14) Implizierte, und wie Jesus darauf antwortet; vgl. ferner 17,17.19 (§ 74).
Hier aber, in positivem Sinne, ist Reinheit nichts Rituelles mehr, sondern das reine Gewissen. Wir können hier ein Ideal aus den *Psalmen* wiedererkennen: Ps 24(23),4; 51(50),12 (mit καθαρός); 86(85),2 (mit ὅσιος).[13]

> Ein dt-joh. Echo auf diese Passage ist, außer dem unnötigen Zusatz **13,11**, auch unten 15,3, an jener Stelle wegen Themenwechsels nur schwer verständlich. Das dort gemeinte „Wort" Jesu, das reinigende Wirkung gehabt haben soll, ist wohl das hier eben ausgelegte.
> Als christliche Sorge spielt Reinheit in der Johannesschule – wenn auch wohl eher metaphorisch – in Apk 3,4; 14,4 wieder herein. Gemeint ist wohl die kompromisslose Ablehnung von heidnischem Kult, insbesondere Kaiserkult.

Der Schlussteil der Perikope, 13,12–17, mit VNT beginnend, worin das Verbum „verstehen" verankert ist (13,12), gibt einen Schlüssel zum Verstehen von Person und Rolle Jesu, folgendermaßen:

13,13 nimmt auf zwei landesübliche Anreden Bezug: „Lehrer" und „Herr",[14] mit derselben kritischen Pointe wie in Q 6,46. Nur ist, was dort eine Rückfrage an die Jünger war, hier als Vorbildhandeln Jesu ausgedrückt: Er zeigt, worin man einander Lehrer und Herr zu sein habe.
Eine urchristliche Überlieferung nicht nur ethischen, sondern christologischen Inhalts ist hiermit zu vergleichen: Christus sei διάκονος περιτομῆς gewesen, ein Tischdiener des Volkes der Beschneidung (Röm 15,8). Dieser Lehre und diesem Beispiel, das Jesus offenbar selbst gab, entsprechen Mk 9,35 (die Verallgemeinerung hierzu) u.v.a.m; vgl. Rückblick, Thema 8.6.
In diesem Sinne war das joh. Christentum nichtautoritär. „Herr" (κύριος) wird nicht im Sinne eines gesellschaftlichen Ranges verstanden, und eine Hierarchie – weder nach damaligem Jerusalemer Muster, sei es jüdisch oder judenchristlich, noch nach späteren Kirchenordnungen – ist hierauf nicht zu bauen. Dieser Konsens geht von der alten Perikope Mk 10,35–40 par. (Mt) bis hier zum Anhang II (Joh 21,15–23).

13,15 „ein Beispiel" (oder: ein Vorbild): Der in ὑπόδειγμα enthaltene Appell zielt nicht auf bloßes Imitieren, etwa von Bewegungen und Gesten, sondern auf Aneignung und Transfer, also Nachahmung im Sinne der Nachfolge. Die ganze Fußwaschungsszene ist zunächst eine Aufforderung zur (innergemeindlichen)

---

[13] Das Wort ist dort übrigens Übersetzung von *ḥāsid;* Jesu Jünger wären demnach die rechten *ḥăsidim).*

[14] Übrigens statt im Vokativ hier im semitisierenden Nominativ mit Artikel. Hier kann man etwas Abschätziges von seiten des Berichterstatters heraushören.

Nächstenliebe. Das ist aufmerksamen Lesern klar, noch ehe das Liebesgebot – nach dem Ausscheiden des Judas – ausdrücklich in den Text kommt (§ 65).

13,16 Dies ist ein jüdischer Rechtssatz, übrigens auch in synonymem Parallelismus formuliert. Der Ausdruck *apostolos* „Abgesandter" – es ist dasselbe Wort, das man bei den Synoptikern, und Lk im Besonderen, mit „Apostel" übersetzt –, gibt hebr. *šāliaḥ* wieder.[15] Dieses Wort meint einen „Bevollmächtigten", u.z. einen mit einer zu seiner ganz bestimmten Mission erteilten, begrenzten Vollmacht. Er ist Abgesandter einer Einzelgemeinde, wie dann auch Epaphroditus in Phil 2,25–30 Abgesandter der Christen in Philippi an Paulus ist, zu dessen Hilfe. Solchen ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν (2Kor 8,22f; ohne den Terminus auch 3Joh 5–8) sind „Apostel" im theologischen Sinn, als Abgesandte des auferstandenen Christus, nur vage zu vergleichen. Erst durch metaphorischen Gebrauch gibt es solche „Abgesandte Jesu Christi" in (Paulus in Röm 1,1; 1Kor 1,1 usw.). Lukas verwischt das und datiert diese Institution zurück in Jesu Lebzeiten, und auf der Basis von Mk 6,30 arbeitet er auf eine Identifizierung diverser „Abgesandter" mit dem Zwölferkreis hin. Nicht wenige Fachleute sind der Meinung, dass dies hier im Vierten Evangelium absichtlich korrigiert wird.[16]
Was nun unseren jüdischen Rechtssatz angeht, so hat Jan-Adolf Bühner[17] das rechtliche und semantische Umfeld dieses Satzes erläutert, bis hinein in das umgekehrte Judentum des Gnostizismus, und mancherlei Vorstellungen erläutert, die auf den joh. Jesus zutreffen könnten oder nachmals passend gemacht wurden.
Liest man nun unseren Vers auf dem Hintergrund johanneischen Schweigens über den „Apostel"-Titel, so enthält er ein Moment von Herrschaftskritik,[18] u.z., wie schon im VNT, einer innerkirchlich gemeinten. Der Auftrag der Jünger ist die Bruderliebe und nicht die Inanspruchnahme von Autorität voreinander. 3Joh 9–12 sind der direkte Kommentar dazu aus des Johannes eigener Praxis. Nur hier, in dieser verneinten Form und dieser Einschränkung, ist der Aposteltitel im joh. Schrifttum erhalten. Positives Gegenstück ist 13,20 (s.d.). Dass an unserer Stelle indirekt der christliche Apostolat im Blick ist, insbesondere in seiner synoptischen Ausprägung, die ihn mit dem Namen des Petrus verbindet, war schon oben zu 1,40 (§ 6) zu vermuten.

So mussten die Dinge auch in der Sicht der Johannesschule dastehen. Schließlich hat die Ergänzung der Zwölfzahl der Jünger und Apostel durch Matthias (Apg 1,15–26) es sowohl dem Paulus als auch dem im „Lieblingsjünger" dargestellten Johannes den Weg verbaut, noch ein

---

[15] Vgl. Rengstorf im *ThWNT* 1 (1933), 397–448, hier bes. 421f; gegen Heckel, *Hirtenamt* 27–36.

[16] In Reses Bericht („Käsemanns Johannesdeutung" 32) „wird das, was Käsemann 1951 und 1957 als ‚antithetische Haltung gegenüber dem Frühkatholizismus' bezeichnete, zur bewussten Korrektur einer Ekklesiologie, wie sie sich im lukanischen Doppelwerk mit dem Amt der zwölf Apostel findet." – Das konnte sich freilich in der Rezeption nicht auswirken und blieb 1900 Jahre unbemerkt, weil das Joh II in 6,47.61; 20,24 die Zwölf, wenn auch halbherzig, nachgetragen hat.

[17] Bühner, *Der Gesandte*, bes. 192–195. In seiner Bevorzugung jüdischer Bestimmungen vor gnostischen Vorstellungen geht Bühner unbewusst den Weg zurück zum Joh I.

[18] U. Heckel in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 618.

zwölfter Apostel zu werden. So blieb dann nichts als die Identifizierung mit dem Zebedaiden.

Auch war der Apostolat im „Frühkatholizismus" des 2.Jh. auf dem Wege, eine ordinierte Nachfolge zu werden, was ihn sowohl vom synoptischen wie von dem des Paulus unterscheidet, die auf kontingente Begegnungen mit dem Auferstandenen zurückgehen.
Von ἀπόστολος, worüber hiermit alles gesagt ist, zu unterscheiden bleibt das verbale ἀπεσταλμένος von 1,6 (§ 1) u.ö.: Für den Täufer und für Jesus selbst gelten diverse von ἀποστέλλειν bzw. πέμπειν gebildete Formeln, einschließlich der Formel ὁ πέμψας με (Πατήρ), „der Vater, der mich geschickt hat" in 1,33 (§ 5) u.ö., für Gott als Auftraggeber zunächst des Täufers, dann auch (und längst schon) Jesu. Rengstorfs Artikel (S.403–405) hat den Sprachgebrauch[19] und die dahinter liegenden Anschauungen dargestellt. Er weist auch hin auf Epiktet, *Diss.* 3, 22 („Über Kynismus"),56, wo der Philosoph sagt: „Was ist dem Kyniker ein Kaiser oder ein Proconsul oder sonst einer, als derjenige, der ihn herabgeschickt hat (ὁ καταπεπομφὼς αὐτόν),[20] dem er selbst dient: Zeus?"

So wird in **13,17** eine Seligpreisung ausgesprochen für alle, die ihr Christsein im Liebesdienst verwirklichen. Dies ist die einzige förmliche, mit μακάριος ausgedrückte Seligpreisung bis hin zu 20,29 (§ 99). Die Verheißungen von Dtn 28,1–4 usw. sind hier aufgenommen. Schon die Gotteskindschaft Israels war mit solchem Tun verbunden (Dtn 14,1 im Kontext).[21] – Dass das Tun des Guten auch glücklich macht, ist eine alte Einsicht, im Griechentum ausgedrückt seit Hesiod, *Opera et dies* 825–827.

„wenn ihr es (auch) tut": Man bemerke den Plural ταῦτα: Die ganze Perikope ist gemeint. V. 17 folgt nicht nur aus der (negativen) Regel von V. 16, sondern aus dem positiven Beispiel, das Jesus gab. – Mehr im Rückblick, Thema 8.5.

13,18a.19–26.27b–30 Ankündigung der Tat des Judas; Schriftbeweis <§ 64>

(13,18) Ich spreche nicht von euch allen!

> ***Ich* weiß, welche ich mir auserwählt habe; doch (tat ich es,) damit die Schrift erfüllt würde: Der mein Brot kaut, hat gegen mich die Ferse erhoben.**

---

[19] Für Details vgl. noch unten zu 20,21 (§ 98).

[20] Hier ist Rengstorf möglicherweise ein Lapsus passiert. Das αὐτόν dürfte auf den Vertreter der römischen Macht (und damit auch der Vorsehung) gehen, nicht auf den Philosophen. Dieser will nur sagen, dass er Zeus mindestens ebenso verehrt wie den Kaiser, bzw. durch letzteren auch nur Zeus.

[21] Aus den in mehreren Fassungen überlieferten Streitgesprächen Rabbi Akibas mit einem gewissen Tyrannus (Tinnejus) Rufus zitiert Bacher, *Agada* 288 ein Stück, wo Rufus das Volk Israel gemäß Lev 25,55 als ein Volk von Dienern (ja Sklaven) ansieht. Hingegen der Rabbi: „Auch wir heißen Söhne: *Söhne seid ihr dem Ewigen, eurem Gotte!* (Dtn 14,1) Rufus gab sich noch nicht geschlagen und sagte: Ihr heißt sowohl Söhne als Diener Gottes: Söhne, wenn ihr seinen Willen erfüllt, Diener, wenn ihr es nicht tut; gegenwärtig aber ist das letztere der Fall." Worauf Akiba antwortet, in der gegenwärtigen Bedrängis (Zeit Hadrians!) erfülle man den Willen Gottes und helfe einander wenigstens i.S.v. Jes 58,6f.

(19) Von jetzt an sage ich es euch, bevor es geschieht, damit ihr, sobald es geschieht, zum Glauben kommt, dass ICH (es) BIN. (20) Amen, amen, ich sage euch: Wer aufnimmt, wen ich schicke, nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.

(21) Als Jesus das gesagt hatte, wurde er im Geist erregt und bezeugte und sprach: Amen, amen, ich sage euch: Einer von euch wird mich ausliefern. (22) Es blickten die Jünger einander an, ratlos, von wem er spreche. (23) Es lag einer von seinen Jüngern (zu Tische) an der Brust Jesu, den Jesus liebte. (24) Dem gibt daraufhin Simon Petrus einen Wink, zu fragen, wer es wohl sei, von dem er rede. (25) Jener daraufhin, der sich so an Jesu Brust (zu Tische) gelegt hatte, sagt zu ihm: Herr, wer ist es? (26) Es antwortet Jesus: Jener ist es, dem *ich* den Brocken eintauchen und ihm geben werde.

Er taucht daraufhin den Brocken ein[22] und gibt (ihn) Judas, (Sohn) des Simon Iskariot.

(27a) Und nach dem Brocken, da gelangte in jenen der Satan.

(27b) Spricht daraufhin zu ihm Jesus: Was du tust, tu möglichst schnell! (28) Das aber verstand keiner von den (zu Tische) Liegenden, wozu er mit ihm gesprochen hatte. (29) Einigen nämlich schien – da Judas die Kasse hatte –, dass Jesus zu ihm gesagt hätte: Kauf, was wir brauchen zum Fest, oder, dass er den Armen etwas gäbe.

(30) Nachdem nun jener den Brocken genommen hatte, ging er sofort hinaus. Es war aber Nacht.

Wir haben diese Perikope eine „Aufforderung an Judas" genannt, denn in eine solche mündet sie. Die erste ihrer drei Sequenzen ist eine Ankündigung, die zweite stellt einen geistigen Kampf Jesu dar, und die in der dritten schließlich fordert Jesus den Judas auf: „Was du tust, tu möglichst schnell!" (V. 27). Urheber der „Tat" des Judas ist und bleibt also dieser selbst. Wir enthalten uns textgemäß jeder Qualifizierung dieser Tat. § 26 war in dieser Hinsicht weiter gegangen; in 6,70 wird Judas als *diabolos* qualifiziert. Was das konkret meinen sollte, war im Folgevers (6,71) nur in dem Verbum „ausliefern" zu erfahren gewesen; die Übersetzung „verraten" haben wir als eine nichtjohanneische Moralisierung zurückgewiesen.

13,18b zitiert mit einer sonst aus dem VNT bekannten Erfüllungsformel Ps 41(40),10, wobei das Schlusswort „Ferse" dem hebräischen Text entspricht (die Septuaginta sagt stattdessen „Fußtritt").[23] Es ist zu erwägen, ob auch 17,12 (§ 74, eher dt-joh.) sich hierher rückbezieht, u.z. in einer Weise, die eher an das Joh II denken lässt: Dort wird nämlich ἐσθίειν „essen" (LXX) durch τρώγειν ersetzt, was eigentlich „kauen" meint. Vgl. zu 6,54 (bei § 24). Das Objekt wird aus dem Plural (LXX) in den Singular

[22] Folgendes „nimmt (ihn)" ist mit einem Teil der Bezeugung (im Aland-NT derzeit nicht klar zu erkennen) zu verwerfen als unnötiges, die Szene zum Herrenmahl stilisierendes Zitat aus Mt 26,26. Im Kontext ist es pleonastisch.

[23] Die diesbezügliche Auslegungstradition gibt diesem Wort den Sinn „überlisten" (vgl. zu 1,47 § 7); so auch der Targum. Das Joh aber bleibt beim Hebräischen.

(MT; Targum)[24] zurückversetzt. Die Anregung dazu dürfte Mk 14,18 gegeben haben. Das ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ dort (in der Mahlszene) ist unsere Psalmen-Stelle, und sie blieb ohne synoptische Parallele. Der Bearbeiter hätte sie dann, wie seine Art ist, ein bisschen nach oben gerückt,[25] was ihm Gelegenheit gab, die in Mt 26,25f erweckte, absurde Vorstellung zu korrigieren, Judas habe am Abendmahl teilgenommen. – Der theologische Zweck dieser Zitierung im Rahmen des Joh wird aus V. 23 ersichtlich werden.

13,19 „dass ich (es) bin": Dies ist eine der leeren (unterdeterminerten) Ich-bin-Aussagen als Platzhalter des Gottesnamens; s. Rückblick, Thema 6.2. Diese Deutung ist umso unausweichlicher, als an Jesu Identität im erkennungsdienstlichen Sinne an dieser Stelle – anders als in 18,5a (§ 76) – überhaupt kein Zweifel besteht.

13,20 ist nochmals – nach 13,16 – eine Reflexion auf den Apostolat, u.z. auf die Pflicht, „Abgesandte" Christi aufzunehmen; vgl. Mk 9,37f parr.; Q 10,16 (vielleicht die Vorlage); 3Joh 5–9. Der Kontext ist jedoch ein anderer: Dies ist kein Aussendungswort, sondern eine Stellungnahme zu dem implizit mitverhandelten Anspruch eines petrinischen Apostolats.
Die gastliche „Aufnahme" (λαμβάνειν, wie in 1,11 § 1 und seither oft; vgl. 3Joh 5f) scheint ein zentrales Anliegen der joh. Gemeinde gewesen zu sein – vielleicht ihre Antwort auf judenchristliche Ausschließungstendenzen, die nach Gal 2,11–21 die Einheit der Christengemeinden bedrohten, oder auf einen heidenchristlichen Gruppengeist wie den in 1Kor 1,10ff getadelten.

13,21: „Wurde er ... erregt": Angesichts des eigenen Todes, den Jesus voraussieht, ist seine Erregung stärker als noch angesichts des Todes des Lazarus (11,33 § 55: „er erregte sich selbst"). Das nunmehr verwendete Passiv stand einmal schon in 12,27 (§ 61), dort noch als Psalmenzitat; hier kommt es „unabgepuffert" und ungeschönt: eine Trias mit Steigerung.

„im Geiste" entspricht der ersten der drei eben genannten Stellen, mithin der Wortwahl des Johannes selbst. (Dass die zweite stattdessen die Seele nennt, liegt an der Herkunft aus einem Psalm.) Es ist der Geist gemeint, der jedem Menschen als Geschöpf Gottes „eingehaucht" ist (Gen 2,7: *nišmat ḥajjim*, πνοὴ ζωῆς; der Mensch wird daraufhin eine *nefeš ḥajjā*, ψυχὴ ζῶσα). Ersteres wird der „Geist" (πνεῦμα) des Menschen genannt z.B. in 1Kor 2,11; Mk 14,38; Lk 8,55; Mt 5,3, im Gegensatz zur Seele, die (wie auch das „Herz") der Ort der Empfindungen ist.

---

[24] Im Targum wird das Verbum *b-r-'* II (nach Dalman) verwendet: „sich nähren", vielleicht auch als Verstärkung gemeint. – Zur rabbinischen Verwendung von Ps 41,10 und verwandten Stellen s. Brierre-Narbonne, *Prophéties messianiques* 21: Andeutungen eines leidenden Messias. Die Rabbinen (es handelt sich um spätere, Amoräer) haben diese aus der christlichen Umwelt bekannte Vorstellung vielleicht nur deswegen aufgegriffen, um sie einzukapseln.

[25] So blieb sie in der Aland-Synopse unbemerkt.

Diesen Geist haucht Jesus aus in Mt 27,50 par. Joh 19,30 (§ 92 VNT). Er kann gegen den Heiligen Geist kontrastiert werden (Röm 8,16) wie andererseits auch gegen den νοῦς (1Kor 14,11: Verstand). Vgl. noch Rückblick, Thema 12.

„ausliefern“: Vgl. zu 6,70 (§ 26) und Rückblick, Thema 7.

13,23 Die Jünger sind in extremer Verlegenheit; hier liegt auch eine Klippe für jede theologische Deutung des Geschehens. Dies ist der Moment, wo der „Lieblingsjünger“ erstmals in den Text kommt.[26] Er „legt sich“ hier buchstäblich zwischen sie[27] und Jesus und löst eine Erklärung aus, die auch in diesem Geschehen Jesu Initiative sicherstellt. Mag die Tat des Judas eine Verleumdung sein (als welche sie in § 26 angekündigt wurde), so ist sie doch heilsgeschichtlich vorgesehen – nicht anders als nach Röm 9,17 f die Verstockung bzw. Verstocktheit des Pharao.

„an der Brust Jesu“: wörtl. „am Busen Jesu“, wobei κόλπος nur in 1,18 (§ 2, s.d.) und hier verwendet wird – ein sehr kühner Rückverweis. Wir sind von der Lutherbibel wie auch der Zürcher Bibel her gewohnt, dass in 1,18 „Schoß“ übersetzt wird und an den drei Stellen, wo es um die Nähe des Lieblingsjüngers zu Jesus geht (also 13,23; 13,25 und später noch, als dt-joh. Rückverweis, 21,20), „Brust“. Die Verteilung im griechischen Text wie auch in den alten Übersetzungen ist jedoch zwei und zwei – mit Ausnahme der armenischen Bibel, die in 13,23 eine modernisierende Umschreibung gebraucht („er saß bei Jesus“). Wir haben uns zu 1,18 schon über die Kühnheit gewundert, mit der der Lieblingsjünger – also der anachronistisch sich hier eintragende Evangelist – sein Verhältnis zu Jesus als so eng darstellt wie das Jesu zum Vater. Er geht freilich nicht so weit, eine Trias daraus zu machen; in 13,25 wechselt er zu einem Synonym.
Dazu sei eine Vermutung erlaubt: Wenn es schon keine Trias ist, dann bleibt zu erwägen, ob nicht schon hier, in V. 23, das Wort στῆθος zu setzen wäre. Für die Ansprüche des Seniors würde das vollkommen reichen; es bliebe eine nuancierte Transitivität des Verhältnisses Gott – Jesus – Evangelist.

> Mithin wäre κόλπος in V. 23 dt-joh. Wortwahl im Sinne einer Steigerung der Ansprüche. Diese Konjektur liegt stillschweigend den o.g. deutschen Übersetzungen zugrunde und übrigens auch unserer eigenen.

Die Stelle nun, wo der Lieblingsjünger sich einschiebt, ist die problemgeladenste der gesamten Jesusüberlieferung, sieht man auf die Situation der Beteiligten; das gilt hier wie bei den Synoptikern. Textintern ist es der Umschlagpunkt zur „Tragödie“, der Punkt, wo das bisher abgewehrte Böse eindringen darf. Von innen wird den Gegnern Jesu die Tür geöffnet. Doch ist die Intervention des Lieblingsjüngers zugleich ein Signal heftigen Interesses seitens der christlichen Übermittler, nicht anders als in Mk 14,19 par. (Mt) die Frage „bin ich's?“ Ein Erschrekken drückt sich aus vor etwas ganz oder scheinbar ganz Unerklärbarem. Vgl. Rückblick, Thema 7: Das Judasproblem.

---

[26] Über diese literarische Person s. Einleitung, 5.3.

[27] Petrus ist namentlich genannt und ist innerhalb der erzählten Szene der Vertreter der Jünger; in der Gegenwart des Erzählers vertritt er die zu dessen Gemeinde zeitgenössische christliche Mehrheit.

13,26 „und gibt ihn Judas": So wie der joh. Kontext das deutet, ist es die sprachlose Vervollständigung der dem Lieblingsjünger gegebenen Antwort. Der Gemeinte wird noch seinerseits angeredet werden.
Judas (*J^e hudā*): Viel ist geschrieben worden über diesen unglücklichen Namen, der den Verräter Jesu zum „Juden" schlechthin gemacht hat.[28] Soviel immerhin ist über diesen Namen damals bekannt gewesen: Es war der Name nicht nur eines der Patriarchen (Gen 29,35 übersetzt: „ich werde den Herrn bekennen", *j-d-h*), sondern auch der jenes patriotischen Aufständlers, der den Zunamen *Maqqābā'* trug, „Hammer" (1Makk 2,4 usw.). Einen Sohn so zu nennen, drückt eine ähnliche Erwartung aus, als nennte man ihn Pinhas, jedoch mit einer noch stärkeren patriotischen Note. Auch hierin lässt sich ein Schlüssel zum Judas-Problem finden, und nicht nur in seinem oben (zu 12,4 § 58) bereits gedeuteten Zunamen.

13,27a Hier und nur hier wird im Joh der mythische Name „Satan" genannt. Fortna wollte die Verse 26f versuchsweise dem VNT zuordnen (242), ohne dass man nun freilich wüsste, welcher Gedanke im VNT damit verbunden sein könnte. Weder der VNT-Kontext noch das Wortfeld, das kaum ausgeprägte, würden uns dabei helfen. Die wörtliche Übereinstimmung mit Lk 22,3 - auch das Verbum εἰσῆλθεν, ist dasselbe - erweist jedoch die redaktionelle Übernahme, u.z. erst durch die Johannesschule (denn der Senior selbst borgt vielleicht Ideen, nicht aber Worte). Im Lk ist der Vermerk, Satan sei in Judas „eingegangen", Teil einer geschichtstheologischen Konzeption einer „satansfreien" Zeit zwischen der Versuchung Jesu und dieser Stelle. Wenn das hier wiederkehrt, u.z. ohne alle Verständnishilfen, dann ist es sekundär, und man wendet sich für ein Verständnis besser an Lukas direkt.

13,27b „möglichst schnell" (wörtl.: „schneller") : Wenn diese Aufforderung schon dem VNT angehört (wie Fortna 242 oben immerhin erwägt), wäre hier ein wertvoller Hinweis gegeben, wie in vorjohanneischer Tradition die Tat des Judas gesehen wurde: nicht als Konfrontation mit Jesus. Der Imperativ mit seinem gewissermaßen selbstzerstörerischen Inhalt ist vielmehr vergleichbar mit dem Tempelwort, 2,19 (§ 12). Die folgenden Bemerkungen (V. 28f) könnten entfallen, lassen sich aber nicht mit Sicherheit ausschließen. Vielleicht machte Johannes selbst auch manchmal solche Erklärungen zu der von ihm übernommenen Erzählung. Zum Judasproblem ist hier nicht mehr gesagt, als dass nicht nur er, sondern auch die übrigen Jünger verwirrt und überfordert waren.

13,29 benennt ein Missverständnis - hier eigentlich nur als Entspannungsmoment. Das seltene Wort γλωσσόκομον für „Kasse"[29] begegnet im NT nur im

---

[28] Z.B. in der *Glosa Psalmorum* zu Ps 77(76)16 (Ende); 109(108),1ff; 140(139),3 (dort Absalom als Typos des Judas). Der ganze Ps. 109(108) wird auf Judas gedeutet und sein kläglicher Untergang mit dem Schicksal der Judäer nach 70 n.Chr. parallelisiert. Des Judas eigene Familie sei im Jüdischen Krieg mitgestraft worden.

[29] Ein etymologisch seltsames Wort. Ursprünglich meinte es im Griechischen das Etui für ein Flötenmundstück. Es wurde in 2Chr 24,6.8 LXX schon einmal für einen Spendenkasten am Tempel gebraucht.

Johannesevangelium. Wir lasen es bereits in 13,29, einer beiläufigen Bemerkung, die ein typisch joh. Missverständnis ins Spiel bringt – in diesem Fall kein weiter gravierendes, sondern eher als Moment der Erleichterung innerhalb eines ja sehr dramatischen Textes.

In 12,6 (bei § 58) hingegen, wo γλωσσόκομον auch zu finden ist (proleptisch sogar im Vergleich zur Hauptstelle hier), gilt Judas einfach als „Dieb". Damit verschwindet, was wir im Rückblick, Thema 7 als das Judasproblem aufgreifen werden.

13,30 Über Fortna hinausgehend, nehmen wir im ersten Versteil VNT an, um die Szene abzurunden. Andernfalls wäre es eben der Evangelist, der – als einziger von allen – angibt, Judas habe die Szene verlassen. Mit der Bemerkung „es war aber Nacht" geht die Perikope dann zu Ende, symbolträchtig natürlich, nicht zuletzt wegen der Anspielung an den Aufbruch Sauls von der Totenbeschwörerin von Endor (1Sam 28,25). Das Ergebnis jener Nacht war niederschmetternd gewesen: Verlust des göttlichen Schutzes für Saul und Verlust des Königtums. Soweit in Jesu Fortschicken des Judas eine Absicht gesehen werden darf (eine extreme These; vgl. Rückblick, Thema 7.2), ist es das „Licht" selbst (§ 1), das die „Dunkelheit" gewissermaßen wünscht und sie braucht, um darin desto mehr zu strahlen.

Abschiedsdialog

Mit § 65 beginnt, was im edierten Text wie eine Abschiedsrede (oder auch deren zwei) dasteht, ursprünglich aber ein Abschiedsdialog war – wie wir es nunmehr nennen. Innertextlich ist er gerahmt von der Fußwaschungsszene § 63f und dem Schlussgebet § 74f. Hatte Ernst Käsemann in einem viel gelesenen Buch das Kap. 17 (§ 74f) als Jesu „Testament" bezeichnet und hatte Ernst Bammel dieselbe Behandlung bereits für Joh 13,31–16,33 (unseren Abschiedsdialog) vorgeschlagen,[30] so zieht Manfred Lang einen Vergleich zwischen dem Gesamten dieser Passagen und der antiken Konsolationsliteratur.[31]
Dass im edierten Joh der Dialogcharakter auch dieser Perikopenfolge verdeckt ist, hat freilich dazu geführt, dass der Klassiker schlechthin für die Gattung „Abschiedsdialog", nämlich Platons *Phaedon*, bes. 107 B bis 118 B (= Ende), von all den Genannten übersehen wird.[32] Man scheut sich ganz zu Unrecht, Johannes als Platoniker zu lesen. Er ist auch das, u.z. auf souveräne Weise.
Aus dem Judentum, u.z. besonders dem rabbinischen, sind mancherlei (Le-

---

[30] Bammel, „Abschiedsrede", fußend auf E. Stauffer: „Abschiedsreden", *RAC* 1, 1950, Sp. 29–35.

[31] „Johanneische Abschiedsreden und Senecas Konsolationsliteratur. Wie konnte ein Römer Joh 13,31–17,26 lesen?", in Frey/Schnelle, *Kontexte* 365–412 (Lit.: 365–368.375)

[32] So etwa in dem gesamten Band von Frey/Schnelle. Auch Bammel hat hierzu nur eine Fußnote. Mit gleicher Einschränkung empfohlen sei aus der von Lang nicht aufgenommenen Sekundärliteratur J. Munck: „Discours d'adieu dans le N. T. et dans la littérature biblique", in: *Aux origines* (s. Lit.-verz.) 155–170 (bes.165–167).

bens-)Abschiedsszenen und letzte Worte überliefert, die, trotz Kürze, herangezogen werden können.[33] Babylonischer Talmud, *B^{e}rāchot* 28b:

„Als Rabbi Eli‘ezer erkrankte, sammelten sich seine Schüler, um ihn zu besuchen. Sie sprachen zu ihm: Unser Meister (*rabbēnu*),[34] lehre uns die Wege des Lebens (אורחות חיים), so dass wir auf ihnen erlangen mögen (*z-k-h*)[35] das Leben der zukünftigen Welt (לחיי עולם הבא)."

Hier haben wir manches aus johanneischen Ich-bin-Worten wie auch aus dem Abschiedsdialog in ähnlicher, nur hebräischer Formulierung. – Rabbi Eli‘ezer antwortet mit einigen Ratschlägen, darunter auch: „Wenn ihr betet, so wisst, vor wem ihr steht!" Das wird bis heute in Synagogen inschriftlich wiederholt.

Wir ersparen uns demgegenüber die Selbstverständlichkeiten, um nicht zu sagen: Platitüden der älteren jüdischen Testamentenliteratur.[36] In dieser verliert ja selbst die Tora alle Konturen. Was jedoch herausragt, ist die letzte Ansprache des Priesters Mattathias, des Vaters der makkabäischen Brüder, in 1Makk 2,49–69. Er empfiehlt die Treue zur Tora anhand einer langen Reihe von Vorbildern, beginnend mit Abraham, dem treuen (πιστός, vgl. Hebr 11,8), und er kündigt an: „Ihr werdet berühmt werden" (δοξασθήσεσθε, 2,64) durch Festhalten am *Nomos*. Die Analogien zur „Verherrlichungs"-Geschichte des Joh (§ 65ff) reichen noch weiter: Mattathias empfiehlt seinen Söhnen Simeon, den zweiten (der erste hieß Johannes, 1Makk 2,3f), als neuen Vater und Judas, den dritten (wir kennen ihn mit seinem Nachnamen *Maqqāvi*, Maccabaeus), als Heerführer (2,65). Das erinnert *mutatis mutandis* sehr stark an Joh 19,26f (§ 91). Es folgen eine erneute Ermahnung zur Toratreue, zur Rache an den Feinden, Segen und Tod (2,69 mit atl. Formel).

Ein christliches Vorbild des joh. Abschiedsdialogs dürfte zusätzlich Lk 22,21–38 gewesen sein.[37] Daher käme demnach auch der Einsatz beim Judas-Problem (Lk 22,21 > Joh 13,31). Noch bemerkenswerter ist, dass eine der Vorlagen des Lukas, nämlich die Quelle Q, gerade hier endet.[38] Wenn damit eine nicht nur inhaltliche, sondern strukturelle Parallele gefunden ist, dürfte auch die Beobachtung gelten, dass die beiden Schlussverse des Gebets Jesu (17,25f § 75) Verben des „Bekanntmachens", also Offenbarens, an der Stelle haben, wo Q 22,29 διατίθεμαι setzt, „ich verfüge (in testamentarischem Sinn)". Ist das Objekt dieser Sprechhandlung in Q noch das „Königreich" (sc. Gottes) und bei Paulus und den Synoptikern ein „Bund" (διαθήκη), so ist es in § 75 der „Name", also die

33 J. Neusner: „Death-scenes and farewell stories. An aspect of the master-disciple-relationship in Mark and in some Talmudic tales", *HThR* 79, 1986, 187–197.

34 Dies ist der Plural zu *rabbuni*, d.h. dieselbe Anrede mit Pluralsuffix.

35 Diese schon in der Hebräischen Bibel polyseme Wurzel (die Septuaginta wählt Wörter für „tadellos sein", „gerecht sein") kann in Verbindung mit *l-* insbesondere heißen: „erlaubt bekommen", „ein Privileg erhalten".

36 Für eine Übersicht und Paraphrase vgl. Woschitz, *Parabiblica* 335–456.

37 Fortna 157; Munck (oben Anm. 30) 165; Bammel, „Abschiedsrede" 2. – Hingegen wäre die Abschiedsrede des Paulus vor den Presbytern aus Ephesus (Apg 20,18–35), die auch vorgeschlagen wird, wegen ihres monologischen Charakters weniger passend. Auch sie freilich geht in ein Gebet über (V. 16), das dann aber nicht ausformuliert wird.

38 Nämlich in Lk 22,28–30. Vgl. E. Bammel: „Das ‚Testament' Jesu (Luk 22,27ff)", in: ders., *Jesu Nachfolger*, 1988, 74–83.

Kenntnis Gottes (dazu Rückblick, Thema 6.2). Da herrscht niemand mehr über niemanden; es ist aber Leben, ewiges Leben.
In seiner joh. Ausführung ist dieser Abschied Jesu ganz und gar platonisch, nämlich in einfachen Worten gehalten; er ist aus dem Alltagsleben gespeist, aber auf die höchsten immateriellen Dinge hinauszielend – was nicht ohne Missverständnisse und jedenfalls nicht ohne Rückfragen abgehen kann. Der Lehrer, der Jesus ist, zeigt seine ganze Größe und Souveränität; er nimmt die Fragen, ob klug oder nicht, zum Anlass, Weisheit zu formulieren, die gültiger ist als der eigene Tod. Diese Weisheit aber wird *ad personam* geäußert, nicht theoretisch und nicht als Lehrgebäude.

13,31 f.33b–35 Rück- und Vorblick auf die „Verherrlichung"; das Liebesgebot

<§ 65>

(13,31) Daraufhin, als er hinausgegangen war, spricht Jesus: Nun ist der MENSCHENSOHN verherrlicht worden, und Gott ist verherrlicht worden in ihm. (32) Wenn Gott verherrlicht wurde in ihm, wird Gott ihn auch verherrlichen in sich selbst, und rasch wird er ihn verherrlichen.

(33a) [u] Kindlein, noch ein kleines (Weilchen) bin ich mit euch; ihr werdet mich (noch) suchen.

(33b) *Doch* wie ich zu den Judäern sagte: Wohin ich gehe, dorthin könnt *ihr* nicht kommen, so sage ich auch euch jetzt.
(34) Ein neues Gebot gebe ich euch: einander zu lieben, wie ich euch geliebt habe; auch ihr sollt euch gegenseitig lieben. (35) Daran werden alle erkennen, dass ihr mir Jünger seid, wenn ihr Liebe habt untereinander.

13,31 Die antizipatorische Redeweise – nicht nur im Perfekt, sondern sogar im Aorist – lässt das Bisherige wie auch das Weitere als determinierten Ablauf erscheinen; vgl. oben zu 13,27. Zunächst einmal imitiert sie das hebr. *qāl*, den griech. Aorist, zahlreicher Prophetien (sog. prophetisches Perfekt), z. B. in Jes 52,13–53,12. Solchen „Anachronismus", wie die griechische Grammatik es nennt und wie er im Fall der Propheten Gewissheit ausdrücken soll, hat die dt-joh. Redaktion mancher Stellen zur Manier gemacht (Einleitung, 2.1, Merkmal x). Hier aber, in der Hereinholung urchristlicher Parusie-Erwartung in Johannes' eigenen Entwurf, ist der Gebrauch des Vergangenheitstempus sogar sachlich gerechtfertigt, aus der Verwandlung futurischer in präsentische Eschatologie. Es ist ein Hereinholen der Zukunft in die Gegenwart – die Gegenwart Jesu wie die des Parakleten.
Darüber hinaus hat er sogar einen synoptischen Vorläufer: Lk 22,69. Genau gelesen und mit den anderen Synoptikern verglichen, ist dieser Lk-Vers bereits die Vergegenwärtigung des von Jesus Gesagten.

13,32 „verherrlichen in sich selbst": durch Wiederaufnahme in seinen „Schoß", aus dem er kommt (1,2.18 § 1 f).

13,33b Der Rückverweis geht auf Joh 7,34.36 (§ 27); vgl. noch 13,3 (§ 76 VNT);[1] Adressaten sind jeweils „Hohepriester und Pharisäer". Hier werden sie nun erstmals zusammengefasst unter dem Kürzel „Judäer".

Alle pauschalisierenden Nennungen von „Judäern" - die so allgemein sein konnten, dass man an die gesamte sündige Welt dachte - sind Teil des Joh II. In dem ab jetzt gebrauchten Kürzel liegt der Ausgangspunkt der Verallgemeinerung, die dann freilich ins Groteske ging.

Im Joh I zielt „Judäer" auf die Jerusalemer Oberschicht: s.u. 18,12 (§ 76); 18,14 (§ 77); 18,31 (§ 81) usw. - Was die hier gemeinte Voraussage inhaltlich angeht, so wird die darin enthaltene Negation erst in 14,4 (§ 68) aufgehoben werden, zur die Verblüffung der Jünger.

„Wohin ich gehe": Dieses Thema vgl. schon in der Todesankündigung 7,33 (§ 27). Ein thematischer roter Faden für das Weitere ist an dem Verbum ὑπάγειν „gehen" und seinen Synonymen erkennbar. So hier in V. 33-35 als Ausgangssituation und in V. 36 in der ängstlichen Frage des Petrus: „wohin gehst du?"

- worauf die dt-joh. Textfolge eine Jesusrede einsetzen lässt mit der Ankündigung der Verleugnung auch des Petrus (13,36-38), vielleicht gegen das „petrinische" Christentum des sog. Frühkatholizismus gerichtet. Thomas insistiert danach auf der Frage des Petrus (14,5), woraufhin eine längere Entwicklung stattfindet bis hin zu der Antwort in 14,28.

Was den Erstentwurf betrifft, so ist in dieser ersten Sequenz des Abschiedsdialogs, die des literarkritischen Eingriffs vielleicht noch bedarf, die Logik zunächst nicht evident: Wie kommt Jesus dazu, die Ankündigung seines Abschieds an einen den Jüngern unzugänglichen Ort zu verbinden mit: „Ein neues Gebot gebe ich euch ... "? Man könnte in V. 34 einen Bruch vom Typ n ansetzen (unmotivierter Themenwechsel). Doch haben wir hier die imperativische Wiederaufnahme des in § 63 Erzählten.
Die Frage ist eher, was zwischen dem Liebesgebot und den diversen Bewegungen des Weggehens für ein Zusammenhang besteht: Erst geht, u.z. betont, Judas fort (§ 64 Ende, § 65 Anfang); daraufhin kündigt Jesus seinen eigenen Weggang an. Dieser Weggang hält dem „Herabkommen" des Logos bzw. des Menschensohnes (§ 1-8) inhaltlich die Waage. Er ist Thema der folgenden Dialoge, wie auch 13,36 (§ 67) wieder belegt.[2] Das Thema „gehen" (ὑπάγειν, πορεύεσθαι, ἀπέρχεσθαι, μεταβαίνειν, ἀναβαίνειν), im ganzen Evangelium schon anklingend, wird hier in vielen, eng verwandten Variationen durchgeführt.
Die Antwort auf die Frage des Petrus wird in dem ausführlichsten und letzten Bildwort liegen, das mit all dem vorbereitet wird. Jener „Weg", den die Jünger von sich aus zu gehen nicht in der Lage sind (so hier noch), wird Gegenstand einer „Ich bin"-Aussage Jesu werden (§ 68). Eine der Arten, wie Jesus der „Weg"

---

[1] Zum Inhalt der Ankündigung vgl. ferner 8,21 (bei § 42).

[2] Aus diesem Grund muss wenigstens V. 33b im Text bleiben; andernfalls hätte man den Themenwechsel noch schroffer in 13,36.

ist, erwies sich schon im dem Kontext, den wir eben verlassen haben (und den Judas allzu entschieden verließ): Dieser Weg besteht im Beispiel der Liebe.

13,34f wiederholt als „Gebot", was das „Beispiel" (ὑπόδειγμα) von 13,15 schon besagt hatte. Die koptischen Übersetzer haben hier einen Themenwechsel empfunden und ein πλήν eingefügt[3] – unjohanneisch; denn das Folgende expliziert durchaus den im oberen Kontext gebrauchten Begriff „Herrlichkeit".

„dass ihr mir Jünger seid": Der *dativus ethicus* des Originals ist eine starke Emphase.[4] Wir haben in der Einleitung (9.4.2) zur Stilistik des Joh I schon darauf hingewiesen, dass mitunter solche gut griechischen Züge begegnen können. In diesem Fall dürfte Jes 43,10 LXX („werdet mir Zeugen!") und 43,13 LXX („ihr seid mir Zeugen") dahinterstehen; vgl. zu 20,31 (§ 100).

Das joh. Liebesgebot

„Ein neues Gebot": Was ist neu an diesem Gebot, das doch in Lev 19,18 schon steht? – Neu ist seine Verabsolutierung zum Singular: Vgl. zu 1,16 (§ 2) über den Zusammenhang dieses Gebotes mit der (Gottes-)Erkenntnis. Es ist nicht mehr ein Gebot unter anderen, sondern das einzige Gebot. Systematisch gesagt: Johannes vollzieht den Übergang von der materialen Ethik der Tora zur Verantwortungsethik des Liebesgebots (denn eine nur formale Ethik ist es keineswegs, es orientiert sich ja am Nächsten). Johanneisch gedacht ist der Singular des Wortes „Gebot". Er entspricht dem vormaligen Singular *Nomos* (vgl. zu 1,16 § 2). Die jedem Menschen zugängliche Gotteserkenntnis – bislang mit Toragehorsam identifiziert – liegt in der Praxis der Liebe; hier festigt sie sich und bestätigt sich.

> Gebote im Plural hingegen sind dt-joh.: 14,15 (bei § 70). Vgl. Thema 1.4.3. – Das Liebesgebot findet demgegenüber erneut Ausdruck in 1Joh 4,7–16.

Hier, im Zusammenhang des Abschiedsdialogs, lässt sich noch mehr sagen: Dies ist die Art, Jesu Gegenwart konkret zu leben. Synoptisches Pendant ist in Mt 25,40 das Wort von den „geringsten Brüdern", das übrigens ebenso innergemeindlich verstanden ist wie hier das Liebesgebot.
Einmal mehr bestätigt sich, was wir seit 1,17 (§ 2) immer wieder sahen: Jesus ersetzt die Tora. Hier ist die ethische Tora gemeint; doch von der kultischen kennen wir das Gleiche, seit dem Tempelwort von § 11f. Dass in alledem kein joh. Alleingang liegt, zeigt eine Stelle wie Mt 18,20: „Wo zwei oder drei … ": Was vormals der Tempelgottesdienst gewesen war und was jetzt, zur Zeit eines „Matthäus" und Johannes, im Judentum das Studium der Tora wurde (Mischna, *Āvot* 3,6 usw.),[5] das erlebt die christliche Gemeinschaft in ihrem Inneren. Eine davon nicht sehr verschiedene Art der Gegenwart Jesu wird der Paraklet sein: § 70.71.72.
Da wir nun wissen, wer solches lehrt, können wir auch nach dessen Praxis fra-

---

3 Bei Nestle/Aland nicht notiert, aber z.B aus der Ausgabe Quecke ersichtlich.
4 Als dt-joh. Imitation, im Deutschen kaum mehr wiederzugeben, vgl. 15,8 (bei § 71).
5 Mehr bei Dahl, *Das Volk Gottes* 152.

gen. Wir sahen eingangs (Einleitung, 4.3ff; 6.1ff), dass die ephesinische Gemeinde, deren maßgeblicher Lehrer und sicher auch Vorbild der Senior ist, den Innenraum gegenseitiger Geborgenheit pflegt. Paulinisch hätte man es ein „In-Christus-Sein" genannt;

> die Johannesschule nennt es, paulinische Sprache übernehmend (und Joh 8,31 § 43 bzw. 14,17 § 69 verdichtend), ein „Bleiben" in Christus: 6,56 (bei § 24); 15,4–10 (bei § 71); vgl. 1Joh 4,13–16.

In seiner Ablehnung von Kirchenstrukturen erwies sich das joh. Christentum lange Zeit als enthusiastisch, ohne deswegen so ekstatisch sein zu müssen wie gewisse paulinische Gemeinden (wir erfahren nichts von Glossolalie – erst dann im Montanismus). Nun sind freilich auch einem Johannes Leute begegnet, Christen, von denen er sich abgrenzen musste, vielleicht auch erst in Antwort auf deren Abgrenzung von ihm: 2Joh 10f; 3Joh 9f (Diotrephes).[6] Dass die Liebe „alles duldet" (1Kor 13,7), ist auch bei Paulus nicht jedem gegenüber der Fall; wir kennen ja seine Polemiken. Die Duldung mag im persönlichen Bereich durchgehalten werden; doch in verantwortlicher Position findet sie Grenzen, und die liegen in dem, was Paulus wiederum die „Unterscheidung der Geister" nennt (1Kor 12,10; vgl. 2Joh 7).
Jedenfalls, in joh. Sicht ist das Liebesgebot, zur Einheit führend (17,21 § 75), notwendig ein Singular. Jeder davon abweichende Sprachgebrauch ist verdächtig, überarbeitet zu sein im Sinne einer der Verhaltensnormierungen, wie sie im Christentum des 2.Jh. allmählich üblich wurden.

„auch ihr sollt euch gegenseitig lieben": Das zweite ἵνα dürfte nicht funktionsgleich sein zu dem ersten, was einen ziemlich amorphen Satz ergäbe,[7] sondern bloße Verstärkung des Konjunktivs in ἀγαπᾶτε (der ja als solcher nicht zu hören ist). Solcher mittelgriechischer Gebrauch von ἵνα (neugriechisch dann: να) begegnet bereits in 2Makk 1,9; vgl. noch 1Kor 4,2; 7,29; Eph 4,30; 5,33; 2Clem 17,1.

15,11–18.26 Das Angebot der Freundschaft <§ 66>

(15,11) [a'] Das habe ich euch gesagt, damit meine Freude in euch sei und eure Freude voll werde. (12) Das ist mein Gebot, dass ihr einander lieben sollt, wie ich euch geliebt habe. (13) Größere Liebe hat niemand als diese, dass jemand seine Seele einsetzt für seine Freunde. (14) *Ihr* seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch gebiete.
(15) Nicht länger nenne ich euch Knechte, denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Euch aber habe ich Freunde genannt, denn alles, was ich von meinem Vater gehört habe, habe ich euch bekannt gemacht. (16) Nicht ihr habt mich auserwählt, sondern ich habe euch auserwählt und dazu *bestimmt*, dass *Ihr* gehen

---

[6] Wie weit er das Jakobus-Christentum von sich fernhält, war zu 2,1ff (§ 9) zu ahnen. Christian Dietzfelbinger spricht von dem „ungeliebten Bruder". Angesichts der Schwierigkeiten, die dieser der Heidenmission machte, ist auch das verständlich.

[7] So zwar die Vulgata und die saïdische Übersetzung; die Peschitta aber konstruiert, wie hier vorgeschlagen.

sollt und Frucht bringt und eure Frucht bleibe, damit, was ihr auch den Vater bittet in meinem Namen, er es euch gebe. (17) Das gebiete ich euch, dass ihr einander lieben sollt. (18) Wenn die Welt euch hasst, so wisst, dass sie mich *früher* als euch gehasst hat.

15,11: Eine „erfüllte" Freude ist eine „vollkommene", wie sich aus 16,24 (§ 73), dem vorletzten Satz des Abschiedsdialogs im Joh I, ergibt. „Freude" (χαρά) ist im Joh häufiger als in den anderen Evangelien. Paulus verwendet es, wie auch das Verbum, seinerseits (um nur an Phil 4,4 ff zu erinnern). Die hier gebrauchte Formel mag angeregt sein durch „untadelige Freude" bei Ignatius, *Magn.* 7,1.[8]

15,13 Diese Stelle „klingt" griechisch und ist es auch. Platon z.B. hat mehrfach ähnliches gesagt, natürlich zum Preise des Eros, wobei er dreimal das Verbum ὑπεραποθνήσκειν verwendet, „sterben für jemanden".[9] Das wurde ein im Hellenismus ungemein beliebtes Thema, für das man namentliche Beispiele kannte (*Neuer Wettstein* 715–725; vgl. Rückblick, Thema 10.3). – Was das Verbum „die Seele einsetzen" im Besonderen betrifft, findet Joachim Jeremias hierin eine Anspielung an Jes 53,10, u.z. sogar nach dem hebräischen Text.[10] – Paulus bietet in Röm 5,6–8 eine offenbar gemeinantike Werteskala auf:[11]

„Schwerlich stirbt jemand für einen Gerechten; für das Gute wagt vielleicht jemand sogar zu sterben; Gott aber empfiehlt die ihm eigene Zuneigung (ἀγάπη) zu uns darin, dass Christus, als wir noch Sünder waren, für uns gestorben ist."

Steht bei Paulus *agapē* an der Spitze der so erreichten Werteskala, so liegt für Johannes *philia* noch darüber. Hier nämlich, in V. 13–15, erklärt Jesus seine Jünger zu solchen „Freunden", für die er zu sterben bereit ist – mit dem Ziel, dass sie ähnliche *agapē* untereinander haben sollen (13,35), also positive Akzeptanz und gegenseitige Förderung, mit welchen Gefühlen sie im einzelnen auch immer verbunden sein mag.

„Ihr seid meine Freunde": Religionsgeschichtlich gesehen, führen uns diese Sätze in weite Zusammenhänge. Die Partnerschaft Gottes mit Israel, in der Hebräischen Bibel (und fast noch mehr in den Qumran-Schriften) als „Bund" ausgedrückt, wird hier zur Freundschaft Jesu mit seinen Jüngern. Die Asymmetrie des Verhältnisses und der Abstand sind hier sichtlich geringer. Auch ist „Freundschaft" ein Verhältnis unter Einzelnen, so wie das „zum Glauben kommen" (πιστεῦσαι) in joh. Sprachgebrauch von jeweils Einzelnen gesagt wird. Das ist, wie sehr auch Martin Bubers philosophische Hermeneutik es modernisieren mag,

---

8 Die dort voraufgehende Mahnung zur Strukturierung der Gemeinde anhand ordinierter Ämter hat Johannes überhört. Sie hat in der Tat mit Freude nicht viel zu tun – thematisch nicht, allenfalls erfahrungsmäßig.

9 *Gastmahl* 180 A; 207 B; 208 C. – Sehr instruktiv: K. Scholtissek in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 413–439; bes. 421 f (Lit.: 415 Anm. 6 ff).

10 Johannes übersetzt wörtlicher als die LXX die Redewendung: „seine Seele (ein)setzen". Derselbe Sprachgebrauch auch in 10,11 ff (§ 49). Dt-joh. dann 1Joh 3,16, auf die „Brüder" (sc. die Gemeinde) bezogen.

11 Antike Belege hierzu in Frey/Schnelle, *Kontexte* 421 (K. Scholtissek). Hellenistisch-Jüdisches ebd. 425.

ein Unterschied (kein Gegensatz, aber ein Unterschied) zwischen Judentum und Christentum geblieben, zumal in den protestantischen Ausprägungen des letzteren. Seit den Jüngerberufungen bzw. (joh.) -begegnungen Jesu wird im Christentum weniger kollektiv als individuell gedacht.
Verglichen mit der in 3,14 (§ 15) schon verkündeten *agapē* des Schöpfers zum Kosmos finden wir hier nun die *philia* Jesu zu seinen Jüngern ausgedrückt. Und sie antworten ihm einzeln: Petrus (§ 67), Thomas (§ 68) und Philippus (§ 69), exemplarische drei; jeder hat sein eigenes Verhältnis zu Jesus.

„... wenn ihr tut, was ich euch gebiete": Das Sichtbare an diesem Gottesverhältnis (das nicht nur ein inneres Gefühl sein kann) ist die in der Liebe praktizierte Tora: Das war der Nikodemus-Perikope (§ 15) bereits zu entnehmen, war eben vorgelebt (§ 63) und wiederholt worden (§ 65) und wird um ein Minimum an kultischer Tora, nämlich die Vollmacht der Vergebung, in 20,23 (§ 98) ergänzt werden.

15,15 ist Kernsatz dieser Perikope und bringt einen Begriff in den Vordergrund, der uns schon öfters auffiel: „Freund", „Freundschaft".[12] Die Weisheit „schafft Freunde Gottes und Propheten" (Weish 7,27). Bei Philon ist, ein *hapax* des Pentateuchs ausnutzend (Ex 33,11), Mose der „Freund" Gottes, und bei ihm wie in Jak 2,23 durfte jener, der die Tora schon vor ihrer Offenbarung verkörpert, Abraham, dann auch diesen Titel führen (mit einer Variante zu Gen 18,17; vgl. Philon, *Sobr.* 56). Diese Ausnahme wird nun den Jüngern als Regel angeboten.
Joh 11,11 (§ 51 VNT – wenn Fortna Recht hat) vergab den Freundestitel – hier: Freund Jesu zu sein – an Lazarus. In diesem besonderen, aber nicht exklusiven Sinne hat der joh. Jesus nun als persönliche Freunde die Jünger des engeren Kreises, wie sie hier, z.T. mit Namen, im Abschiedsdialog vertreten sind, und zusätzlich – wie in 20,2 (§ 95) nachösterlich präzisiert wird – den Lieblingsjünger. Zum Wechsel von *agapan* zu *philein* an dieser eben genannten Stelle (gegenüber 13,23 § 64 und 19,26 § 91) ist zu bemerken: Das Verbum *philein* und seine Derivate, im Griechischen Oberbegriff für alle Arten von Zuneigung, *erōs* eingeschlossen,[13] ist im Joh. I *nicht* synonym zu *agapan*, was freilich nur nach der Schichtenscheidung klar wird. Es hat seine eigene, theologisch bedeutende Nuance, die wir wiederzugeben versuchen mit der Übersetzung „jemandes Freund sein".[14]

Nur die dt-joh. Passage Joh 21,15–17 ignoriert diese Sprachregelung.

Einer der Unterschiede zwischen *agapē* und *philia*, der sich gerade hier erweist, besteht darin, dass man Agape zu jeder Zeit und aus eigenem Entschluss üben kann; zum Freund aber muss man akzeptiert werden; diese Beziehung ist gegen-

---

[12] Gewürdigt von K. Scholtissek in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 431–433. Vgl. hier Rückblick, Thema 10.3.

[13] So etwa Platon, *Gastmahl* 179 C. Synonymer Gebrauch von φιλία und ἔρως ist möglich: ebd. 192 C. Jedenfalls ist φιλεῖν mehr als ἀγαπᾶν in Platons *Lysis* 215 A. Instruktiv für den Unterschied der beiden Verben ist Xenophon, *Memorabilia* 2, 7,9: ersteres ist aus der höheren, letzteres aus der niedrigeren sozialen Position heraus gesprochen. Für die Gegenseitigkeit kann ἀγαπᾶν dienen: Platon, *Gastmahl* 180 B. Weiteres im Rückblick, Thema 10.4.

[14] Ich kann ja einem Armen einen Liebesdienst tun, bin aber deswegen noch nicht sein Freund.

seitig. Zu den bei Billerbeck und bei Schlatter beigebrachten rabbinischen Parallelen kann noch ein Wort Rabbi Akibas zitiert werden (Talmud, *Bāvā' batrā'* 10a), womit er den Toravers kommentiert: „Mir sind die Kinder Israels Sklaven" (oder: „Knechte", *'ăvādim;* Lev 25,55).[15] Er balanciert das aus durch Dtn 14,1: „Söhne seid ihr des HERRN, eures Gottes", und sagt dazu:

„Ihr heißt ‚Söhne', und ihr heißt ‚Knechte'. Sooft ihr den Wohlgefallen des Ewigen („des Ortes", *māqom)* tut, werdet ihr ‚Söhne' genannt; und sooft ihr nicht den Wohlgefallen des Ewigen tut, werdet ihr ‚Knechte' genannt."[16]

Ganz ähnlich war schon bei Philon, *Migr.* 454 der Gegensatz zwischen *douloi* und *philoi* Gottes beschaffen.
Als Mitglied eines Jesus einschließenden Freundeskreises wurde uns im VNT bereits Lazarus genannt: 11,11b (§ 52, s.o., wohl der Quellort), mit verbaler Prolepse in 11,3 (§ 51) und gleichfalls verbalem Nachklang in 20,2 (§ 95), den Lieblingsjünger betreffend. Hier werden nun die Jünger insgesamt mit diesem Vorzugstitel belegt, dessen weitreichende Hintergründe im Rückblick, 10.3, sichtbar werden sollen. - In 19,12 hingegen ist *philos* (für Pilatus) ein politischer Titel, Ausdruck immerhin für eine Vertrauensstellung, aber nicht Jesus gegenüber.

Joh 21,15-17 überträgt das Verbum dann in umgekehrte Richtung, auf das Verhältnis des Petrus zu Jesus.

So finden wir in VNT und Joh I einen Gebrauch von φιλεῖν, der diesem Wort im Joh mehr Vorkommen im NT beschert hat als in den übrigen Büchern zusammen. Das Wort φίλος begegnet in den Evangelien sonst am ehesten noch bei Lk. Dass hier griechisches Sprachempfinden eine Rolle spielt, zeigt sich an dem Gegenbegriff „Knecht", eigtl. „Sklave" (δοῦλος); aber diese letztere Wiedergabe mag für jüdische Verhältnisse (wo Sklaverei nur sehr eingeschränkt existierte) zu hart sein. Es ist aber doch merkwürdig und ist dem Senior natürlich bekannt, dass das Wort für den Tempelgottesdienst, höchster konkreter Wert im Judentum, sich von *'-b-d* ableitet: *'ăvodā,* wofür das Griechische die mildernde Übersetzung λατρεία gefunden hatte (Ex 12,25 usw.; Röm 9,4).[17]
In unserer Perikope wird nun ein atl. Wort, das Israel im Ganzen und seine Propheten im Besonderen bezeichnete, abgelöst: „Knecht (Sklave) Gottes". Weder *'eved/*δοῦλος („Sklave") noch παῖς („Diener")[18] sind Titel, die sich im Joh in positivem Gebrauch befänden. Ähnlich ist es mit den Derivaten: Von δοῦλος leitete sich ab δουλεία „Sklaverei" (so auch LXX: Gen 30,26, Jer 34[41],13 usw.; theologisch Jes 14,3 - für *'ăvodā*). Das war zwar in jüdischen Familien nicht jene Rechtlosigkeit, die in der paganen Antike mit der Sklaverei verbunden war; es war aber doch ein Gegensatz zu den „Söhnen des Hauses" oder Erben (s.u.).

---

[15] Die Septuaginta mildert hier bereits: οἰκέται. Jer 2,14 hatt seinerseits der Metapher widersprochen: „Ist Israel ein Sklave oder (nicht vielmehr) ein im Hause Geborener?" (so LXX; δοῦλος vs. οἰκογενής).

[16] Hinweis bei Martin, *Narrative Parallels* 123f. - Vgl. Gal 4,22-5,1.

[17] Der Synagogengottesdienst hingegen hieß προσευχή „Gebet".

[18] Jeremias, *Abba* 197 dürfte Recht haben, dies als die Grundbedeutung anzusehen. Verfehlt sind jedoch seine Versuche im vorangegangenen Kontext, hinter joh. Ausdrücken diesen Sprachgebrauch wiederzufinden.

Was im Joh nun abgelöst wird, ist einer der höchsten Werte überhaupt, einer, bei dem man in Israel sogar schwor (!העבודה).[19] Das Wort δοῦλος begegnet entsprechend nur noch in negativen Kontexten. Die atl. Rede von Israeliten als „Gottessklaven" ist aufgegeben. Hilfreich waren hierbei, was das Nachdenken über Jesus betrifft, die jesajanischen Gottesknechtslieder mit ihrem alternativen Sprachgebrauch: παῖς „Knabe, Sohn, Diener".
Der Unterschied ist ein theologischer, eine Wegbewegung vom Tempelkult; es ist aber auch eine Maßnahme der Akkulturation. *Doulos* Gottes zu sein – so noch die Anbeter in den Septuaginta-*Psalmen* –, war für griechisches Empfinden nicht begehrenswert.[20] So konnte das vom *Nomos* vermittelte Gottesverhältnis schon bei Paulus nicht ohne Untertöne eine *douleia* genannt werden (Röm 8,15; vgl. Gal 5,1).[21] Der Gegenbegriff bei ihm, nämlich υἱοθεσία „Sohnschaft", ein Kindschaftsverhältnis zu Gott, wird von ihm jedoch Israel nicht abgesprochen (Röm 9,4); sie wird lediglich – und ohne die Bedingungen des *Nomos* – auf die Gläubigen aus den Heiden übertragen (Röm 8,15; Gal 4,5; vgl. Eph 1,5). Ebenso offen ist hier das Angebot der Freundschaft. Johannes benutzt den religiös noch ganz unabgenützten Begriff *philia*, „Freundschaft", wozu sich in zwischentestamentlichen Schriften schon eine gewisse Vorbereitung findet (bes. Sir 6,5–17).[22] Freundschaft also wird den Jüngern ohne alle Vorleistung (denn mehr als mitgehen mussten sie bisher nicht) nunmehr angeboten.
Aus alledem zeigt sich, dass zu den joh. Abschiedsszenen nicht etwa die pharisäischen Kameraderien der *ḥăvērim* den Rahmen abgeben, über die wir bei Bill. II 500–519 (zu Joh 7,49 § 29, zum Gegenbegriff „Menge") Details erfahren,[23] sondern ein genuin griechisches Freundschaftsideal.[24] Dies ist nicht der geringste philosophische Zug des Joh I, und er macht am meisten derjenigen Philosophie Konkurrenz, die gerade im Kult der Freundschaft bestand, dem Epikureismus. Siehe Rückblick, Thema 10.3.

15,16 „auserwählt": vgl. 6,70 (§ 26) und 13,18 (§ 64), eine Trias, sowie die Reste von Bundestheologie, die wir in 1,17 (§ 2) fanden.

„dass ihr gehen sollt": Vgl. zu 13,33b im vorigen Paragraphen. Hier wird nun das Thema „(hin)gehen" abermals aufgegriffen und zu Ende geführt: Der Weg der Jünger wird zu Jesus selbst hinführen, u.z. zu ihm als dem Auferstandenen (§ 68). Bis zu dem in Aussicht gestellten Wiedersehen aber ist der „Weg" zunächst einmal die Erfüllung des Liebesgebots. Was in § 65 wie ein Themawechsel aussah zwischen V. 33 und V. 34, aber beileibe kein literarkritischer Bruch ist, das fin-

---

[19] F. Siegert, „Die antike Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers", in: B. Ego/A. Lange/P. Pilhofer (Hg.): *Gemeinde ohne Tempel* (WUNT 118), 1999, 335–356.

[20] In den Gottesknechtsliedern des LXX-*Jesaja* von 42,1 bis 52,13 ist darum mit παῖς übersetzt worden.

[21] Das ist eine der Stellen, für die er in moderner jüdischer Kritik als Apostat gilt.

[22] Vorbereitungen in der Septuaginta, auch im *Sirach*-Buch (bes. Sir 6,5–17), s. Frey/Schnelle, *Kontexte* 422 (K. Scholtissek).

[23] Kürzer bei Schürer/Vermes, *History* II 398 und Kontext.

[24] Das erweist auch, als Kontrast, ein Nachschlagen unserer Stelle bei Bill. II 564 f: Dort steht nur einiges wenige zum hebr. *rēa'*, welches Wort auch schon den Mitisraeliten meint und seit der Septuaginta mit ὁ/ἡ πλησίον, „der/die Nächste" wiedergegeben wird (Siegert, *Septuaginta* 281).

det hier seine Einheit als eine der stärksten theologischen Thesen des Evangelisten.

„damit, was ihr auch den Vater bittet ... " ist Teil einer kleinen, aber elementaren Gebetslehre, die am Ende von § 69 wieder aufgegriffen wird: s.d.

15,17 ist die Wiederholung des Liebesgebots, kontextgemäß notwendig wegen des nunmehr sich auftuenden Gegensatz zum „Hass", also zur Ablehnung.

15,18 „Wenn die Welt euch hasst": Wir lassen hier *kosmos* nicht als Fremdwort stehen, wie im Prolog (1,9f § 1), sondern übersetzen mit „Welt", da die Tragweite dieser Aussagen keine „kosmische" ist, sondern nur die Menschenwelt betrifft. Es sind die „Eigenen" von 1,11.

„dass sie mich früher als euch gehasst hat": Hier hat das spätere Klischee seinen Ursprung, als würde die Welt diejenigen Menschen hassen, die als Christen in ihr zu leben versuchten. Da hätte man aber den Text nicht vom Prolog her, sondern von seiner dt-joh. Folge her verstanden. Der Bezug der Worte von V. 18b *ist ein ganz konkreter: Er geht auf die Tötung Jesu.*

Erst die Zusätze 19,19-25 machen daraus einen fortdauernden Hass der Juden auf Jesus und die Christen.

Die Tötung Jesu in dem Prozess der § 76-93 ist ein Justizirrtum und insofern kein „Hass" im Sinne von Emotionen gegen eine Person, sondern in dem biblischen Sinn eines Verkennens und Nichtachtens.[25] Auf sie wird verwiesen zum Trost für die Jünger: Sollte diesen je etwas wie Hass zustoßen, so brauchen sie nicht überrascht und nicht verwirrt zu sein - wenn selbst Jesus, der Wohltäter, auf solche Ablehnung stieß. In ähnlicher Art hatte schon die „synoptische Apokalypse" Mk 13 parr. mit ihrem „achtet auf euch selbst!" ihre Leserschaft eher zu beruhigen versucht, in paränetischem Sinne: Macht euch auf alles gefasst, und lasst euch von nichts mehr verunsichern.

15,19-16,4a Der Hass der Welt [z (V. 20) ,y (V. 25), s (V. 27)]

<zu § 66>

(15,19) Wenn ihr aus der Welt wärt, würde die Welt das Eigene lieb haben; da ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich euch auserwählt habe aus der Welt, darum hasst euch die Welt. (20) Erinnert euch an das Wort, das ich zu euch sprach: Nicht ist der Sklave größer als sein Herr. Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen; wenn sie mein Wort gehalten haben, werden sie auch das eure halten. (21) Aber das alles werden sie euch antun um meines Namens willen, denn sie kennen den nicht, der mich gesandt hat. (22) Wäre ich nicht gekommen und hätte zu ihnen gesprochen, hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie keinen Vorwand für ihre Sünde. (23) Wer mich hasst, hasst auch meinen Vater. (24) Wenn ich die Werke nicht getan hätte unter ihnen, die kein anderer tat, hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie sowohl gesehen als auch gehasst, sowohl mich als auch meinen Vater. (25) Doch (geschieht dies,) damit erfüllt würde das Wort, das geschrieben steht in ihrem Gesetz: SIE HASSTEN MICH GRUNDLOS.

---

[25] Siegert, *Argumentation* 126 Anm. 50 (zu Röm 9,13).

(26) Sobald der Fürsprecher kommt, den ich euch senden werde vom Vater her, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, wird dieser von mir Zeugnis geben. (27) Und auch ihr gebt Zeugnis, denn ihr seid seit Anfang mit mir.
(Kap. 16,1) Das habe ich euch gesagt, damit ihr euch nicht irremachen lasst. (2) Sie werden euch aus den Synagogen entfernen; jedoch kommt die Stunde, dass jeder, der euch tötet, meint, Gott ein *Opfer* darzubringen. (3) Und das werden sie tun, weil sie weder den Vater erkannten noch mich. (4a) Aber das habe ich euch gesagt, damit, wenn ihre Stunde kommt, ihr daran denkt, dass ich (es) euch gesagt habe.

Diese Partie gibt sich in einigen Details als dt-joh. zu erkennen, so bereits in dem ἀπ' ἀρχῆς von V. 27 (häufig im 1Joh); Johannes selbst sagt ἐξ ἀρχῆς. – „Welt" ist die Menschenwelt, näherhin bestimmbar als das Römische Reich in hadrianischer Zeit. Der Bruch sowohl mit den Synagogen als auch mit der heidnischen Gesellschaft ist vollzogen: Hadrian hatte Juden wie Christen provoziert, erstere mit einem (vergeblichen) Verbot der Beschneidung, letztere mit der überwachten Einführung des Kaiserkults (Einleitung, 6.3). Damit ist die Front benannt, gegen welche der folgende Text opponiert. Es war ein Schaden für die Kirche, die damalige Konfliktsituation zu „kanonisieren" und zu einer grundsätzlichen Weltablehnung auszubauen, auch in Zeiten vollkommenen Friedens.

15,22 vgl. Röm 5,13; ferner Philon, *Deus* 134. Die Johannesschule versuchte sich am Thema „Sünde" noch öfter (1Joh 2,1–17), ohne klares Ergebnis. Hier geht es erst einmal darum, die Juden zu belasten.

Zur Beurteilung fremder Sünde

Anders hingegen wird in der *inclusio* Joh 1,29 (§ 3) – 20,23 (§ 98) Sünde als ein menschliches, nicht jüdisches Problem dargestellt. Beides sind Vergebungszusagen. Dazwischen liegen § 14 (eine Sünderin) und 5,14 (§ 46; ein Sünder). In § 36, wo es um den Blindgeborenen geht, bekämpft Jesus genau das, was hier gemacht wird: dass Menschen einander Sünde vorwerfen. Um es in seinem Sinne zu bedenken: Es gibt wohl kaum etwas Sinnloseres, als solchermaßen dem Gericht Gottes vorzugreifen. Wer „etwas hat gegen seinen Bruder" (Mt 5,23), möge es gegen ihn geltend machen (vgl. Mt 18,15; 3Joh 9f; ferner Apk 2,4.14.20), u.z. konkret, damit es behoben werden kann. Die Rechnung jedoch, die dieser mit Gott zu begleichen hat oder vielmehr umgekehrt, die geht Dritte nichts an. Es ist ein unerträglicher „Pharisaismus" christlicher Prägung, der zu den zwei echten ἁμαρτία-Stellen des Johannesevangeliums (mehr sind es nicht) ein Dutzend weiterer hinzugebracht hat. – Soviel als johanneischer Exkurs zu einem dt-joh. Thema.

In **15,25** begegnet eines der seltenen dt-joh. Schriftzitate; es kommt aus Ps 35(34),19 bzw. 69(68),5, kombiniert mit 109(108),3 (dem die finite Verbform entstammt) oder auch mit PsSal 7,1; keine der Formulierungen passt genau. Zitiert wird das alles aus „eurem Gesetz"; der dt-joh. Jesus lehnt dieses als jüdisch ab. Hintergrund ist die Ablehnung Jesu durch „die Juden". Jene wachsende Feindschaft v.a. der Behörden, von der die urchristlichen Traditionen durchaus differenziert berichtet hatten, wird ge-

steigert zu den Aussage, Jesus und seine Anhänger seien von den Juden „gehasst" worden.[26]

Älter als dieses Klischee ist die Verwendung gerade von Ps 69(68) als Prophetie auf die Passion mit besonderem Akzent auf dem Zu-Fall-Kommen der „Juden". Er ist

- im Joh I schon verankert (Joh 2,17 § 11 < Ps 69[68],10);
- gibt in allen Passionsgeschichten den „Essig" ab, mit dem Jesus getränkt wird (Joh 19,29, § 92 par.);
- dient bereits in Röm 11,9f (<Ps 69[68],23f), um den „Fall" der Juden auszudrücken; vgl. Röm 15,3 (<Ps 69[68],9);
- ist in der Rede Hippolyts v. Rom *Gegen die Juden* (S. 19–21 Schwartz) der biblische Leitfaden, wobei Ps 69(68),26, anders als in Apg 1,20, nunmehr auf die Tempelzerstörung bezogen wird.

Historisch gelesen, drückt die ganze hier zu kommentierende Passage die Verbitterung des dt-joh. Christentums über den Synagogenausschluss aus. Theologisch freilich ist es nicht zu verantworten, solche Gefühle, und seien sie heftig, zum Ausgangspunkt der Lehrbildung zu machen.[27]

15,26 ist eine der insgesamt fünf Ankündigungen des „Fürsprechers" im Joh II. Sie ist dort nicht die erste; vielmehr wird der Ausdruck παράκλητος in 14,15f (§ 70) eingeführt, was auch im Joh I die erste Stelle ist; s.d.

16,2: Zur Entfernung der Christen aus den Synagogen s. 9,22 (bei § 38) mit Verweisen. Hier nun begegnet uns ein Beispiel von fortgeschriebener johanneischer Ironie, wo gleichfalls Verben des Kultes begegnen. Der Ausdruck λατρείαν προσφέρειν τῷ Θεῷ ist schwer übersetzbar, da das Wort λατρεία, in allen Evangelien überhaupt nur hier vorkommend, jüdischer Fachausdruck ist für den Opfergottesdienst des – noch nicht vergessenen – Jerusalemer Tempels, wie eben erwähnt (zu 15,15).[28]
Zusätzlich kann eine Anspielung vorliegen an den fehlgehenden religiösen Eifer des vorchristlichen Paulus (Apg 8,3; 22,4; Gal 1,13 usw.).

---

[26] Hier kann μισεῖν nicht nur „ablehnen" meinen; die Psalmenstelle sagt mehr. – So blieb es in der Wirkungsgeschichte. So die *Glosa Psalmorum* zu Ps 34(33),22 („die den Gerechten hassten, werden sich vergehen"): „Die Juden ‚hassten den Gerechten', d.h. Christus, ohne Grund; ‚sie werden sich vergehen', d.h. darin sündigten sie."

[27] Ein solcher bietet sich, was diese Frage angeht, eher bei Paulus, als Ende einer langen Reflexion in Röm 11,25–36. Innerhalb des Joh I hingegen haben wir Nikodemus als Platzhalter für das jüdische Problem, das dort offen bleibt. Joh II braucht ihn in dieser Hinsicht nicht mehr, bricht vielmehr den Stab über Pharisaismus, Judentum und Welt überhaupt.

[28] Vgl. Dtn 13,17 von der Vernichtung einer anderen Göttern dienenden Stadt, deren Häuser und ganzer Reichtum – nach der Tötung der Einwohner und der Entfernung des Geheiligten, insbes. heiliger Schriften und der Priesterhebe – als „Ganzopfer (*kālil*) für JHWH" gilt (was die Septuaginta geradezu wegübersetzt). Es wird aber wiederholt in Mischna, *Sanhedrin* 10,6.

13,36–38: Ankündigung der Verleugnung des Petrus <§ 67>

(36) [a'] Spricht zu ihm Simon Petrus: Herr, wohin gehst du? Es antwortete ihm Jesus: Wohin ich gehe, (dahin) kannst du mir jetzt nicht folgen; du wirst (mir) aber später folgen. (37) Spricht zu ihm Petrus: Herr, warum kann ich dir nicht jetzt (schon) folgen? Meine Seele will ich für dich einsetzen! (38) Antwortet Jesus: Deine Seele willst du für mich einsetzen? Amen, amen, ich sage dir: Nicht wird ein Hahn krähen, bis du mich dreimal verleugnet hast.

13,36: Dass Petrus erst später mutig sein und Märtyrer werden würde, reflektieren auch die Synoptiker.

Der dt-joh. Kommentar hierzu ist der Anhang II.

13,38: Die Ankündigung des Versagens an Petrus gibt dieser Jesusrede einen Ernst und eine Betroffenheit, aus der die Jünger (die Leser) so schnell nicht entlassen werden. Erst gegen Ende (§ 73) wird, nach bildhaftem Trost über seinen eigenen Tod, zur Freude aufgefordert. Den Anlass dazu wird § 97 berichten.

14,1–7 Die Verheißung der „Bleiben". „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" <§ 68>

(14,1) Nicht lasse euer Herz sich erschrecken! Glaubt an Gott, und (ihr) glaubt an mich. (2) In dem Hause meines Vaters sind viele BLEIBEN.

[p] Wenn aber nicht, hätte ich euch denn wohl gesagt:

Ich gehe, euch einen Ort zu bereiten. (3) Und wenn ich gegangen bin und euch einen Ort bereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir aufnehmen, damit, wo ich bin, auch ihr seid. (4) Und wo ich hingehe – den Weg kennt ihr.
(5) Spricht zu ihm Thomas: Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst; wie können wir (da) den Weg wissen? (6) Spricht zu ihm Jesus: ICH BIN der Weg und die Wahrheit und das LEBEN! Niemand kommt zum Vater, außer durch mich. (7) Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinen Vater erkennen. Und von jetzt ab erkennt ihr ihn und habt ihn gesehen.

„nicht lasse ... erschrecken": Dies ist das Verbum ταράσσειν, das bei Jesus etwas wie eine gesteuerte Emotion bezeichnet (11,33 § 55; 12,27 § 61), für die Jünger aber, in Verneinung, eine Religion ohne Furcht bedeutet – eine Furcht weder vor dem Bösen, noch gar vor Gott (vgl. zu 12,27 § 61).

Dt-joh. ist dies durchgehalten worden. 1Joh 4,17f: „Furcht ist nicht in der Liebe", auch keine Furcht vor dem Gericht. Vielmehr richtet sich selbst, wer Furcht hat.

„glaubt an mich": Diese Perikope ist ein Dialog zum Thema „glauben". Was das Glauben „an Jesus" angeht, vgl. Rückblick, Thema 5.5. Der Ausdruck hier ist nahe an jenen jüdischen Parallelen, die ein Glauben an Gott *und* an Mose aussagen: so von der Exodus-Generation *M^e^chiltā'* Ex 14,31. Darüber hinaus, und für antike Ohren erstaunlich, wird hier von demjenigen, der Glauben verlangt, ein Wahrheitsanspruch erhoben (V. 6). Nach antikem, zumal römischem Verständnis (wie es in der Pilatusfrage 18,38 § 83 durchklingt) hat Religion viel mit

Ritual und Brauchtum, aber nichts mit Wahrheit zu tun. Der joh. Jesus jedoch erhebt einen solchen Anspruch gerade in Anknüpfung an Mose, u.z. schon seit 1,16 (§ 2). Längst war platonisches Wahrheitspathos ins Judentum eingezogen: Josephus, *C.Ap.* 1, 154; 2, 169;[29] Ps.-Philon, *De Jona* 119. Die christlichen Apologeten haben die Frage aufgegriffen. Eines Tages würde Augustin ein - für heidnische Leser nur Kopfschütteln auslösendes - Buch *De vera religione* schreiben. Und mehr und mehr würde der Wahrheitsanspruch sich gegen das Judentum zurückwenden. Eine der meistzitierten Belegstellen wird hier in V. 6 folgen.

14,2a So eingeleitet, findet sich sodann in V. 2c-3 das wieder, was in Johannes' Worten aus der traditionellen Jenseitserwartung wird.

> Auf den dazwischen liegenden Versteil **14,2b** wird man besser verzichten: Als Verweis nach oben ist er gegenstandslos, denn weder in V. 33 noch in V. 36 f, wo von Jesu „Weggang" schon die Rede war, ist vom Bereiten eines Ortes die Rede. Dies ist einer jener pseudo-intellektuellen Bedinungssätze, die hier wie anderswo (z.B. 14,11b bei § 69). bedingungslose Aussagen Jesu in die Schwebe bringen.

Ziel ist die Vollmacht des Bittens (also des Gebets) in V. 13 f. Die dazwischenliegende Begründung lautet schlicht: „Denn ich gehe zum Vater" (14,12, mit dem Synonym πορεύεσθαι). Was davon der Vorteil sein soll - dass nämlich ein „Fürsprecher" Jesu Platz einnimmt, zeitlich unbegrenzt -, werden wir wenig später erfahren (§ 70-72).
Das erste große Thema des Abschiedsdialogs ist also: glauben, und hier hinein verflicht der Evangelist das ausführlichste und letzte seiner Ich-bin-Worte: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (V. 6; s.d.). Der thematische Leitfaden ist ja seit 13,30 § 65 der des „Gehens" und des „Hingelangens zu ... ", nämlich zum „Vater". Vgl. schon 1,37 (§ 6) und 3,13 (§ 15; dort zwei Verse weiter auch schon das Stichwort „Leben").

14,2c „einen Ort zu bereiten": *Tabernaculum migrantium et peregrinantium est*, bemerkt die *Glosa Psalmorum* (zu Ps 42[41],5), „das Bundeszelt gehört den Wandernden": Selbst der von Herodes in 46 Jahren noch robuster gemachte Tempel, in § 11 f gewürdigt, ist ja eine steinerne Metapher auf ein Heiligtum, zu dem man jeweils „hingehen" muss; und sein Ort in Jerusalem ist ja nur eine Metapher auf den „Ort" (*māqom)*, der Gott ist. Vgl. zu § 33 und Verweise.

Die ewigen „Bleiben"

Über das Verbum μένειν „bleiben" ist oben schon einiges gesagt (zu 1,38 § 6). Hier haben wir das zugehörige Substantiv, ein im Griechischen, selbst der Septuaginta, seltenes Wort,[30] das aber seinen Sitz hat in der Hebräischen Bibel und

[29] Andere Belege in derselben Schrift beziehen sich auf historische Wahrheit, wie Josephus sie v. a. von anderen einfordert. Die seine scheint ihm in den Heiligen Schriften vorgegeben. - Vgl. noch Siegert, *Predigten* II 179-181.

[30] Die Septuaginta weist auch im erweiterten Kanon nur eine Stelle auf: 1Makk 7,38, dort im ab-

entsprechend markiert zu werden verdient. Der joh. Jesus bietet eines der traditionellen Gottesprädikate sozusagen zur Benutzung an, wie wir gleich sehen werden.

Zunächst ist der Ort des Bleibens oder Wohnens Gottes bei seinem Volk das Bundeszelt (Ex 26.36–38: σκηνή), nach Willen der judäischen Könige aufgegangen im Jerusalemer Tempel. Dem Joh aber ist, wie 1,14 (§ 2) schon sagte und wie der Konflikt am Tempel (§ 11–13) erzählerisch-dialogisch ausführte, Jesus das „Zelt" Gottes bei den Menschen. So bleibt für Himmlisches nur die Wahl eines neuen Ausdrucks, also μονή.

Dieser Ausdruck ist so neu nicht, erkennt man ihn als Anklang an das gleichbedeutende hebr. *mā'on*, ja besser noch an dessen seltenes Femininum *m*e*'onā*. Dieses begegnet in der Hebräischen Bibel erstmals im Moselied Dtn 33,27: „Eine Bleibe[31] ist der Gott des Anfangs; unter seinen Armen (liegt) die Welt." Wir haben es also mit einer Assonanz zu tun wie in 1,14 (§ 2) σκηνοῦν - *š-k-n*, sogar zum selben Thema, nämlich dem der *š*e*chinā*. Nur ist jetzt die Vorstellung umgekehrt: Es geht nicht um „Gottes Wohnen bei den Menschen" (wie dann wieder in Apk 21,3 oder vorher schon, von heidnischen Göttern verneint, Dan 2,11), sondern um menschliches „Wohnen" (Bleiben) bei Gott.[32] – Die übrigen Stellen von *m*e*'onā* bezeichnen Bauten und Nester von Tieren, wie der Menschensohn in Q 9,58 sie den Füchsen zubilligt, sich selbst aber vorenthält. Dazu mag dieses Logion hier eine Komplementärbildung sein.

Das Masculinum *mā'on* ist gleichfalls nicht ohne Interesse. Es findet sich v. a. in der Formel „Bleibe seiner/deiner (Gottes) Heiligkeit", etwa an einer so vielzitierten Stelle wie Ps 68(67),6. Dies ist nur im Hebräischen eine Formel, nicht im Griechischen, wo die Wiedergabe jedesmal wechselt. An der zitierten Psalmenstelle heißt sie wörtlich „sein heiliger Ort" (Targum dazu: „das Haus des Wohnens seiner Heiligkeit", *bēt š*e*chinat qudšēh*); in Dtn 26,15 LXX hingegen „dein heiliges Haus" (wo aber in beiden Texten als erklärender Zusatz „Himmel" hinzugefügt wird),[33] in Jer 25(32),30 „sein Heiliges" (also „sein Heiligtum"; doch auch hier liegt dieses „in der Höhe"), in Sach 2,17 gar nur „heilige Wolken". In den *Psalmen* sonst wird paraphrasiert: In dem gleichfalls vielzitierten Ps 26(25),8 LXX steht statt „Bleibe deines Hauses" ein: „Pracht deines Hauses" (aufgrund textlicher Variante?),[34] und in Ps 90(89),1 lesen wir für *mā'on* ein καταφυγή „Zu-

---

strakten Sinn: „Bestand". Vgl. aber *TestAbr* A 20,14 (jüdisch? christlich?). Μονή ist in christlichem Sprachgebrauch, auch in gnostischem, dann häufiger geworden. Einige Nag-Hammadi-Schriften kennen es als Fremdwort (T. Nagel in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 479, v. a. zu NH XIII). Später wurde es ein Ausdruck für „Kloster".

[31] LXX: σκέπασις. Johannes hat also das Hebräische im Ohr.

[32] Die Originalität dieser Idee, so jüdisch sie auch ist, lässt sich ermessen im Vergleich mit H. Sysling: *Teḥiyyat Ha-Metim. The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature* (TSAJ 57), 1996, bes. 187–209: „The dwelling-place of the soul after death (PsYon Deut 31:16)". dort finden wir Metaphern des „Schatzes" und der „Vorräte", aber nicht die Einladung in eine „Wohnung".

[33] Der Targum Onqelos verklammert beide Stellen, indem er dort und nur dort (im Pentateuch) den Singular *mādor* („Wohnung") setzt, von dem Zusatz in Gen 30,20 abgesehen. Targum Jonathan und palästinischer Targum setzen *š*e*chinā*. Im Plural hat Onqelos das Wort nur für „Nester" von Tieren, übrigens auch für die „Nester" = Abteilungen der Arche Noahs in Gen 6,16.

[34] Im 8. *Sabbatopferlied* aus Qumran ist die Rede von „wunderbaren Bleiben" (*me'onē pele'*), 4Q403 Frg. 1 II 23.

flucht", ebenso in Ps 71(70),3 für „Fels des Wohnens" ein: Θεὸς ὑπερασπιστής, „Gott der Beistand".[35]
Eine andere Assoziation ist im Targum Neofiti zu Ex 33,14 gegeben (Reim, „Targum" 10): „Die Herrlichkeit meiner Schechina wird unter euch anführen,[36] und ich werde euch einen Aufenthaltsort (בית משרוי) bereiten." Dazu vgl. die Bileam-Weissagung Num 24,5, aramäisch ganz ähnlich formuliert: „Wie schön ist dein Land, Jakob, dein Aufenthaltsort, Israel!" Das ist im Targum noch ganz klar auf das Land Israel bezogen; hier aber wird es verlegt in den „Ort", aus dem Jesus kommt (Joh 1,1.18).
Damit ergibt sich eine Frage. Wie kann es sein, dass Jesus die „Bleibe", die Gott im Himmel hat bzw. die Gott selber ist, den Jüngern als ewiges Quartier anbietet? Die Antwort ist ein Ich-bin-Wort, das die Botschaft unserer Perikope ohne Bild bereits formuliert hatte, 11,25 (§ 53): „Ich bin die Auferstehung und das Leben." Der Weg zu Gott führt über Jesus, wie in unserer Perikope in dem letzten, ausführlichsten Ich-bin-Wort gesagt werden wird, 14,6.
Eine optische Konkretion des Gesagten ergibt sich innertextlich aus der Nähe des Jerusalemer Tempels. Er ist der Metaphernspender.[37] Er ist in gewissem Sinne Jesu Vaterhaus (vgl. Lk 2,49). Das ist schon innertextlich klar aus der Ähnlichkeit mit der Formulierung in 2,16 (§ 11 VNT). Aus den Psalmen kann Ps 84(83) genannt werden, ein Ausdruck des Geborgenseins in den „Wohnungen" (*miškānot*) des Herrn der Heerscharen. Ferner haben wir, in johanneischer Version, den neuen Tempel von Ez 40–47 vor uns.
Suchen wir ein materielles Abbild des Gesagten in der Lebenszeit des Johannes, so ist es nichts im Lande Israel, kein Tempel und auch nicht dessen Ruine, sondern es ist die „kleine Herberge" (Einleitung, 5.4.4), die Johannes selbst bewohnt. Auf einen Landbesitz als Heilsgut hatte man Verzicht getan, hat auch, im joh. Christentum zumindest, die Erwartung eines solchen nicht ins Kosmische vergrößert.
Die Herberge, die der Senior mit Freunden bewohnt, ist ihm eine Metapher auf das ewige Ziel. An sie ist hier nicht weniger zu denken als an den Jerusalemer Tempel. Zusätzlich spielt hellenistisches Denken herein, welchem das irdische Leben wie ein „Bewohnen" eines Körpers vorkam. Wenn wir sterben, sagt Bion v. Borysthenes, ist das der Auszug aus einem Haus (οἰκία, ἐξοικίζεσθαι).[38] Dass es zum Einzug dann etwas Besseres gebe als das Haus des Hades (ὁ Ἅιδου οἶκος),[39] ist die Botschaft unseres Textes. Vgl. 2Kor 5,1–6 in ganz gleicher Bildhaftigkeit.[40]

---

[35] Hier in einer kriegerischen, keiner juristischen Metapher (wie in § 70 der Paraklet sein wird). Für die in der Septuaginta dann wieder planmäßige Ersetzung der Metapher „Fels" für Gott s. Siegert, *Septuaginta* 241 f.

[36] Verbum *d-b-r* II. Das Objektsuffix geht wohl auf „Weg" im Vers davor.

[37] So z. B. Bammel, „Abschiedsrede" 7 (Lit. in Anm. 32).

[38] Überliefert durch Teles bei Stobaeos, *Anthologium* 3, 1,98. Das, was in diesem Haus wohnt, heißt in dem Fragment übrigens nicht „Seele", sondern *physis* oder ist einfach nur eine 1.Person (Sg. oder Plur.) des Verbums.

[39] Dieses Nomen οἶκος oder auch δόμοι („Bauten") ist es, dessentwegen „Hades" griechisch meist im Genitiv begegnet.

[40] Eine sehr korrekte und treffende Würdigung dieses Textes ist M. Vogel: *Commentatio mortis. 2Kor 5,1–10 auf dem Hintergrund antiker ars moriendi* (FRLANT 214), 2006.

Das Heil ist im Urchristentum, um es mit Mt 11,29[41] und zahlreichen *Testamenten* zu sagen, ein „Ausruhen" (ἀνάπαυσις), ebenso Hebr 3,11–4,11 in Anspielung an den Exodus, d.h. an dessen Ziel: κατάπαυσις, letztes Wort aus Ps 95(94),11 und dort noch verneint. Man findet ἀνάπαυσις auch in apokalyptischen Zusammenhängen; dieser hier zählt aber nicht dazu. Mit der Apokalyptik fehlt dem Joh das Heilsdrama. Das Ziel ist fest, der Weg dahin aber nicht notwendigerweise stürmisch.

Den Bibelkundigen sind, schon von Beschreibungen des Ersten Tempels her, diverse Zweckbestimmungen von Teilen des Tempelgebäudes bekannt: Jer 35(42),4[42] usw. Von etlichen Räumen, insbes. von der „Kammer aus behauenen Steinen", sind noch Name und Lage überliefert (Mischna, *Middot* 5,4 u.ö.). Auch wusste man, in welchen Räumen, hoch wie auch tief gelegenen, die Priester Nachtwache zu halten pflegten (ebd., *Tāmid* 1,1 u.ö.). – Hier nun ist an einen weit idealeren Nachfolger des von Herodes in 43-jähriger Bauzeit (2,20 § 12) vergrößerten Prachtbaues gedacht.[43]

Man muss sich den Tempel nur vorstellen, wie er zu Jesu Zeit existierte und wie ihn Johannes wohl noch gesehen hat: Allein schon in dem Zwischentrakt, der den Vorhof der Frauen von dem der Männer trennte, hatte er zahllose Kammern und Gelasse. Hinzu kommen mehrere Stockwerke von Seitenräumen im Hauptbau (dem ναός), um all die umlaufenden Bauten längs der Tempelmauern gar nicht erst zu erwähnen, zu denen auch die in 10,23 (bei § 49) erwähnte „Säulenhalle Salomos" gehörte. Wahrhaft eine Vielfalt von Unterkünften, u.z. von sehr stabilen, ja unzerstörbaren, wie man glaubte.

Zur Zeit, wo Johannes hieraus eine Metapher bildet, ist das Original bereits Vergangenheit. Ein bescheidenerer, aber aktuellerer Bildspender dürfte für ihn selbst jene Herberge sein, die er selbst bewohnt (wie gesagt). Auch sie hat viele „Bleiben" und war Ort einer intensiven, familienähnlichen *vita communis*.

Dem Joh eigentümlich ist nicht nur dieses Wort „Bleibe", sondern auch sein Plural μοναί, worin wohl bewusst die Pluralität eschatologischer Vorstellungen eingefangen ist, und auch die Pluralität der Völker, aus denen Gläubige in die „Bleiben" berufen werden.

Wir haben 14,2b weggelassen: Im echten Joh ist kein Heilsangebot an ein „wenn" geknüpft. Es muss nur angenommen werden, und diese Annahme in Freiheit (§ 43; vgl. 15,15 § 66) heißt bei ihm „glauben", wie eben zuvor in 14,1.

14,3 „komme ich wieder" ist uneigentlich gesprochen, wie in 14,18 (§ 70) und 14,28 (§ 71); denn was an den angegebenen Stellen, trotz ihrer „ich"-Form, kommt, ist der Paraklet, ein „er". Ganz wörtlich zu nehmen ist aber das Präsens „ich komme": Jesu Gegenwart bei seinen Jüngern ist ununterbrochen. Allein ihre Sichtbarkeit wird demnächst ein Ende haben.

---

41 Dort verändertes Zitat aus Jer 6,16, einer ethischen Ermahnung. Vgl. noch Apk 4,8; 14,11.

42 Dieses Kapitel dürfte Johannes auch deswegen interessiert haben, weil auch dort von einem Leben in Zelten berichtet wird: ἐν σκηναῖς οἰκήσετε (V. 7, Lebensregel der Rechabiten).

43 Näheres bei J. McCaffrey: *The House With Many Rooms. The Temple Theme of Jn. 14,2–3*, 1998 (AnBib 114), mit reichem außer- wie innertextlichem Vergleichsmaterial.

Mythisches Denken hat aus derlei Ankündigungen die Vorstellung eines erneuten Erscheinens Jesu (einer Parusie) auf Erden bzw. in diesem Kosmos gebildet (vgl. Rückblick, Thema 9.8). Doch das hier gemeinte Wiedersehen ist ein jenseitiges. So können wir diese Stelle als die joh. Aufnahme des urchristlichen *Maranatha*-Wunsches (1Kor 16,22; vgl. 1Kor 11,26; Apk 22,20) auffassen, u.z. als ihre Vergegenwärtigung.

14,4 „Und wo ich hingehe - den Weg kennt ihr": nämlich mich (V. 6). Dass das so einfach sein könnte, hätte Thomas nicht gedacht, wie seine verblüffte Reaktion **14,5** beweist. Es ist auch nicht mehr so einfach in einer Zeit, wo Jesus körperlich abwesend ist. Darum muss die Perikope vom Unglauben und schließlichen Glauben des Thomas noch kommen (§ 99). Thomas ist im Joh Platzhalter für dieses Thema. - Dass es sich bei dem Verbum „kennen" nicht um ein alltägliches Kennen, sondern um ein Erkennen handelt, wird klargestellt durch das folgende Logion.
Thomas ist Wortführer der Skepsis in 11,16 (§ 52), hier und in 20,25 (§ 99). Sein Charakterbild, ganz und gar vom Evangelisten stammend, ist konsistent.

14,6 Der erste Bestandteil dieses in sich dreifachen, im Joh I letzten, mithin alle Ich-bin-Worte resümierenden Spruches ist der kontextgegebene (zu V. 4) und gleich noch näher zu erläuternde, „Leben". Der dritte ist über „Brot" (§ 23f) und „Wasser" (§ 32-34) auch schon wohlbekannt. Zu „Wahrheit" s. das zu 1,9.17 und 8,32.36 (§ 43f) Gesagte, dazu 17,17 (§ 74) und die Pilatus-Frage in 18,38a (§ 83): Sie wird an ihrer Stelle dann keine Antwort mehr brauchen, jedenfalls keine erhalten. Was jetzt noch kommt, ist schon die Prolepse eines Epilogs.

Bleibt vom „Weg" zu sprechen. Auch dieses Wort ist, wie die Einreihung zu den beiden anderen Abstracta zeigt, längst ein Abstractum, eine „lexikalisierte Metapher" für die rechte Lebensweise, insbes. die eines toratreuen Israeliten.[44] Ein Synonym, ein wenigstens partielles, ist προσαγωγή „Zugang (zu Gott)" in Röm 5,2; Eph 2,18. - Dass sich die Jünger von § 6 an mit Jesus auf den Weg machen, mag daran erinnern. Es gibt aber auch vormosaische Verankerungen bis zurück zu Henoch, der „mit Gott ging" und darum den Tod nicht sah (Gen 5,23f). Hier im Joh ist nun alles einschlägig, was sich über das Wortfeld des „Gehens", insbes. des „Hingehens" - heim zum Vater - ausmachen lässt: s.o. zu § 65, wo, gleich in der eröffnenden Sequenz des Abschiedsdialogs, das „neue Gebot" der Liebe, Jesu Tora (wenn man so will), kompensiert für sein „Fortgehen". Die Jünger, einstweilen seiner Nähe beraubt, sollen in gegenseitiger Nähe ihm nachfolgen. Dieser „Weg" ist also ein Leben in Geschwisterliebe.
Dieser Weg, den man sich nicht nur denken, sondern „gehen" soll (Etymologie von „Halacha"), ist der Weg, der zum Vater führt. In 16,13 (§ 72) wird zusätzlich der Paraklet als Führer (Verbum ὁδηγεῖν) angeboten. Verfestigt hatte sich der Sprachgebrauch vom Christentum als einem „Weg" in Apg 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14; ausführlich 18,25f. Als johanneisch bemerken wir an unserer Stelle,

---

[44] Maier, „Schriftrezeption" 63; Siegert, *Septuaginta* 220. Das schließt Paganes nicht aus. Epiktet 1, 4,28-32 (= Ende) lobt Chrysippos, den Hauptautor der Stoa, als denjenigen, der „den Weg" weist zu einem naturgemäßen und damit gottgefälligen Leben. Philonisches in *Neuer Wettstein* 678-682.

dass aber nicht das Christentum dieser „Weg" ist, sondern Jesus, der Logos, selbst.[45] In der Geschwisterliebe ist er gegenwärtig, ist zugleich Geist (Pneuma), ist „Paraklet" – so § 70.71.72. Theologie ist infolgedessen nicht Theorie des Christentums, sondern Ausdruck von Christuserkenntnis.

„Niemand kommt zum Vater, außer durch mich": Der üblichen Rezeption dieses Wortes im Sinne eines Ausschließlichkeitsanspruchs des Christentums (wofür auch 1Kor 16,22,[46] Apg 4,12 u.a. zitiert wird) hat Franz Rosenzweig 1913 widersprochen:[47]

„Es *kommt* niemand zum Vater – anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm *ist.* Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden)."

Die Kirchen haben diesen Einspruch zur Kenntnis genommen; und in der Theologie nicht weniger als in der Religionswissenschaft ist man heute bereit, Ausschließlichkeitsaussagen nicht als Ausschlüsse zu nehmen, sondern als Ausdruck jenes Gottesverhältnisses, das wir Monotheismus nennen.[48] In der Folge davon sind wir heute beim Blick in Justins *Dialog mit dem Juden Tryphon* eher bereit, Tryphon Recht geben als Justin. Zur Auslegung des Neuen Testaments aber, und insbesondere des Joh, mag eine praktische Weisheit aus dem interreligiösen Gespräch Anwendung finden, die auch zum Thema „Mystik" (Rückblick, Thema 3) ihre Berechtigung hat: Man vermeide es, die Gotteserfahrung anderer zu beurteilen, sei es auf ihre Qualität hin, ihre Tatsächlichkeit oder wie auch immer. Nicht jede Situation ruft nach einem Propheten und nach einer Scheidung der Geister i.S.v. 1Kor 12,10; das interreligiöse Gespräch findet diesseits der Krise statt. Dennoch gelingt es nicht stets.
Um nun Stellen wie Joh 14,6 oder Apg 4,12 historisch-kritisch zu verstehen, ist von deren je eigener religiöser Grundlage auszugehen. Den Schiffbruch des Paulus mit seinem pharisäischen Judentum, der zu Stellen wie Phil 3,8f und Röm 9,31–10,4 geführt hat, haben wir anderwärts besprochen. Lukas, der Grieche, der sicherlich einige Zeit Gottesfürchtiger war, hat seine Fragen auch erst von der christlichen Botschaft und Lebensweise beantwortet bekommen. Die Überzeugung davon drückt sich in Verallgemeinerungen aus, vor deren Übernahme oder Wiederholung anderen gegenüber zu warnen ist. „Lasst uns nicht länger

[45] In diesem Sinne lässt sich der hässliche, nämlich als Fluch formulierte, Satz des Paulus allenfalls verstehen: „Wenn jemand den Kyrios (= den auferstandenen Christus) nicht liebt, sei er *anathema* (verflucht/gebannt). *Marana ta!*" (1Kor 16,22). Auf dem Hintergrund apokalytischer Dringlichkeit wird die Ausschließlichkeit des christlichen Gottesverhältnisses behauptet. Da ist Johannes zumindest in der Form sanfter; und was den Inhalt angeht, so ist der Logos immerhin *auch* in der Tora offenbart, ja ist Grundlage der natürlichen Gotteserkenntnis (1,10–12 § 1; das Verdikt von V. 11 ist im Kontext abgepuffert).

[46] Siehe vorige Anmerkung.

[47] Und zwar in jener Nacht, wo er sich entschloss, *nicht* zu konvertieren. F. Rosenzweig, Brief v. 31.10.1913 an Rudolf Ehrenberg, in: *Franz Rosenzweig: Briefe*, hg. E. Rosenzweig, 1935, 73.

[48] Z.B. Kriener, *Glauben an Jesus* 151 (gekürzt): „Der immer wieder als Beleg für die Absolutheit der johanneischen Christologie angeführte Satz [Joh] 14,6 steht in den Abschiedsreden, einer internen Unterweisung." Das ist richtig und veranlasst uns zu entsprechendem Verständnis. – Joh 3,18 (bei § 15) und 3,36 (bei § 4) können als dt-joh. außer Betracht bleiben.

einander beurteilen, sondern beurteilt eher das: ob ihr einen Anstoß eurem Bruder gebt oder Grund zum Zweifeln!" (Röm 14,13)
Was Paulus da in der einstmals hochbrisanten Reinheitsfrage sagt, lässt sich auf den Umgang der Religionen miteinander übertragen: Vorsicht kann nicht verkehrt sein, zumal Jesus selbst gewarnt hat vom dem Richten, also auch dem Beurteilen anderer (Q 6,37 = Mt 7,1f). Solche Vorsicht, von der wir auch in der Diskussion des Judas-Problems Gebrauch machen werden (zu § 64), hindert nicht die Klarheit des eigenen Glaubenszeugnisses: Was dieses betrifft, sind wir meist eher zu schamhaft – und sollten es viel mehr sein im Beurteilen anderer.
Wir können also gerne Rosenzweigs Wort bekräftigen: Möge dem so sein! Unser Evangelist konnte nicht ahnen, dass das Christentum eben diese seine Botschaft gegenüber dem jüdischen Volk so unglaubwürdig vertreten würde, wie es dies aus lauter Besitzerstolz gemacht hat. Angefangen hat die fruchtlose Konfrontation in seiner eigenen Schule bei denen, die sein Evangelium edierten und dabei manche Kampfparole hineinschrieben, mochte sie auch die Kontexte sprengen oder gar den Rahmen im Ganzen. Der hier zu leistende Kommentar ist ein Versuch zur Schadensbegrenzung und zur Wiederherstellung der Botschaft eines Friedliebenden in ihrer Reinheit.

14,7 „Wenn ihr mich erkannt habt": Eine Variante, die auch auf die Vulgata abgefärbt hat, verkennt das Perfekt in ἐγνώκατε und setzt stattdessen das irreale Imperfekt: „Wenn ihr mich erkannt hättet". Immerhin bestünde auch bei der Setzung des Irrealis in dem folgenden καί die Möglichkeit, „doch" zu übersetzen und die erste Vershälfte zurückzunehmen. Das wäre aber die gröbere Art von Dialektik, wie sie im Joh II getrieben wird. Die des Joh I besteht nicht im Verneinen des erst Bejahten, sondern im Ausfalten des Doppelsinnigen.

„und habt ihn gesehen": In ihrer Erkenntnis Jesu als des Logos „sehen" die Jünger in visionärer Weise (1,51 § 8)[49] Gott, den bis dahin Unsichtbaren (1,18 § 2). Das heißt natürlich nicht, dass es bisher keine Gottesvisionen gegeben habe; denn auf deren eine, Jes 6, bezieht sich § 62. Sondern deren keine war mehr als einer Person vergönnt. Vgl. folgendes.

14,8–11a.12–14 Größere Werke als die Jesu; Gebetserhörung <§ 69>

(14,8) Spricht zu ihm Philippus: Herr, zeig uns den Vater – (das) genügt uns! (9) Spricht zu ihm Jesus: So lange Zeit bin ich mit euch, und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen! Wie kannst du sagen: Zeig uns den Vater!? (10) Glaubst du nicht, dass ich im Vater bin und der Vater in mir ist? Die Worte, die *ich* zu euch spreche, rede ich nicht von mir aus; der Vater vielmehr, in mir bleibend, tut seine Werke. (11a) Glaubt mir, dass ich im Vater bin und der Vater in mir!

(11b) [m] Wenn aber nicht, glaubt durch (seine) Werke selbst!

---

[49] Zu den Verben des Sehens vgl. 1,14 (§ 2) mit Kommentar: ὁρᾶν (wie hier) ist visionär, βλέπειν (9,7 § 36) das gewöhnliche Sehen und ἰδεῖν ein Sehen mit Nachdenken.

(12) Amen, amen, ich sage euch: Wer an mich glaubt, der wird die Werke, die *ich* tue, auch tun, und größere als sie wird er tun; denn ich gehe zum Vater, (13) und was ihr auch immer bitten werdet in meinem Namen, das werde ich tun, damit der Vater im Sohn verherrlicht werde. (14) Wenn ihr[50] etwas bitten werdet in meinem Namen, *ich* werde es tun.

14,8 Philippus hat dieses Angebot nicht sofort begriffen; er fragt nach - Gelegenheit zu weiteren Ausführungen, in denen das personifizierte WORT auf seine Worte (Plural) und seine Werke verweist, also auf die Einzelheiten des vorliegenden Evangeliums. „Das genügt uns" weist vor auf die Erfüllung des Begehrens in 16,23 (§ 73).[51]

14,9 „den Vater gesehen": Hier wird das Verdikt von 1,18 (§ 2) aufgehoben, das in 6,46 (§ 24) benannte Privileg Jesu geöffnet und weitergegeben. Hatte Philon, einer gängigen Etymologie folgend, „Israel" mit „welcher Gott sieht" übersetzt (*Post.* 63, *Conf.* 92 u.ö.)[52] und das Volk Israel insgesamt als das „Sehervolk" bezeichnet (τὸ ὁρατικὸν γένος, *Deus* 144 u.ö.), so war dieser Vorzug auf die Kenntnis der Tora bezogen, welche auch sonst Ein-sichten ermöglicht, nicht nur was die Einheit und Unvergleichlichkeit des Schöpfers betrifft, sondern auch was die Natur angeht (*Conf.* 96-100 bezieht die Thronvision der Ältesten Ex 24,10 hierauf).[53]
Zu 1,18 (§ 2) und 1,51 (§ 8) sagten wir schon: Das von Jesus angekündigte „Sehen" ist keine Wahrnehmung alltäglicher oder empirisch-nachprüfbarer Art, sondern ein *Anschauen.* Hier können wir darauf verweisen, dass selbst in den Naturwissenschaften, seit es sie gibt, die großen Zusammenhänge allenfalls intuitiv erfasst werden, ehe man sie dann - mehr oder weniger unvollkommen - beweist und in Regelwerke umsetzt. Just am Anfang der Mathematisierung der neuzeitlichen Wissenschaften steht eine bemerkenswerte Erkenntnis: „Die mathematische Art, zu erkennen, nennt Descartes *intuitus.*"[54] Erkenntnis ist auch als Welterkenntnis keine schraubenförmige oder scheibchenweise gewonnene Annäherung an den Gegenstand, so sehr wir uns auf unserer Suche mit Wissensanhäufung und mit der Ausbildung von Methoden beschäftigen; sie ist ein „Haben" des Gegenstandes gleich zu Beginn, verbunden mit Staunen, und sie ist wachsende Klarheit über ihn in der Folge.
Mystische und naturwissenschaftliche Erkenntnis sind sich also in den großen Fragen, die über das Technische, über die Machbarkeit hinausgehen, durchaus ähnlich. Darum ist Gott aus den Naturwissenschaften, sofern sie mehr sind als

---

[50] Folgendes „mich", textlich unsicher, kann verworfen werden: Für joh. Theologie ist es nicht nötig; ja es stört die Logik des Satzes. Denn was soll dann die folgende Berufung auf Jesus?

[51] Den Gnostikern war das Begehren damit noch nicht gestillt; vgl. T. Nagel in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 678f.

[52] Der Name „Ismael" hingegen bezieht sich auf ein „Hören" (*š-m-ʿ*) Gottes: Philon, *Fug.* 208.

[53] In *Migr.* 42f ist Gott Quelle aller Wissenschaften. Vgl. Siegert, *Philon* 51. - Man kann die außergewöhnlichen Geistesleistungen jüdischer Denker/innen durch die Jahrhunderte hierauf beziehen, auch wenn die aus der Tora kommenden Denkanstöße im konkreten Fall sehr indirekt sein mögen. Stark sind sie noch immer.

[54] v. Weizsäcker, *Große Physiker* 128. Sein ganzes Buch, eine Wissenschaftsgeschichte in Persönlichkeitsbildern, bewahrheitet dieses Theorem.

ihre Einzelmethoden, doch nicht wegzudenken – und umgekehrt: In eine Methode gleich welcher Art lässt er sich nicht einbeziehen.[55] M.a.W.: Der Logos ist auch Logos der Schöpfung; und er offenbart sich immer nur von sich aus. Hier liegt dann auch, um beim Beispiel des Descartes zu bleiben, dessen schwacher Punkt: „Descartes ist kein Mystiker. Nicht vom Anschauen des Göttlichen, sondern von der Vorstellung Gottes geht er aus."[56] Hier liegt der Fehler: Vorstellungen macht man sich.
Die Einladung zur Gottesschau, die hier ein erneutes Mal ausgesprochen wird, ist jedoch nicht nur für diejenigen bestimmt, die von Natur schon „religiös musikalisch" sind. Das Wort Gottes schafft sich seine Möglichkeiten: s.o. zu 6,44 § 24. So ist auch das Schlusswort (§ 100) zu verstehen.

14,10 „dass ich im Vater bin und der Vater in mir": Jesus ist die *šᵉchinā*, die göttliche Einwohnung, in Person. Darum: „der Vater vielmehr, in mir bleibend (Var.: der in mir bleibt), tut seine Werke": Dieses „Bleiben" ist geradezu synonym zu dem bisher Gesagten. Das zugehörige Rhema (Prädikat) „Werke tun" mag unerwartet kommen, ist es aber nicht, wenn man an den Logos von 1,1 ff denkt, das Schöpfungswort. *Deo dicere facere est*, so hat noch in der *Glosa Psalmorum* eine Einsicht Aristobuls, eines von Philons Vorgängern, ihren Niederschlag gefunden (Rückblick, Thema 2.2.2). Was aber vielleicht nicht authentisch ist, das ist der Plural „Werke". Nach 4,34 (§ 34, s.d.) erwartet man den Singular „Werk", gemeint ist ja das Werk der Offenbarung.[57]
Hier jedenfalls ist v. a. das „Werk" gemeint, Glauben zu wecken, eine Leistung Gottes durch Jesus, die Leistungen von menschlicher Seite einerseits erübrigt, im Übrigen aber – als Zuwendung zu Mitmenschen – durchaus stimuliert. Der Vordersatz des Verses enthält dieses Verbum bereits, die nächsten zwei Verse tun es wieder. Auf Liebeswerke führt unten V.15. – Über die Verbindung von „reden" und „tun", eine joh. Trias, s. zu 7,17 (§ 13).

> **14,11b** ist als „Erklärung ohne Pointe" ausgeschieden; es dürfte schwer halten, ihr irgendetwas abzugewinnen. Selbst der gutwillige Zahn (558 f) beschränkt sich darauf, die Vielfalt der textlichen Überlieferung hervorzuheben. Bultmann 471 biegt „Werke" um auf „Worte", sinnvoll zwar; doch damit wird die Erklärung als solche überflüssig.

14,12 „Wer an mich glaubt": Zum Thema „Glauben an Jesus" siehe Rückblick, Thema 5.5.4. Auch zu 6,9 (§ 21) haben wir uns einschlägige Gedanken gemacht.

„Größere Werke … ": Kein anderer Evangelist wagt das zu sagen. Hier liegt es in der Konsequenz des „Werkes" Gottes von 4,34 (§ 34): Alle Werke, um die es hier geht und zu denen hier ermächtigt wird, sind nicht als spektakuläre Über-

---

[55] Man arbeitet, *etsi Deus non daretur*, was keineswegs Atheismus ist. Denn „einen Gott, den es gibt, gibt es nicht" (Dietrich Bonhoeffer).
[56] Ebd. 137 f.
[57] Zu diesem Singular ergibt sich im Joh I, so wie es hier rekonstruiert ist, keine Trias, wäre aber vielleicht beim Durchsuchen der zahlreichen, hier beiseite gestellten ἔργα-Stellen des Joh II konjektural noch zu gewinnen.

schreitung von sonst geltenden Gesetzen der Natur („Wunder" im vulgären Sinn) von Belang, sondern als Fortsetzung der Selbstkundgabe Gottes. Hier erhält die Kirche ihren Auftrag nach seiner diakonischen Seite; der seelsorgerliche findet sich in § 98.
Der joh. Jesus kann so sprechen, weil die Auffassung, die der Evangelist von seinen „Werken" hat, unmythisch ist und jedenfalls nicht auf einer Aufhebung von Naturgesetzen beruht, jenem mittelalterlichen Missverständnis, mit dem wir noch immer kämpfen (Rückblick, Thema 4.1). Die Werke, zu denen die Nachfolger Jesu beauftragt werden, sind: Speisung der Hungrigen, Heilung der Kranken - und, um aus dem 1. „Zeichen" etwas sehr Aktuelles abzuleiten, Lebensfreude für die Verdrossenen! Das ist ein durchaus wichtiges Bemühen, das von den Betäubungen der gegenwärtigen Spaßgesellschaft, den käuflichen, noch immer zu unterscheiden wäre.
So ist also, im Rückblick gesehen, die Einladung zu „größeren Werken" (vgl. 5,19-23 § 47) zugleich eine Entmythisierung des Wunderwirkens Jesu: Größere Wunder, als durch die Christen geschehen, sind auch von Jesus nicht getan worden. Die Heilung Kranker, die Speisung Armer usw. ist ja seither nicht beschränkt geblieben auf Einzelfälle. Das Christentum dankt seinen Sieg in der Antike - und die westlichen Gesellschaften danken ihren Grad sozialer Organisierung - den von Jesus ausgehenden Anstößen.
Ein Vergleich: Die als Mischna fortgeschriebene Tora hat ähnlich gewirkt, aber nur im Inneren des Judentums. Insofern sind die „Zeichen" Jesu also fortan *notae Ecclesiae.* Nur für das siebte und letzte, die Totenerweckung, werden wir die Ausnahme machen, die aus Joh 11,25 (§ 53) hervorgeht: „ICH bin die Auferstehung und das Leben." Das lässt sich von der Kirche nicht nachmachen.[58]
Oder doch? In 5,21 (§ 47) lasen wir schon einmal das Wort von den „größeren Werken", dort noch: Jesu; da aber gehörte die Totenerweckung dazu, ja sie war sogar besonders gemeint. Tote erwecken - wenn auch das der Auftrag der Jünger Jesu ist, dann in der Form, dass sie das Wort des Lebens weitergeben, jenes WORT, worin die *zōē* selbst weitergeht, sich überträgt.

14,13f ist Wiederaufnahme der in 15,16 (§ 66) schon angedeuteten Gebetslehre, nunmehr zum Thema gemacht. Diese zwei Verse sind inhaltlich von solchem Gewicht, dass sie, wären sie nicht mit „und" nach oben verbunden, fast schon eine eigene Perikope bilden könnten. Doch soll zwischen Wirken und Beten gar nicht erst eine Distanz eintreten, zumal in „ich werde es tun" (14,14) das Verbum ποιεῖν bereits wiederkehrt und das Ganze in einer Klammer einschließt.

Als dt-joh. Verlängerung vgl. noch 1Joh 5,14.

---

[58] Hier könnte christliche Diakonie an Sterbenden sich immerhin durch Vorbereitung auf den Tod abheben von den üblichen Versuchen einer Lebensverlängerung sonst in Krankenhäusern. Es ist im Spiegel heutiger Presse paradox, dass die „Kunst des Sterbens" und die der Sterbebegleitung derzeit, wo überhaupt, für säkulare Organisationen erwähnt wird. Vgl. F. SIEGERT: „Biblische Grundlagen kirchlicher Diakonie", in: V. HERRMANN/H. SCHMIDT (Hg., vorgesehen für die Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts Heidelberg). Die Sprache der Kirche im Umgang mit Leidenden hätte gerade aus dem Joh noch viel zu gewinnen.

Die Stelle gewinnt einen messianischen Klang, wenn wir eine Baraita (eine frührabbinische Überlieferung) aus dem Talmud, *Sukkā* 52b hinzunehmen:

„(der) Messias, der Sohn Davids, der offenbart werden wird – (hoffentlich) bald, zu unseren Tagen! –, zu ihm spricht der Heilige, gepriesen sei er: Erbitte dir etwas von mir, und ich werde es dir geben!, wie geschrieben steht …"

Es folgt ein Zitat aus dem messianischen Ps 2,7f. – Vgl. ferner Q 11,9 und all das, was Billerbeck zu der Parallele, Mt 7,7, beizutragen hat.

„in meinem Namen": Wie zu 15,16 (§ 66) schon festgehalten, ist dies das zentrale und eigentlich christliche Element in dieser – insgesamt aus nur drei Sätzen bestehenden – Gebetslehre, und insofern auch schon das, was über die eben zitierte jüdische Erwartung hinausführt. Dort ist eine Berufung auf den Messias, so wahr dieser noch aussteht, nicht vorgesehen. Im Joh aber ist Berufung auf Jesus das, was den Fürsprecher Gott gegenüber ersetzt. Ein solcher war im Judentum Abraham, es waren auch Engel – außer wo, in Absetzung von der Populartheologie (aber auch vielleicht schon vom Christentum), der direkte Zugang zu Gott, ohne Gebetsmittler, Priester, Kult und Opfer, propagiert wurde (Ps.-Philon, *De Jona* 114), sogar und gerade für Heiden (die ja den rechten Kult ohnehin nicht haben). Der in der anderen Richtung wirkende „Fürsprecher", der Paraklet, soll nach § 70.71.72 gleichfalls „in meinem Namen" kommen, also auf ein Gebet hin, das sich auf Jesus beruft. Die Bitte um den Heiligen Geist hat jede Garantie, erfüllt zu werden, denn sie geschieht allemal bereits im Heiligen Geist: so auch Q 11,9–13. Vgl. Weish 7,7.

Ein Versuch, Gebetsgewissheit auszudrücken, ist auch 1Joh 3,19–24; 5,14f. Er impliziert in ersterem Fall, wieder ganz jüdisch, Gewissensprüfung und vorgängiges Halten „der Gebote" (Plural); sogar die Geistgabe wird daran gebunden. In letzterem Fall ist es die Bedingung, „gemäß seinem (Gottes) Willen" zu bitten. Dies wiederum ist ganz stoisch; es macht das Gebet zum Einstimmen in das, was ohnehin geschieht.[59]

Der größere Rahmen für das in § 69 Gesagte ist die joh. Namens-Theologie: „Ich habe deinen Namen den Menschen offenbart", sagt Jesus in seinem abschließenden Gebet (17,6 § 74) – nämlich den Namen „Vater". In das ihm entsprechende Vater-Sohn-Verhältnis sind die Jünger nunmehr durch das Angebot der Freundschaft (§ 66) „hineingenommen".[60] Vgl. Rückblick, Thema 6.1–2.

14,15–21.24 Ankündigung des „Fürsprechers" <§ 70>

(14,15) Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten, (16) und ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Fürsprecher geben, damit er mit euch sei in Ewigkeit, (17) der Geist der Wahrheit, den die Welt nicht aufzuneh-

---

[59] Hier ist nicht der Raum, all das zu erwähnen oder gar zu ordnen, was im Laufe der Jahrhunderte als „Wille Gottes" ausgegeben worden ist. Der Senior jedenfalls verzichtet auf solche Pauschalformulierungen. Dort ist es Jesus, der den Willen des Vaters erfüllt; Redeweisen wie 9,31 (§ 39) gehören den Pharisäern an.

[60] Dieser Ausdruck aus dem christlich-jüdischen Gespräch mag hier Verwendung finden in seiner joh. Nuance: Heidenchristen bekommen die Privilegien – nicht Israels, sondern – des Gottessohnes mitgeteilt.

men vermag, weil sie ihn nicht sieht und auch nicht kennt. Ihr aber[61] kennt ihn, denn er bleibt bei euch und wird in euch sein. (18) Nicht werde ich euch als Waisen zurücklassen; ich komme zu euch.
(19) Noch kurze (Zeit), und die Welt sieht mich nicht mehr; ihr aber seht mich, denn ich lebe, und ihr werdet leben. (20) An jenem Tage werdet *ihr* erkennen, dass *ich* in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch. (21) Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt; wer aber mich liebt, wird geliebt werden von meinem Vater, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren.

(22) [h] Spricht zu ihm Judas, nicht der Iskariot: Herr, und was ist geschehen, dass du dich *uns* offenbaren willst und nicht der Welt? (23) [n] Es antwortete Jesus und sprach zu ihm: Wenn mich jemand liebt, wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm eingehen und uns eine Bleibe bei ihm einrichten.

(24) Wer mich nicht liebt, hält meine Worte nicht; *dabei* ist das Wort, das ihr hört, nicht meines, sondern dessen, der mich gesandt hat: des Vaters.

14,15 verbindet das Thema „Werke" aus § 69 mit dem der „Gebote" (das meint das mit der Fußwaschung schon illustrierte Liebesgebot) und knüpft daran nunmehr die Verheißung des „Parakleten".

Der nicht authentische Plural „Gebote", den man leicht rückkorrigieren könnte und wohl auch sollte, hier wie in V. 21, findet in 15,10 (bei § 71) eine dt-joh. Erklärung, die ihn doch wieder an das eine Gebot rückbindet, das einzige, das Johannes kennt. Dass jedoch selbst für die Johannesschule die Gebote von geringer Bedeutung sind, erhellt daraus, dass sie nirgends genannt werden, auch nicht im 1Joh, wo sie zu 5,3 gepasst hätten – gerade dass das Bilderverbot im allerletzten Satz (1Joh 5,21) noch nachgeworfen wird.
Dass Jesus nur *ein* Gebot gab, das der Liebe, war der Johannesschule durchaus in Erinnerung: 1Joh 3,23; 4,7.11.21. Wenn diese, ohne sich dabei zu erklären, „Gebote" doch wieder in den Plural setzt (1Joh 5,2f im Kontrast zu 5,1), so gibt sie einer Tendenz zu christlichen „Geboten" nach, die bereits belegt ist in Ign., *Eph.* 9,2; *Philad.* 1,2; vgl. *Did.* 4,13; sehr häufig im *Hirten* des Hermas. Hier glich die Großkirche sich Umwelterfordernissen an, denen zufolge eine Gruppe ohne feste Lebensregeln für zügellos und asozial gegolten hätte (vgl. Rückblick, Thema 1.4.3).

14,16: „einen anderen Fürsprecher": Von allen παράκλητος-Stellen, die das Joh aufweist, ist diese diejenige, wo der Ausdruck eingeführt wird: „einen Fürsprecher"; danach heißt es mit Artikel: „der Fürsprecher". So nach Joh I wie II. Denn auch die Triade derjenigen Stellen, die als joh. in Frage kommen, beginnt hier und setzt sich fort über 14,26 (§ 71) und 16,7 (§ 72), in regelmäßigen Abständen also, wenn auch spät einsetzend. Die Rahmung sind Aufforderungen zum Gebet

---

[61] Dieses Wort, stark bezeugt, sollte besser im Text bleiben. Wenn es in Cod. B fehlt, dann weil Hunderte anderer Partikeln dort auch fehlen. Dieser Abschreiber pflegte seinen eigenen Lapidarstil.

(§ 69.73). Insgesamt sind die § 70–73 die längste monologische Passage im Joh I vor dem großen Gebet der § 74–75.

Der Paraklet wird der „andere" Fürsprecher genannt, denn der *eine* – als himmlischer Fürsprecher bei Gebeten – ist Jesus Christus selbst, gemäß urchristlicher Auffassung (Röm 8,34; Hebr 8,1–6; vgl. 1Joh 2,1). Er war es, als irdischer Jesus, seinen Jüngern gegenüber wohl auch schon in Situationen des Angegriffenseins und der Bedrohung (Schlatter).

Wir haben, hinter die kirchliche Verwendung zurückgreifend, παράκλητος mit „Fürsprecher" übersetzt, auch wenn Zahn meint, die Aktivität eines Fürsprechers sei in jedem Falle tröstlich, und so könne er auch „Tröster" genannt werden. Von der Wortbildung her ist es aber ein *advocatus*, „Hinzugerufener"; das ist noch kein *nomen agentis.* Wir könnten „Anwalt" übersetzen;[62] das schließt Aktivität ein, aber nur die auf Verlangen. Ein Anwalt ergreift nicht selbst die Initiative. Der Fürsprecher muss „herbeigerufen" werden, um zu dienen. Daher das Thema „Gebet" als Rahmen der Paraklet-Perikopen. Der hier seinen Abschied nehmende Jesus, soll er denn als Geist erneut anwesend sein, muss herbeigerufen werden.

Damit ist schon weitgehend beantwortet, wie Johannes auf diese – in urhristlichem Sprachgebrauch sonst nicht vorbereitete – Wortwahl kommt: *paraklētos.* Hinzu kommen traditionsgeschichtliche Vermutungen, wonach Johannes ein sehr altes Traditionselement, ein vorchristliches sogar, abwandelt, das wir nur zufällig anders nicht kennen (s. u.). Und schließlich dürfte mit einer biblischen Anspielung zu rechnen sein, die diesmal auf die Septuaginta geht, Jes 51,12 LXX: „Ich bin, ich bin, der dich aufmuntert/tröstet" (παρακαλεῖν). Direkt davor heißt es: „Weg liefen Schmerz und Trauer und Seufzen" (V. 11), und das Weitere ist eine Trostrede an Jerusalem, die Stadt, der ihre Feinde nichts anhaben können. Gleicher Trost in Jes 66,13, wieder über das Verbum παρακαλεῖν. Deswegen heißt παράκλητος freilich noch nicht „Tröster" (wie in der Lutherbibel), sondern in erster Linie „Herbeigerufener" und als Rechtsterminus eben: „Fürsprecher". Darin liegen Anspielungen an Biblisches, die nur die Kundigen vernehmen. Johannes ermöglicht auf seine typische Weise ein *double entendre*, ein Mitdenken der Propheten.

Im vorliegenden Fall dürfte spätestens das Erscheinen des Matthäusevangeliums mit seinem trinitarischen Schluss der Stimulus zu einer analogen Lehrbildung gewesen sein (Rückblick, Thema 12). Die Formulierung einfach zu übernehmen, wäre nicht nach der Art des Seniors gewesen, zumal sich die mt. Taufformel auch nicht sofort durchgesetzt hat.[63] Wir sahen es schon oft: Der echte Johannes spricht keine Formel nach; er sucht eigene Worte. Wenn 14,26 (§ 71) dann zur Sicherheit die Glosse „der Heilige Geist" hinzusetzt, benutzt er (wenn er es war) eine Wortfügung, die in der Hebräischen Bibel bzw. Septuaginta vorgegeben ist. Sollten die Parakleten-Verheißungen der § 70–72 insgesamt Zufügungen sein, so wären sie gleichfalls eher Johannes selbst zutrauen als seiner Schule; sie fügen sich widerspruchslos ein. Es könnte sogar sein, dass Johannes ein sehr altes

---

[62] Hierbei muss freilich von der Hauptkunst hellenistischer Anwälte (Rhetoren) abgesehen werden, die Wahrheit nicht zu vertreten, sondern nach Bedarf zu verdrehen.

[63] Älter und zunächst verbreiteter war die Taufe „auf den Namen Jesu Christi" (Apg 2,38 u. ö.; vgl. Gal 3,27; 1Kor 1,13–17).

Stück Täufer-Theologie hier – spät, aber doch – in christlichen Gebrauch übernimmt (Bornkamm); dazu Rückblick, Thema 12.3.

14,17 „der Geist der Wahrheit": Dies ist keine Formel der Hebräischen Bibel oder der Septuaginta; gängig wäre „der Heilige Geist", wie in 14,26 (§ 71). Die Formel ist aramäisch erhalten: ϱουα δα κουστα < רוחא דקושטא im *Test.Juda* 20 (dort in einem Dualismus zum „Geist der Verführung") und außerdem bei Irenaeus 1, 21,3 im Munde der (gnostischen) Markosier, die hier an Judenchristliches anknüpfen.

> Ein Dualismus macht sich in der Johannesschule bemerkbar: 1Joh 4,6 stellt dem „Geist der Wahrheit" einen „Geist der Verirrung" entgegen. Die diversen *Testamente* kennen bis zu sieben „Geister der Verirrung" (*TestRub* 2,1; *TestSim.* 6,6 usw.; vgl. 1QS VIII 12 im Singular).[64] Auch Q 11,24–26 schließt an eine Perikope über Beelzebul und die Dämonen eine Besinnung über „unreine Geister" an; und solche stehen ja geradezu massenhaft hinter den Krankheitsbildern der Synoptiker. Vgl. 1QS IV 21.23, wo dem „Geist der Wahrheit" (רוח אמת)[65] ein „Geist der Befleckung" entgegensteht; v 26 nennt letzteren den „Geist der Gottlosigkeit".

Das Joh I kennt keinen Ungeist, unter welcher Benennung auch immer; wohl aber kennt es, und einzig, einen „Geist der Wahrheit". Dem Kontext nach ist es ein Geist, der Wahrheit lehrt, sogar über Zukünftiges (so 16,13 § 72). Die Wiederholung des Interpretaments „der Geist der Wahrheit" an der letztgenannten Stelle sichert dieses auch hier. Außerdem aber ist er jener Geist, der im Gebet vor Gott eintritt: *TestDan* 6,2 (er „entschuldigt"); Röm 8,27 (er „tritt ein", ὑπερεντυγχάνει). Daher hier die Bezeichnung als Paraklet, Anwalt. Hier sind, religionsgeschichtlich gesehen, gewisse Engelvorstellungen (rein und altertümlich noch in 1QS III 24 f) buchstäblich „spiritualisiert" worden. Theologisch aber liegen wir ganz auf der schon von Q herkommenden Linie: Der Heilige Geist ist ein Geist des Zeugnisses (Q 12,12) und des Gebets (Q 10,21; 11,13).
Die Frage ist nun für unseren Erkenntnisgewinn im Joh: Was hat sich seit 1,32 (§ 5), dem Herabkommen des Heiligen Geistes auf Jesus, geändert – hier, wo nun Jesus Abschied nimmt? Was bringen die Ankündigungen des Pneumas hinzu? Die Antwort der § 70–72 ist eine Geschichtstheologie im Kleinen; sie verläuft in drei Phasen:

1. Von einem Heiligen Geist wusste man schon lange; er wirkte punktuell in Rettern wie Simson und in den Propheten.[66]
2. Die Geistbegabung Jesu war in der dichten Folge von „Zeugnissen" und „Zei-

---

[64] Der Gegensatz ist dort: „Heiliger Geist", Z. 16.

[65] Vgl. noch 1QM 13,10: „alle Geister der Wahrheit", Gabe an die „Söhne der Gerechtigkeit", die ihrerseits dem „Fürsten des Lichts" unterstehen; dessen Gegenspieler ist Belial. – Der *Hirte* des Hermas, *Mand.* 3,4 kennt auch einen „Geist der Wahrheit"; dort aber ist der Gegenbegriff „schlechtes Gewissen".

[66] Gewisse Versuche, dies zu verstetigen, sind in jüdischer Exegese spürbar. Wenn z.B: in Ri 14,6.19; 15,14 das Pneuma Simson „anspringt" (LXX), so wird in Ps.-Philons *De Sampsone* 19 daraus ein Geistbesitz, als sei bei Simson das Pneuma sogar seine Seele gewesen. Einer der christologischen Denkversuche des Apollinaris v. Laodicea hat hier seinen jüdischen Ursprung (Siegert, *Predigten* II 263 f).

chen" Jesu als dauernde Präsenz wahrzunehmen (was selbst von den Propheten nicht gesagt wird).
3. Dieser Geist soll jetzt bei der Jüngerschar bleiben (μένειν παρά) und ihr beistehen „in Ewigkeit".

Das letztere – eine typische Vorwegnahme von Eschatologie – dürfte zwar nicht heißen: in ununterbrochener Permanenz, zumal auch das Gebet (Thema vom Kontext her) nicht ununterbrochen sein kann.[67] Es wird aber doch so in Erfüllung gehen, dass der Geist, sooft er gebeten wird, nicht auf sich warten lässt, zumal wenn die Bitte, wie eben vorher gesagt (14,13f), im Namen Jesu geschieht. Als solche, so erfahren wir jetzt, geschieht sie auch im Heiligen Geist. Die Fürsprache des Geistes ist damit sicher. Die Bitte um diesen Geist ist die einzige Bitte, die sich selbst erfüllt; denn sie geschieht bereits in diesem Geist.
Die Vorlage zu dieser Vorstellung von einem durch Gebet herbeigerufenen (παρακαλεῖν) „Fürsprecher" (darum παράκλητος), dessen Wirken in Trost besteht (an diese Bedeutung von παρακαλεῖν ist wahrscheinlich mit gedacht), dürften Stellen – oder selbstständige Überlieferungen, jedenfalls auch Erfahrungen – wie Mk 13,11 parr. gewesen sein:

„Wenn sie euch abführen und (den Gerichten) ausliefern (παραδιδόντες), sorgt euch nicht vorher, was ihr sagen sollt, sondern was immer euch gegeben wird zu jener Stunde (ὥρα), das sprecht! Denn nicht ihr seid es, die sprechen, sondern der Heilige Geist."

Bedrängnis macht also die christliche Gemeinde nicht sprachlos; eher gibt sie ihr Worte – sie und das Gebet.

14,18 „Ich komme zu euch": Hier ist, im Gegensatz zu den vielerlei Parusieankündigungen des Neuen Testaments, das Präsens bemerkenswert. Im Wort Jesu, dem verkündeten wie dem gehörten, ist sowohl seine Auferstehung wie seine Parusie Gegenwart.

Zu **14,19** vgl. die zu 3,15 (§ 15 Ende) über *zōē* bereits Gesagte. An dieser Stelle kann, als synoptischer Vergleich, Jesu Antwort an die Sadduzäer Mk 12,26f parr. herangezogen werden, wo Jesus aus der Tora beweisen soll, dass eine Auferweckung der Toten verheißen sei: er tut es aus der Selbstbezeichnung Gottes als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" (Ex 3,2.6). Wenn das mehr sein soll als eine Erinnerung, nämlich etwas gegenwärtig Gültiges, dann ist der Lebendige Gott auch ein Gott von Lebendigen – so Jesu Antwort bei den Synoptikern, die logisch vielleicht nicht zwingend ist, aber Voraussetzungen macht, wie sie Jesus überhaupt machte, und wie er sie im Joh in seiner Person verkörpert. „Ich lebe" in unserem Kontext wäre sonst eine Banalität. Es meint aber sein Leben nach und aus der Auferstehung (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν Röm 1,4 – das ist ja seine eigene, begriffen als Ankündigung vieler weiterer), wie auch die erste Vershälfte in unserem Kontext klar angibt. Dieses „Leben" Jesu ist das sichtbar gewordene Leben, das Gott ist bzw. hat und eben auch gibt.

---

[67] Wir sprechen hier nicht von der mystischen Technik des „Jesus-Gebets", die erst mit dem Mönchtum aufkam und wo jeder Atemzug eine Silbe des Jesus-Namens sein soll.

14,20 „An jenem Tage“: am Tag der Verurteilung und Hinrichtung Jesu (das war ja nach allen Berichten derselbe), der dem Evangelisten zugleich als der jüngste Tag gilt. – Dieser Vers erinnert Paulusleser an das „in Christus“-Sein von 2Kor 5,17 usw. Innerjohanneisch erinnert es an die bildlich-narrative Ankündigung von 1,38 (§ 6; s.d.) und an die Erfüllungsaussage 17,23 (§ 75). Im Übrigen entspricht dieser Vers einer durchaus korrekten Trinitätslehre (vgl. Rückblick, Thema 12): Jesus ist – dank dem, was man sein „Messiasbewusstsein“ nannte – „im“ Vater, wozu kein Umkehrsatz gebildet wird (gemäß 1,1 f § 1). Die andere Aussage aber, er sei auch „in“ seinen Jüngern, ist umkehrbar; sie ihrerseits sind „in“ ihm, nämlich vereint in jener Liebe, die sie von ihm haben, und in seiner Verehrung als „Herr und Gott“ (§ 99). Der „Vater“ sendet den Logos; dieser seinerseits teilt sich den Jüngern mit als Geschenk „vom Vater“ (1,14 § 2), und diese empfangen das Geschenk „im Geist“ des Gebets und der geschwisterlichen Liebe, der zugleich ihre Einheit ist.

14,21 „meine Gebote“: war ursprünglich wohl Singular; s. zu 14,15. Es ist jedenfalls nichts anderes gemeint als das Liebesgebot.

14,22: Ein neuer Dialogpartner meldet sich, bisher unbekannt (Merkmal h): Judas, Sohn des Jakobus, dessen Vatersnamen wir nur aus Lk 6,16 und Apg 1,3 wissen; die anderen Synoptiker nennen an seiner Stelle einen Thaddäus. Dieser Judas war noch nicht im Text und wird auch weiter nicht auftreten. Er ist auch nicht zu verwechseln mit einem der Brüder Jesu gleichen Namens; die Brüder Jesu werden im Joh I nur als seine ἀδελφοί im Plural erwähnt. Seine Nennung an dieser Stelle dient der Abwechslung: Dies ist der letzte und längste aller Dialoge Jesu mit seinen Jüngern; da müssen, wie es ja auch in Platons (und Plutarchs) Dialogen ist, die Teilnehmer wechseln. Wichtig ist die Form der persönlichen Anrede.

„Was ist geschehen ... “: Diese aus dem Kontext nicht ganz motivierte Themen- und Wortwahl ist ein weiteres Verdachtsmoment in diesem § 71. Es könnte von demjenigen stammen, der ein betontes γέγονεν (als Satz für sich) in Apk 16,17 niedergeschrieben hat.[68] Vgl. noch Apk 21,6 γέγοναν (Plural, wieder als 1 Satz). – Oder aber zu alldem ist hier der Quellort.
Die Frage des Judas gewinnt an Inhalt, wenn wir das Wir von 1,14 (§ 2) in Kontrast setzen zu den summarischen Erwähnungen des Kosmos, bes. 1,9 ff (§ 1). Wie begrenzt ist dieses Wir, das sich aus dem Kosmos, der ja doch Schöpfung ist, heraushebt? – Jesus antwortet mit Wiederholungen von bisher Gesagtem, jedoch in Form eines Bedingungssatzes, einer Öffnungsklausel also:

14,23 „Wenn mich jemand liebt ... “. Jesu Wenn-Sätze nennen eine Bedingung, die jeder erfüllen kann. Denn was heißt „mein Wort halten“ anderes als die Praxis der Liebe?

---

[68] Dort folgt ein Blitz, ähnlich dem dt-joh. Donner von Joh 12,29 (bei § 61) und zahlreichen weiteren in der Apk.

„Wir werden zu ihm eingehen“: Ein göttliches „Wir“ ist verdächtig und einem Judenchristen kaum zuzutrauen; wir fanden es bisher nur in dt-joh. Passagen (3,11; 9,4 und nachher wieder 17,22). Es widerspricht den Voraussetzungen des Prologs, der einen göttlichen Plural vermieden hatte. Zu der dt-joh. „Binität“ vgl. Rückblick, Thema 12.2. Sie hat eher heidnische Vorbilder, wie Zeus und Hermes, die Philemon und Baucis besuchen (vgl. Rückblick, Thema 2.6.2).[69]
Dazu aber noch ein Verdacht: Der Gebrauch von μονή „Bleibe“ ist hier ein anderer als in § 68. Sicherlich könnte man ein (singularisches) „Bleiben“ dieser Plural-Gottheit im Gläubigen als Gegenstück zu den (pluralischen) „Bleiben“ bei eben dieser Gottheit im Jenseits annehmen, doch läge in solcher Gegenseitigkeit keine besondere Pointe. Religionsgeschichtlich gesehen, liegt es näher, eine heidenchristliche Abänderung der *š^e^chinā*-Lehre hier anzusetzen, verschieden von dieser durch die Individualisierung und den Singular nicht auf der göttlichen, sondern auf der menschlichen Seite.

14,25–29 Rückblick; Friede <§ 71>

(14,25) Das habe ich euch gesagt während meines Bleibens bei euch. (26) Der Fürsprecher aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch erinnern an alles, was ich euch gesagt habe. (27) Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch. Euer Herz lasse sich nicht erregen und sei nicht furchtsam!
(28) Ihr habt gehört, dass ich euch sagte: Ich gehe und komme (wieder) zu euch. Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe, denn der Vater ist größer als ich. (29) Nun *aber* habe ich (es) euch gesagt, bevor es geschieht, damit, wenn es geschieht, ihr Glauben fasst.

14,26 „der Heilige Geist“: Erst hier, in einer Apposition, bequemt sich Johannes, der möglichst nie eine bereits geprägte Formel wiederholt, dem gängigen Sprachgebrauch an. Bei ihm war der Ausdruck zum letzten Mal in 1,33 VNT (par. Q 3,16) gefallen,[70] als Ankündigung. Seit dem VNT also, seit Q, auch seit Paulus und Markus war dieser Ausdruck ohne jede Erklärung üblich. In Ephesus aber, dessen – biblisch offenbar wenig fundierte – Täuferjünger angeblich von einem Heiligen Geist noch nicht einmal gehört hatten (Apg 19,2), war größerer Aufwand nötig.
Der Vers, im Ganzen gelesen, besagt: Erinnerung an Jesus ist eine Geistgabe – dieselbe nämlich, die die Christengemeinschaft zusammenhält. Dies ist ein Element, vielleicht sogar das zentrale Element, der joh. Ekklesiologie.[71]

---

[69] In christlicher Mythologie kehren sie dann wieder als Jesus und Petrus, als Nikolaus und Knecht Ruprecht.

[70] Wir sehen ab von 7,39 (bei § 27), einer redaktionellen Zwischenbemerkung, die nicht falsch ist, aber auch nicht nötig.

[71] So Haacker, „Jesus und die Kirche nach Johannes“, eine nötige Ergänzung zu der allzu gnostischen Wiedergabe bei Bultmann, *ThNT* 443–445.

14,27 „Frieden lasse ich euch": Man kann das zunächst als einen Segen verstehen, als Aufgreifen des aaronitischen Segens (Num 6,26: … καὶ δῴη σοι εἰρήνην), den nunmehr Jesus gibt. Auch an das Friedensgemälde von Jes 11,1–9 ist zu denken, das im Targum zu Jes 11,6 auf den Begriff gebracht wird: „Friede auf Erden" (*š^e lāmā' v^e 'ar'ā'*; vgl. Lk 2,14), und auf das ganz ähnliche in Ez 34,23–31. Zusätzlich aber spielt Johannes mit der aramäischen Redewendung *j-h-b š^e lāmā* „(den) Frieden geben", die so etwas wie „grüßen" heißt und in der Peschitta sogar ganz speziell in der Bedeutung „sich verabschieden" belegt ist (Apg 18,18 und 21,7 für ἀποτάξασθαι). Jesu Abschied ist ein Segen, aber doch ein Fortgehen; es macht dem Parakleten Platz.

„Friede" im biblischen Sinne meint die Aufhebung von Feindschaft, auch heimlicher (Synonym zu „Sünde"), zwischen Mensch und Gott (Röm 8,7; Eph 2,14.16). Paulus selbst, u.z. gerade der fromme Pharisäer, der er war, hat sich bei so etwas ertappt wie Feindschaft (Röm 7,13–24) angesichts eines ihn überfordernden Gottes (wie er meinte).

„Friede" ist nicht minder als Friede zwischen den Gliedern der Glaubensgemeinschaft zu verstehen, der *šālom* der Hebräischen Bibel, Grundlage des Gedeihens für das Gottesvolk. Dieser soll nun Grundlage des Zusammenlebens der Christen sein (Röm 14,17 ff; Gal 5,22). Beide Aspekte sind zusammengeführt in Eph 2,14 ff; und in diesem umfassenden Sinn ist es sicher auch hier gemeint.

> Das Christentum des 2. Jh., auch das johanneische, bietet demgegenüber leider einen ziemlich friedlosen Anblick. Vollends ist der „Friede" mit dem Judentum, den Eph 2 proklamieren wollte, zeitgleich in den dt-joh. Zusätzen in Polemik explodiert. Oft ist Religion verkleidete Aggression. Das ist gerade bei den monotheistischen Religionen beobachtet worden im Gegensatz zum Hinduismus – und der hat keinen Gott …

Eine der Wirkungen des Parakleten soll, wie Jesu Wort hier ankündigt, Freude sein trotz seines Weggangs. Er hinterlässt ihnen Frieden – untereinander und doch wohl auch mit der Welt; doch ist letzteres, deuterojohanneisch gelesen, nicht sicher. (Dort kann es dann auch der Friede des Nicht-Kontakts sein.) Wiederaufnahmen dieses Details finden sich in 16,22 (Freude).33 (Friede, beides § 74), dort dann ohne alle Reserve.

„Freude" wird uns als Bestandteil des mystischen Erlebens in den Texten häufig bezeugt.[72] Kanagaraj, *Mysticism* 270 sieht hierin, bes. ab 15,11 (wo das Thema erneut angeschlagen wird), eine gewisse Korrektur gängiger Vorstellungen, die auf Ekstase zielten und eher zur Magie hin offen waren. Die hier gemeinte Freude kann in einem Leben christlicher Liebe auch empfunden werden, und nicht unbedingt ekstatisch. (Auch Philons häufig behauptete „Ekstasen" beim Studium der Mose-Bücher waren untypische Mystik, nämlich Aha-Erlebnisse eines Privatgelehrten.)[73] Die im Joh gemeinte Freude besteht jedenfalls im „Bleiben" in Jesus, also der christlichen Gemeinschaft.

---

[72] In den Qumran-Schriften gehen die Belege von den *Lobliedern* (1Q35; 4Q428 ff usw.) und *Sabbatopferliedern* (4Q400 ff) bis hin zum antizipierten Jubel über den Leichen der Feinde in der *Kriegsrolle* 1QM XIV 4 ff.

[73] Hierzu Siegert, *Philon* 91–94.

14,28 „größer als ich“, nämlich über den Kosmos erhaben, was Jesus in dieser seiner Rolle nicht ist. Vgl. Rückblick, Thema 12.1, auch zu der Parallele Mk 10,18 par. (Lk).

14,30–15,10 Überleitung; zweite Abschiedsrede (darin: „der wahre Weinstock“) [k] <bei § 71>

(30) Nicht vieles werde ich noch mit euch reden, denn es kommt der Herrscher dieser Welt; *doch* wird er an mir nichts finden, (31) sondern damit die Welt erkennt, dass ich den Vater liebe, und wie mir der Vater auftrug, so handle ich. – Steht auf, lasst uns von hier fortgehen!

(Kap. 15,1) Ich bin der wahre Weinstock, und mein Vater ist der Landwirt. (2) Jede Rebe an mir, die nicht Frucht bringt, die nimmt er weg; und alles, was Frucht bringt, das reinigt er, damit es mehr Frucht bringt. (3) Schon seid ihr rein um des Wortes willen, das ich euch gesagt habe. (4) Bleibt in mir, und ich in euch! Wie die Rebe keine Frucht bringen kann von sich selbst aus, wenn sie nicht an dem Weinstock bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt.

(5) Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer an mir bleibt und ich in ihm, der trägt viel Frucht; denn ohne mich könnt ihr nichts tun. (6) Wenn jemand nicht in mir bleibt, wurde er hinausgeworfen wie die Rebe und verdorrte; und man liest es zusammen und wirft es ins Feuer, und es brennt. (7) Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, dann bittet, was auch immer ihr wollt, und es wird euch widerfahren. (8) Darin wurde mein Vater verherrlicht, dass ihr viel Frucht bringt und meine Jünger werdet.

(9) Wie mich der Vater liebte, habe auch ich euch geliebt; bleibt in meiner Liebe. (10) Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, wie ich die Gebote meines Vaters gehalten habe und bleibe in seiner Liebe.

14,30 bietet, überlieferungsgeschichtlich gesehen, eine Radikalisierung der Paulus-Stelle 1Kor 2,8. Was dort noch synonym gewesen wäre mit den „Herrschenden“ des Joh I, also der Jerusalemer Oberschicht plus Römermacht, repräsentiert durch Pilatus und seine Soldaten, wird durch die Versetzung in den Singular ins Kosmisch-Mythologische gesteigert. *Einen* Herrscher der Welt, der nicht Gott ist, kennt nur der Mythos, aus dem just in der Entstehungszeit des Joh die Gnosis wurde.

Mit diesem Vers und dem folgenden schließt dt-joh. diese erste Abschiedsrede (wie man sie daraufhin nennt) mit einer Darstellung des souveränen Verhältnisses Jesu zum Kosmos.

Mit „Steht auf, lasst uns weitergehen!“ (**14,31b**) wird der Übergang zur zweiten Abschiedsrede der dt-joh. Komposition (Joh 15–16) im wörtlichen Sinne ein solcher.

15,1 Als Ich-bin-Wort ist dieses, formal gesehen, ein Nachklapp, nachdem ein zweigliedriges und schließlich ein dreigliedriges vorausgegangen sind.[74] Daran muss Anstoß nehmen, wer die sorgfältige Gliederung und Stilisierung des joh. Entwurfs bisher verfolgt hat. Eine frühere Stelle für

[74] Sie stehen alle in Kontexten, die *vor* dem Abschiedsdialog liegen. Joh 15,1–10 ließ sich seinerseits nicht früher platzieren.

dieses Ich-bin-Wort ist deswegen kaum zu finden, weil es thematisch schon in den Abschiedsdialog gehört,[75] ein zweigliedriges ihm aber längst vorausging (§ 53).

Ist die Perikope also, formal gesehen, überschüssig und nicht platzierbar, so sind die inhaltlichen Bedenken nicht minder gravierend. Wenn betont wird, Jesus sei der „wahre" Weinstock, dann gibt es offenbar auch einen anderen, der diese Bezeichnung nur zu Unrecht trägt und jedenfalls hiermit verliert; das ist das Volk Israel.[76] Bisher war dieses Gottes Weinstock. Jer 2,21: „Ich habe dich gepflanzt als ganz und gar fruchtbringenden, wahren Weinstock", ἐγὼ δὲ ἐφύτευσά σε ἄμπελον καρποφόρον πᾶσαν ἀληθινήν.[77] Jeremia beklagt sogleich, durch Baalsdienst sei Israel zu einem „fremden Weinstock" (ἄμπελος ἀλλοτρία) geworden; auf diesen Zustand möchte es das Joh II offenbar behaften.

Diese Lehre kann zeitgleich v.a. im *Barnabasbrief* ausgedrückt finden; doch würde es uns wundern, wenn Johannes als Judenchrist solches gelehrt haben sollte.[78] In *Did.* 9,2 hingegen wird im Kontext eines Herrenmahls-Gebetes gesagt: „Wir preisen dich, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Sohnes, den du uns bekannt gemacht hast durch Jesus, deinen Sohn." Das dürfte immer noch auf das Volk Israel gehen; dieses wird Gegenstand geschenkter „Erkenntnis" für die Versammelten aus der Heidenkirche.

Hier aber, in dem Wort von Jesus als dem „wahren" Weinstock, wird eine Theologie der Verwerfung und Ablösung Israels betrieben, wie sie – anhand derselben biblischen Metapher – in Mk 12,1–12 parr. aus gleichfalls nachösterlicher, dort aber auch heidenchristlicher Sicht vertreten wird: Was bisher Israel war, nämlich Gottes „Weinstock", das wird jetzt Jesus, und es bleibt für „das Volk" (wie es in 8,2 § 14; 11,50 § 57 und 18,14 § 78 noch hieß) keine Rolle mehr in der Heilsgeschichte.[79] Was die mt. Fassung des Weinberg-Gleichnisses ausdrücklich festgestellt hatte (Mt 21,43 S),[80] ist auch die Überzeugung der Joh-Bearbeiter.

---

75 Ein Stichwortanschluss bei μένειν 6,56 (bei § 24) würde dort, in der ohnehin überladenen „Brotrede", noch mehr Verwirrung stiften und wäre seinerseits dt-joh.

76 Vgl. oben, bei § 18, zur Symbolik des Laubhüttenfestes und des herodianischen Tempels, und unten, Thema 6.2.2, zu Sir 24,17.

77 Im Targum z. St. mag auffallen, dass das Adjektiv „wahr" expandiert wird zu עבדי קשוט, „die die Wahrheit tun". Vgl. 3,21 (§ 15).

78 Er müsste sich schon auf eine Sonderverwendung der Weinstock-Metapher beschränkt haben, wonach diese für die (Tora-)Weisheit steht: Sir 24,17. Entsprechend kann auch der Psalmen-Targum zu Ps 80,16 die „Pflanzung" als den „König Messias" interpretieren (Hinweis Reim, „Targum" 9), neben welchem das Volk dann noch übrig bliebe. Das sind schwache Möglichkeiten, die Passage inhaltlich – aber noch nicht formal – für das Joh I zu halten.

79 Dem widersprach, mit Bezug auf den Prolog, Winter, „ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ". Maier, „Schriftrezeption" 66 f macht den bedenkenswerten Vorschlag, auch den gekreuzigten Jesus als „das Volk repräsentierend, wie Joh 15,1–8" anzusehen. Dies sei „mit der Personalisierung der traditionellen Symbolik des Weinstocks bzw. Weinbergs provokativ [gesagt und] unterstrichen durch das Attribut ‚wahr'".

80 Dahl, *Das Volk Gottes* 150.163 f legt Wert auf die Feststellung, dass erst Mt die Substitutionstheorie vertritt.

Hier kann man einwenden, eine Heilsgeschichte im Sinne der Kontinuität gebe es für Johannes ohnehin nicht (vgl. Rückblick, Thema 11). Indes existiert auch für ihn „das Volk" (ὁ λαός) in seiner angestammten Würde, sogar in einer Triade von Stellen (Einleitung, 9.3.3), und an dessen Kontinuität die Hand zu legen - theoretisch-theologisch zunächst, in konkreten Repressionen sodann - wäre nicht im Sinne unseres Evangelisten gewesen.
Umso sicherer benennen lässt sich das redaktionelle und kirchliche Interesse an dem Weinstock-Gleichnis: Im Zuge der Eintragung christlicher Abendmahlssymbolik in vorhandene Jesusreden wird nicht nur das Brot in Kap. 6, sondern nun auch der Wein hier in Kap. 15 als Abendmahlssymbol gebraucht. Beide Kontexte waren bisher reine Christologie gewesen; sie werden jetzt Sakramentenlehre.

15,3 erhebt zum Grundsatz, was 13,10 (mit Zusatz in V: 11) narrativ bereits gesagt hatte: Reinheit kommt in der Gemeinde Jesu nicht aus der Beobachtung von Riten, sondern aus dem Hören und Aufnehmen des Wortes Jesu, d.h. Jesu als des Logos (vgl. schon 13,10f § 63). Petrus versucht in Apg 15,9 diesen Gesichtspunkt auf der Konferenz der Apostel zugunsten künftiger Heidenchristen zur Geltung zu bringen: Der Heilige Geist habe „durch den Glauben ihre Herzen gereinigt". Er dringt damit leider nicht durch; Jakobus diktiert eine Reinheits-Halacha (ebd. V. 19f), die dann, wie spätestens die Generation nach Lukas merken musste, nicht das Maß an Zustimmung erhielt, das die Kirche vor dem Zerfall bewahrt hätte.

15,5 „ohne mich": In der Herakles-Schrift des Prodikos, wie Xenophon, *Mem.* 2, 1,32 sie wiedergibt, spricht die Tugend (ἀρετή): „Kein gutes Werk, sei es göttlich oder menschlich, geschieht ohne mich." Das Gleiche, kombiniert mit biblischer Gnadenlehre, bei Philon, *Ebr.* 145; *Det.* 61 (*Neuer Wettstein* z.St.).

15,6 „ins Feuer": Vgl. die Unheilsorakel von Ez 15,1-8; 19,10-14.

15,7.9 „Wenn ihr in mir bleibt": Zum Thema „bleiben" vgl. oben 6,56 (bei § 24). Es wird verstärkt von 1Joh 4,8.16 („Gott ist die Liebe"), wo auch gesagt werden kann, Gottes Liebe „bleibe" in den Gläubigen (1Joh 3,17; vgl. 2,15). Fast der ganze 1Joh ist ein Lehrvortrag über dieses Thema. Auch in 2Joh 6a ist es dt-joh. eingetragen.

15,10 „meine Gebote" - „die Gebote meines Vaters": Nach all dem konsequent singularischen Gebrauch von ἐντολή in den bisherigen Texten (vgl. auch ἐντέλλομαι mit singularischem Objekt unten in 15,14) kann der Plural hier und in 14,15 kaum authentisch sein. „Gebote" Jesu - das ist einer jener unterdeterminierten Ausdrücke, von denen man nicht weiß, woraus man sie füllen soll, und die allenfalls nützlich sind zur Scheidung der Schichten. Woher soll man diese „Gebote" erfahren? Aus dem Alten Testament wohl kaum; das wird den Juden überlassen als „euer Gesetz". Dann vielleicht aus Kirchenordnungen, wie sie damals ja gerade entstanden (etwa der *Didachē* oder pseudo-apostolischer *Konstitutionen*)?

Will man von diesem Bildwort etwas für Johannes retten, so ist immerhin ein Anlass zu solchen Gedanken zu benennen, der einem Betrachter des noch stehenden Jerusalemer Tempels hätte kommen können. Eine von dessen auffälligsten Eigenheiten war eine riesige vergoldete Weinrebe über dem äußeren Vorhang, von der Hebräischen Bibel nicht bezeugt, umso mehr aber von einstigen Festpilgern bzw. auch Eroberern: Den Römern galt Dionysos/Bacchus als Gott der Juden (Rückblick, Thema 10.1). Sollte der Senior selbst Überlegungen an dieses Detail des einstigen Tempels geknüpft haben, so dürften diese nicht auf eine Ablösung des jüdischen Volkes als Gottes „Weinstock" gezielt haben, sondern auf eine Ablösung des – ohnehin nicht mehr bestehenden, einst auch mit allerlei unbiblischem, von keiner Tora begründetem Zierrat versehenen Tempels. Das wäre ein letzter Kommentar zu dem Tempelkonflikt, der mit dem § 11 beginnt.

(Fortsetzung) 16,4b–7.12–14 **<§ 72>**

(Kap. 16,4b) Das habe ich euch von Anfang an nicht gesagt, denn ich war (ja) mit euch. (5) Nun aber gehe ich zu dem, der mich gesandt hat; und keiner von euch fragt mich: Wo gehst du hin? (6) Doch weil ich das zu euch gesagt habe, hat der (Abschieds-)Schmerz euer Herz erfüllt. (7) Doch *ich* sage euch die Wahrheit: Es ist gut für euch, dass ich weggehe. Wenn ich nämlich nicht weggehe, wird der Fürsprecher nicht zu euch kommen; wenn ich aber gehe, werde ich ihn zu euch senden.

> **(8) [n, k (V. 11)] Und wenn er kommt, wird *er* die Welt anklagen wegen Sünde, wegen Gerechtigkeit und wegen (des) Gerichts: (9) Wegen Sünde, weil sie an mich nicht glauben; (10) wegen Gerechtigkeit, weil ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht; (11) wegen (des) Gerichts, weil der Herrscher dieser Welt gerichtet ist.**

(12) Noch viel hätte ich euch zu sagen, doch könnt ihr es jetzt nicht ertragen. (13) Wenn aber jener kommen wird, der Geist der Wahrheit, wird er euch in *die* ganze Wahrheit führen; denn nicht wird er von sich selbst aus sprechen, sondern was er hören wird, wird er sprechen, und das Kommende wird er euch verkündigen. (14) Der wird mich verherrlichen, denn er wird aus dem Meinen nehmen und (es) euch verkündigen.

> **(15) [m] Alles, was der Vater hat, ist mein; darum sprach ich: Er nimmt aus dem Meinen und wird (es) euch verkündigen.**

16,4f Das Thema „gehen" (13,33b § 65; § 68 überhaupt) erhält hier noch eine auf Jesus bezogene Weiterentwicklung. Keiner seiner Jünger wagt zurückzufragen – aus Trauer, wie anschließend festgestellt wird (V. 6). Das kann – in der Situation der Christen – auch eine Trauer über ausbleibende Naherwartung gewesen sein. Sie wird aufgegriffen, und die Parakletenverheißung unseres Kontextes ist darauf die Antwort.

16,6 Innertextlich ist der Anlass klar: Zum Abschied gehört auch Schmerz.[81] Auf die Anfänge des Christentums bezogen, spiegelt sich hier der Schock wieder, der

---

[81] Lit. zu diesem Thema, angefangen von antik-philosophischer Konsolationsliteratur, bei Frey/Schnelle, *Kontexte* 374f (M. Lang). Angesichts des auf S. 378 an Senecas Trosttopik Dargestellten

von der Kreuzigung Jesu ausgelöst wurde (wie in Lk 24,17–21 aus der Rückschau, aber noch vorösterlich, ausgedrückt). Anders als das Judentum, dem der Auszug aus Ägypten als – fröhliches – Ursprungsereignis gilt (z.B. Josephus, *Ant.* 2, 338–345; 3, 96; jedes Passafest erinnert wieder daran), hat das Christentum an seinem Anfang ein Trauma.

Zu dem der Tötung Jesu kam ein Jahrhundert später das der Trennung vom Judentum hinzu (Einleitung, 6.2).

Szenisch und dialogisch wird aufgefangen, was immer in der joh. Gemeinde Schmerz sein mochte über die Ferne Gottes. Ein drittes Mal wird an die bereits gegebene Verheißung des „Fürsprechers" erinnert, dessen Kommen Jesu Abschied geradezu voraussetzt. Da dieser Anwalt er selber ist in anderer Gestalt (genauer: ohne Gestalt, oder: in Gestalt der Gemeinde), reduziert sich die Antwort auf eine Unterscheidung zweier Epochen, nämlich der des irdischen Jesus und der seiner Gegenwart im Parakleten. Vgl. zu 14,18 (§ 70).

16,7 „dass ich weggehe": Das Verbum ἀπέρχεσθαι, zu dem wir in 7,33 f (§ 27) schon Synonyme lasen, kann ein Euphemismus sein für „sterben": so in Gen 15,15 („du wirst weggehen zu deinen Vätern"); hierzu Philon, *Heres* 276.[82]

„werde ich ihn zu euch senden": Das steigert die Direktheit dieser Aussendung, die bisher auf Jesu Bitte „vom Vater" geschah. Vgl. Rückblick, Thema 12.1 zum Stichwort *filioque*.

16,8 „wegen Gerechtigkeit": Zu diesem dem Joh I fremden Thema vgl. Einleitung 9.4.3. Bultmann, *Theologie* 360: Dies bezeichnet Jesu Gerechtigkeit im Prozess mit der Welt, eine nach Röm 3,26 übertragbare Gerechtigkeit.[83] Weiteres in 1Joh 1,9; 2,1.29.

16,13 f erweitert diese dritte Parakleten-Verheißung (ohne erneute Nennung des Wortes; es sind darum strikt drei)[84] dahingehend, dass der Paraklet die Gemeinde „in die ganze Wahrheit" führen werde. Wörtlich heißt es „in der ganzen Wahrheit" (Dativ), wobei sowohl der Semitismus der Partikel *b-* wie auch die griechische Volkssprache dahin tendieren, diesen Unterschied aufzuheben.[85] Diese in anderen Kontexten vielleicht ärgerliche Laschheit kommt dem Evangelisten hier zustatten als beabsichtigter Doppelsinn. Wer schon in der Wahrheit

---

lässt sich ermessen, inwiefern Joh 14–16 *keine* Consolatio ist: Nichts von all den Topoi findet im Joh Verwendung.

[82] Philon stellt sich im Folgenden die durchaus berechtigte Frage, welche „Väter" das sein sollen, nachdem Abraham sich von den seinigen gerade erst hatte trennen sollen. Er bietet aus einer offenbar lebhaften Diskusison eine Reihe Antworten, die alle auf eine Art Himmel oder Reich der Ideen hinauslaufen.

[83] Abzulehnen hingegen ist, was er im Kommentar z. St. (433) schreibt, dass nämlich der Paraklet zum Ankläger werde. Das wäre *a contradiction in terms.* Andere Erklärungen, die mehr auf die Tätigkeit des (schlechten) Gewissens abheben, verfehlen ebenso ihr Thema.

[84] Die noch verbleibende, 15,26 bei § 66, haben wir als dt-joh. ausgeschieden.

[85] Der alternativ überlieferte Akkusativ behebt das Problem; wir belassen jedoch mit der Aland-Ausgabe die *lectio difficilior.*

ist, nämlich in derjenigen der Tora, braucht diese nicht zu verleugnen. Er (oder sie) kann freilich und soll auch fortschreiten. Doch auch die durch Jesus, den Logos, geschehende Offenbarung gilt nicht als abgeschlossen, wie der Koran nach sich keine Offenbarung mehr zulässt, sondern sie geht weiter, bleibt freilich nunmehr an die Person Jesu gebunden.

„denn nicht ...": Der Anthropomorphismus eines erst „hörenden", dann sprechenden Geistes (V. 13b, mythische Sprache) ist verdächtig, wie auch das Weitere, und vielleicht nicht mehr johanneisch.

16,15: Selbstexegesen Jesu sind anfangende christliche Schriftgelehrsamkeit: vgl. oben zu 2,21 § 12. In einigen Handschriften fehlt dieser Vers.

16,16.19–24.33 Ankündigung des Heimgangs (Todesankündigung) und des Wiedersehens. Gleichnis von der Frau. Schlusslogion <§ 73>

(16,16) Eine kurze (Zeit noch), und ihr seht mich nicht mehr; und wieder eine kurze (Zeit), und ihr werdet mich sehen.

(17) [b] Es sprachen daraufhin (einige) von seinen Jüngern zueinander: Was heißt das, was er uns (da) sagt: Eine kurze (Zeit noch), und ihr seht mich nicht, und wieder eine kurze (Zeit), und ihr werdet mich sehen? und: Ich gehe zum Vater? (18) Sie redeten daraufhin: Was heißt das, was er nennt: kurze (Zeit)? Wir wissen nicht, was er sagt.

(19) Es erkannte daraufhin Jesus, dass sie ihn fragen wollten, und er sprach zu ihnen: Darüber sinniert ihr untereinander, dass ich sprach: Eine kurze (Zeit), und ihr seht mich nicht, und wieder eine kurze (Zeit), und ihr werdet mich sehen? (20) Amen, amen, ich sage euch: *ihr* werdet weinen und klagen, die Welt aber wird sich freuen; *ihr* werdet Leid tragen, aber eurer Schmerz wird zu Freude werden. (21) Wenn eine Frau gebiert, hat sie Schmerz, denn ihre Stunde ist gekommen; sobald sie aber das Kind geboren hat, erinnert sie sich nicht mehr an die Bedrängnis um der Freude willen, dass ein Mensch in die Welt geboren wurde. (22) Auch ihr nun habt zwar jetzt Schmerz; ich werde euch jedoch wieder sehen, und euer Herz wird sich freuen, und eure Freude nimmt euch keiner.
(23) In jener Stunde *aber* werdet ihr mich nichts fragen. Amen, amen, ich sage euch: Wenn ihr etwas vom Vater bitten werdet in meinem Namen, wird er (es) euch geben. (24) Bis jetzt habt ihr nichts in meinem Namen erbeten; bittet, und ihr werdet empfangen, damit eure Freude voll werde.

(16,25) [k] Das habe ich in Gleichnissen zu euch geredet; es kommt die Stunde, wo ich nicht mehr in Gleichnissen zu euch reden werde, sondern frei heraus über den Vater euch Nachricht bringen werde. (26) In jener Stunde werdet ihr in meinem Namen bitten; und ich sage euch nicht, dass ich den Vater für euch bitten werde; (27) er selbst nämlich, der Vater, ist euer Freund; denn ihr seid meine Freunde geworden und habt den Glauben gefasst, dass ich vom Vater ausgegangen bin. (28) Ich bin vom Vater ausgegangen und in den Kosmos gekommen; wiederum verlasse ich den Kosmos und gehe zum Vater.

(29) Sprechen seine Jünger: Siehe, nun redest du frei heraus und sprichst kein Gleichnis. (30) Nun wissen wir, dass du alles weißt und nicht nötig hast, dass dich jemand frage; darin glauben wir, dass du von Gott ausgingst. (31) Es antwortete ihnen Jesus: Jetzt glaubt ihr?

(32) Siehe, es kommt die Stunde und ist gekommen, dass ihr zerstreut werdet, jeder in sein Eigentum, und mich allein zurücklasst! *Doch* bin ich nicht allein; denn der Vater ist mit mir.

(33) Das habe ich zu euch gesagt, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Bedrängnis; aber seid mutig: Ich habe die Welt besiegt.

16,16 „Eine kurze (Zeit)“: Dies ist die dritte von drei gleichlautenden Stellen (nach 7,33 § 27 und 14,19 § 70), drei Todesankündigungen, hier aber mit positiver Öffnung: „und ihr werdet mich sehen“ - im Sinne von 1,51 (§ 8) und all den Stellen, die die Parusie-Erwartung in die Gegenwart der Glaubenden setzen.

16,17f: Diese beiden Verse sind - angesichts des in V. 19 Folgenden - insgesamt ein redundanter Übergang; V. 18 ist es seinerseits gegenüber V. 17.

16,19 Dass Jesus die letzte Frage, die die Jünger an ihn noch haben, vorher errät (vgl. 4,32 § 34), beeinträchtigt den Dialogcharakter dieses Abschieds keineswegs, sondern ist als dessen Gipfel gemeint. Auch die Synoptiker versichern uns, Jesus habe den Menschen, denen er begegnete, ihre Gedanken angesehen (z.B. Mk 2,5.8 parr.).

16,21 ist eines der wenigen echten Gleichnisse im Joh I, wie zu 3,29f (§ 4) bemerkt. Es schließt eine Trias von eschatologischen Andeutungen ab, die zusammen genommen den gesamten Ersatz für das darstellen, was bei den Synoptikern eine kapitellange Apokalypse ist (Mk 13 parr.; bei Lk verteilt). Vgl. Einleitung, 9.0. Das Wort für „Bedrängnis“, θλῖψις, wäre bei Paulus und anderwärts häufig, begegnet im Joh aber nur hier und in V. 33. Als Schrifthintergrund wird Jes 66,7-14 vorgeschlagen.[86] Einmal mehr kann hier zitiert werden, was Niels Alstrup Dahl bereits an den Synoptikern fand:[87]

„Das Leiden Jesu ist eine notwendige Voraussetzung für das Kommen des Gottesreiches (vgl. auch Q 12,49f; 22,28; Mk 10,35-40 par.; 14,22-25 parr.). Es liegt nahe, an die Vorstellung von den eschatologischen Leiden und Nöten zu denken, die dem Einbruch der Heilszeit vorausgehen müssen; die Vorstellung konnte sein, dass Jesus diese Leiden stellvertretend auf sich nimmt. Diese Stellvertretung konnte dabei auf alle Fälle nicht ‚exklusiv‘ gemeint sein, denn neben den Aussagen vom Leiden Jesu stehen solche vom Leiden des Volkes und der Jünger (vgl. z.B. Q 11,49-51; 12,49-53).“

So sieht es auch Johannes - eine Möglichkeit mehr für ihn, das eschatologische Drama in Jesus geschehen sein zu lassen. Was jetzt noch an Leiden kommt für die Gemeinde, „wird zu Freude werden“ (V. 20), und wäre es auch erst in der Auferstehung.

---

[86] Hinweis Reim, „Targum“ 10: Der Targum z.St. trägt am Versende noch einen „König“ (wohl den Messias) ein. Dieselbe apokalyptische Metapher auch in Apk 12,2.

[87] Dahl, *Das Volk Gottes* 157 (Stellenangaben überarbeitet, F.S.).

16,23 In der nunmehr eröffneten Zukunft (zugleich Gegenwart der Gemeinde)[88] sind die Jünger - anders als noch zu Beginn des Dialogs in 14,5 (§ 68) und 14,8 (§ 69), wunschlos glücklich. „Ihr werdet mich nichts (mehr) fragen" schließt, darüber hinausgreifend, die Klammer zu der ersten Begegnung künftiger Jünger mit Jesus, 1,38 (§ 6). Damals hatte Jesus sie gefragt: „Was sucht ihr?" - Seine hier gegebene Antwort mag ein Echo sein auf Platons *Phaedon* 107 B: „Ihr werdet weiter nichts mehr suchen."

16,24 Vgl. Q 11,9, ebenfalls als Ermunterung zum Gebet. Dies ist eine der nächsten Berührungen des Joh I mit den Synoptikern, inhaltlich vollkommen gleich, sprachlich aber unabhängig.

In einem dt-joh. Rückblick (**16,25-28**) auf das, was man die Zweite Abschiedsrede nennt, wird das Bisherige als verschlüsselte Rede eingestuft, die dann in V. 29 erst Evidenz erhalten soll. Inhaltlich kommt die Abschiedsrede (wie man sie deutero-johanneisch nennt) auf die Themen „glauben" und „bitten" zurück und versucht, das bisher Gesagte zu steigern durch eine Aussage, die den Fürsprecher schon wieder überflüssig macht: „der Vater ist euer Freund" (16,27). Das mag Antwort sein auf den jüdischen Anspruch, unmittelbaren Kontakt zu Gott zu haben - wirkungsvoll vorgetragen etwa in ps.-Philons Predigt *De Jona* 114. Es verdirbt aber die Pointe der Ankündigung eines „Fürsprechers" im Joh. I. Eben dessen Kommen sollte ja der erfahrbare Trost sein, dem gegenüber der Ausdruck „Freund" hier nichts annähernd gleich Konkretes zu sagen vermag.

16,29: Zu dem sonst dt-joh. Ausdruck παροιμία vgl. zu 10,6 bei § 49. Er entspricht einer Auffassung von Jesu Reden als esoterisch, die im Joh I (wenn wir uns nicht täuschen) höchstens negativ vorkommt: Das wäre hier, und hier liegt vielleicht der Quellort. Wenn also ein Kontrast angesprochen sein soll, dann nur zwischen dem Gleichnis von der Frau (oben V. 21 f) und hier. Wenn deutero-johanneisch nicht aussagbar ist, worin der Umschlag von V. 29 bestehen soll, so darf johanneisch geantwortet werden: von der nur in „Bildern" bestehenden traditionellen, futurischen Eschatologie (auch die Metapher der Geburtswehen gehört ihr an, Mk 13,8 par.) zur Gewissheit untrennbaren Verbundenseins mit Jesus - und über ihn mit Gott -, dem Hauptangebot dieses Evangeliums.

16,30 nimmt auf die eben gezeigte Fähigkeit Jesu Bezug, Fragen zu erraten (V. 19), und ist eines von vielen Erfolgssummarien in diesem Evangelium (Liste oben bei 2,11 § 9). Hier freilich muss es durch eine weitere Ankündigung des Todes Jesu eingeschränkt werden: Erst dessen Bewältigung kann im christlichen Vollsinn „Glaube" genannt werden.

16,33 „in mir" oder (Semitismus): „durch mich". Die Vorstellung eines „in-Christus-Seins" ist im Joh I nicht so weit ausgebaut wie bei Paulus (2Kor 5,17 usw.,

---

[88] Dies ist, nicht nur wegen des Ausdrucks „jene Stunde", durchaus ein Stück johanneischer Eschatologie.

bei Paulus unterstützt durch sakramentalen Einbezug in den „Leib Christi"). Am ehesten ist dieses Schlusslogion eine Zusammenfassung von § 71, was auch schon ein Rückblick war. Hier klingt nur das „seid mutig" an die Mysteriensprache an.[89] In „ich habe die Welt besiegt" liegt eine typisch joh. Prolepse. Sie bedient sich eines Verbums, das hier singulär ist und erst von der Johannesschule ausgiebig aufgegriffen wurde (1Joh fünfmal, Apk fünfzehnmal). Es steckt freilich griechisch schon im Namen des Nikodemus (§ 15), und das zugrunde liegende *n-ç-ḥ* steht hinter dem εἰς τέλος von 13,1 (§ 65), ja auch hinter dem Hosianna des Volkes von 12,13 (§ 59; s. Schlatter z. St.). Jesu Entschluss, sich töten zu lassen, in 12,27.32 (§ 61) noch mit einem gewissen Erschrecken gefasst,[90] wird hier in Ruhe durchgehalten. Er kann nicht mehr misslingen.

1Joh 2,14 verweist hierauf zurück, ebenso 4,3; 5,4 f. Dort sind merkwürdigerweise die Gläubigen es, die „den Bösen" besiegt haben. Kain war „aus dem Bösen" (3,12). Den „aus Gott Gezeugten" fasst dieser aber nicht an (5,18).

Das letzte Gebet Jesu

Dieser nicht unberührt erhaltene, sondern mehrfach fortgeschriebene und partiell neu geschriebene Text muss ersetzen, was die Quelle Q, den *ipsissima verba Jesu* näher, als Vaterunser geboten hatte. Angesichts vieler nicht ganz johanneischer Formulierungen (wie: „Heiliger Vater", *logoi* im Plural, Erklärungen statt Gebet) könnte man versucht sein, das Kap. 17 gänzlich fortzudenken; der Übergang von 16,33 zu 18,1 wäre tadellos. Indes würde der Struktur doch etwas fehlen, nämlich die Trias der Anrede „Vater" und der Gebete überhaupt. Sie ist es, die das Gebet im Entwurf verankert und die Q 11,2–4 (die Urfassung des Vaterunsers) sowie Q 10,21f (den „Heilandsruf") als den traditionsgeschichtlichen, ja jesuanischen Kern erkennen lässt.
Wenn wir nun vom überlieferten Text das zurückbehalten, was durch Triaden im Joh I verankert ist, so erweisen sich schon einmal V.4 (τελειοῦν) und V.12 (μὴ ἀπολλύναι) als abgesichert. Als Wiederaufnahmen des Prologs können wir weiterhin V. 5 (Kosmos, Präexistenzthema) und V.17 (Logos, Wahrheit) festhalten. Kontextbedingt notwendig sind V.1 (in thematischer Identität zu V.4) und V. 10f zum größeren Teil; dort ist wiederum ein Anklang an den Prolog, ebenso im zweiten Teil dieses Gebets V. 24, der eine Trias zum Thema „schauen" (vorher 1,14 § 2; 11,40 § 56) abschließt. Diese knapp zehn Verse dürften den joh. Kern des Gebets darstellen, der, als Nachschöpfung des Vaterunsers (u.z. eine enger in den Kontext eingebundene), ursprünglich kaum länger gewesen sein dürfte als dieses.

---

[89] Näheres bei Siegert, *Septuaginta* 232 (Gen 35,17 u. ö.).

[90] In 10,11 (§ 49), ja selbst in 12,25 (§ 61, direkt vor der genannten Stelle) war es noch allgemein gesagt gewesen oder doch, sofern man es als Ankündigung nehmen konnte, ohne bestimmten Zeitpunkt. Ab jetzt aber beginnt lückenlos die Kette der letzten Ereignisse. – Ist dies richtig gesehen, dann durfte, wie wir zu § 74–75 sagen werden, das Schlussgebet im Joh I nicht so lang ausfallen, wie es jetzt steht. Retardierende Momente waren genug, als dass sie jetzt noch große Wirkung hätten.

Den Rest als dt-joh. einzurücken, wäre demnach formal gerechtfertigt; doch scheint auch hier einiges Johanneische erhalten geblieben zu sein, sodass wir uns mit Kleindruck begnügen.[1] Wahrscheinlich sind dies Formulierungen aus Gebeten, wie der Senior sie selbst hielt, nur eben nicht im didaktischen, sondern im liturgischen Teil der Gottesdienste. Sie gehören ihm an, gehören aber im strengen Sinne nicht hierher.

So lässt dieses Gebet auch in seiner langen Form uns teilnehmen am Enthusiasmus des Seniors und seines Kreises. Er speist sich noch direkt aus der Art, wie Jesus selber betete. Weniger freilich aus den Worten selbst, die selten gleich gewesen sein dürften. Solche zu tradieren und zu fixieren, hätte zudem gerade Johannes, der Verfechter des „lebenden", mündlichen Wortes, für unpassend gehalten. Gerade so aber hören wir in die vertraute Zwiesprache des „Sohnes" mit dem „Vater" hinein; und es liegt in der Natur der Sache, dass sie nicht als Wortlaut konserviert, sondern weitergesprochen wurde.

Der wissenschaftlichen Exegese lässt dieses Kapitel viele Fragen offen. Doch was soll man Gebete exegesieren? Vielleicht will sich diese Perikope gerade durch ihre Stilisierung als Gebet vor Exegesen schützen.

17,1–19 Dank und Fürbitte für die Jünger <§ 74>

(17,1) Dies sagte Jesus, hob seine Augen zum Himmel und sprach: Vater, die Stunde ist gekommen! Verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche, (2) wie du ihm Vollmacht über *alle Menschen* gegeben hast, dass alles, was du ihm gegeben hast, er auch denen ewiges Leben gebe. (3) Das aber ist das ewige Leben, dass sie dich erkennen, den einzigen wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus. (4) Ich habe dich verherrlicht auf Erden, indem ich das Werk vollendete, das du mir gegeben hast, dass ich es tue. (5) Nun *aber* verherrliche du mich, Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich hatte, bevor der Kosmos war, bei dir. (6) Ich habe deinen Namen den Menschen offenbart, die du mir gegeben hast aus der Welt. Dein waren sie, und mir hast du sie gegeben, und sie haben dein Wort gehalten. (7) Nun haben sie erkannt, dass alles, was du mir gegeben hast, (dass sie) von dir sind; (8) denn die Worte, die du mir gegeben hast, die habe ich ihnen gegeben, und sie haben sie angenommen und haben wahrhaft erkannt, dass ich von dir ausgegangen bin, und sind zum Glauben gekommen, dass du mich gesandt hast.

(9) Ich bitte für sie; nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, die du mir gegeben hast, denn dir gehören sie, (10) und alles, was mein ist, ist dein und das Deine mein; und ich bin verherrlicht in ihnen. (11) *Doch* bin ich nicht mehr in der Welt; sie *aber* sind in der Welt, und ich gehe zu dir. Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast.[2] (12) Als ich mit ihnen war, bewahrte *Ich* sie in deinem Namen, den du mir gabst, und behütete sie, und keiner von ihnen ging verloren außer dem *Verlorenen selbst*, damit die Schrift erfüllt würde.

(13) Nun aber gehe ich zu dir und sage dies in der Welt, damit sie meine Freude haben, erfüllt in ihnen selbst. (14) *Ich* habe ihnen dein Wort gegeben; *doch* die Welt hat sie *abgelehnt*, denn sie sind nicht von der Welt, so wie ich nicht von der Welt bin. (15) Nicht bitte

---

[1] Die meisten Kriterien für eine förmliche Scheidung greifen hier nicht, da es weder ein erzählender noch ein argumentativer noch ein Dialogtext ist, sondern ein assoziativer. Die wenigen Stilmerkmale sind zugegebenermaßen unsicher.

[2] Das Versende „damit sie eins seien, so wie wir", in mehreren Textzeugen fehlend, kann als Vorgriff auf V. 22, zudem thematisch nicht ganz passend, beiseite bleiben.

ich, dass du sie aus dem Kosmos enthebst, sondern dass du sie bewahrst vor dem Bösen. (16) Aus dem Kosmos sind sie nicht, wie ich nicht aus dem Kosmos bin. (17) Heilige sie *durch* die Wahrheit: Dein Logos ist Wahrheit. (18) Wie du mich gesandt hast in die Welt, so sende auch ich sie in die Welt; (19) und für sie heilige ich mich selbst, damit auch sie geheiligt seien durch Wahrheit.

Gliederung von § 74–75:

V. 1–8 Gebet Jesu für sich selbst (nämlich für seine „Verherrlichung");
V. 9–19 Gebet für seine Jünger (in ihnen soll die Verherrlichung weitergehen);
V. 20–26 Gebet für Jünger in der Zukunft (= Gegenwart des joh. Christentums).

Der dritte Teil (= § 75) dürfte insgesamt eine Hinzufügung sein, eine *relecture* für die Missionssituation.

Für dieses sog. Hohepriesterliche Gebet,[3] das aber keineswegs im Tempel stattfindet, sondern unter freiem Himmel, wird die jüdische Gattung des „Bekenntnisgebets" herangezogen (Esr 9; Neh 9; Dan 9; 4Esr. 8,20–36): Hier dient dieses freilich nicht zum Bekennen von Sünden, sondern ist eine neue Art von Trost, gerichtet an die um Jesus versammelten Jünger. Vergleichbar ist ebenso die in Gebetsform gehaltene Reflexion von Weish 9,1–19,22 (Ende des Buches). Es handelt sich in unserem Fall, ganz ähnlich, um eine doppelte Kommunikation:
- die des Sohnes mit dem Vater (als dem Angeredeten);
- die Jesu mit den Jüngern (als den Umstehenden).

So jedenfalls gilt es für den ungekürzten Text. Der Kern des Gebets freilich, wie er in V. 1.4 f.10 f.12b.16 f besteht, ist eindeutig nur eine Kommunikation Jesu mit dem Vater. der Verdacht ergibt sich, dass der belehrende Nebenzweck erst dtjoh. ist. Für Johannes, wie schon für Jesus – so ist zu vermuten – war ein Gebet ein Gebet und nichts sonst.
Doch wie auch immer, diese Doppelstruktur ist viel nachgeahmt worden. Augustin hat seine *Confessiones* insgesamt so geschrieben; Päpste sind ihm gefolgt. Formal gesehen, ist so eine Mischgattung üblich geworden. In textpragmatischer wie theologischer Betrachtung ist sie ein Missbrauch, denn ein Gebet sollte (wenn seine Definition denn Norm ist) ein Gespräch mit Gott sein, und nur mit Gott. Doch soll kein Geringerer als der Apostel Paulus solches „Ins-Gebet-Nehmen" seiner Gemeinde bereits praktiziert haben: 2Kor 13,7.[4]
Für Jesus (den innertextlichen Jesus) ist es die Bewältigung seines anstehenden Todes, wie all seine drei Gebete (vorher: 11,41 § 56; 12,27 f § 61). Im Vergleich mit dem Heilandsruf (Q 10,21–24) aber gilt: Was in Q nur *en passant* gesagt wur-

---

[3] Hierzu C. CLAUSSEN: „Das Gebet in Joh 17 im Kontext von Gebeten aus zeitgenössischen Pseudepigraphen", in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 205–232 (214: Lit.; 208 Anm. 14–17: Lit. zur Rezeption). Insbesondere vergleicht Claußen das Gebet in *SyrBar.* 48,2–24 (215 ff) und 4Esr 8,20–36 (222 ff).

[4] Bei Texten aus dem 2Kor, einem Pastiche, muss allerdings von Stück zu Stück die Echtheitsfrage gestellt werden. – So wie er steht, ist dieser Text ein Beleg mehr für das im Ganzen nicht unproblematische, mitunter autoritäre (*sic*) Erzieherverhalten des Paulus, sein „pädagogisches Ich". Vgl. Siegert, *Argumentation* 225 (Lit.). Mit Johannes ist hier nicht viel Ähnlichkeit.

de, ist nun das Scharnier zwischen Jesu aktivem Leben einerseits und seiner anschließenden Passivität – Prozess, Tod – andrerseits. Als ausgeführtes, literarisches Gebet ist unser Text ebenso programmatisch – obwohl zu einem Dritten, zu Gott gesprochen – wie z. B. das Tempelweihgebet Salomos (1Kön 8) im Ganzen der Samuel- und Königsbücher; das gilt für seine Wiederaufnahme durch Josephus im Rahmen seiner *Antiquitates* (8, 107f.111–117)[5] nicht minder.

17,1 Die Anrede πάτερ (אבא, in der Transkription ἀββᾶ bezeugt in Mk 14,36; Röm 8,15; Gal 4,6) ist wörtlich gleich mit Q 11,2, der Urfassung des Vater[unser]. Sie eröffnete schon die beiden anderen Gebete in § 65 und § 61; dazu Odeberg 334, Jeremias, *Abba* 15–80 und Rückblick, Thema 5.5.1. Als Vokativ und Anrede ist dies im Judentum eine Seltenheit; Jes 63,16 und 64,7f kommen nahe heran, am nächsten wohl Sir 23,1.4: Κύριε πάτερ (hebr.: *ēl āvi*).[6] Bei Josephus hingegen ist die Anrede: Σοὶ … ὦ δέσποτα (*Ant.* 8, 108; ähnlich 111). Dies ist so offiziell, wie die Sprache hier privat ist.

„Die Stunde": s. zu 7,6 (§18), auch 16,23 (§ 61).

„Verherrliche": Eine Aufforderung an den Vater, seinen Namen – hier: seinen Sohn, aber *nomen Patris Filius est* – zu „verherrlichen", war bereits Gegenstand jenes Gebets Jesu, das den Wendepunkt zu seinem Todesgeschehen markiert, 12,28 (§ 61), und wird es wieder werden (17,6). Eine Ankündigung des Prologs (1,14.18 § 2) wird eingelöst.

17,2 „Vollmacht über alle Menschen" (wörtl. „… über alles Fleisch"): Dies interpretiert die Hyperbel „alles" von 13,3 (§ 63) i.S.v. „alle Menschen". Vgl. in einem futurisch-eschatologischen Rahmen 1Kor 15,24f. – Der Wechsel zwischen Neutrum Singular (πᾶν) und Masculinum Plural (αὐτοῖς) ist insbesondere im Joh II beliebt und wird dort Manier (Merkmal w; reicht allein nicht zur Ausscheidung).

„das ewige Leben": Ein letztes Mal im Verlauf dieses Evangeliums begegnet hier die volle Formel (oben zu 3,15 § 15 diskutiert). Es folgt die Darstellung des Todes Jesu. Nur einmal, im Schlusssatz (20,31 § 100), wird sie, verkürzt zu ζωή, dann aber als Zusammenfassung der ganzen Verheißung dieses Evangeliums, verwendet werden. Hier aber mag der angemessene Ort sein, jedenfalls der letzte mögliche, um eine Definition zu geben, und komme sie auch von Schülerhand.

---

[5] Dort ist jeweils eine ganze Theologie des Gebets zu finden, im Falle des Josephus sogar von Seiten eines Judäers des 1.Jh. Dass der Tempelgottesdienst ein Dank an Gott sein soll, v.a. durch Worte (welche durch das leichte Element der Luft aufsteigen), hat an diesem Gebet herausgestellt W. C. van Unnik: „Eine merkwürdige liturgische Aussage bei Josephus", in: O. Betz/K. Haacker/M. Hengel (Hg.): *Josephus-Studien.* FS Otto Michel, 1973, 362–369; zur universalistischen Tendenz s. T. Jonquière: „Two prayers by King Solomon in Josphus' Antiquities 8 and the Bible", in: F. Siegert/J. Kalms (Hg.): *Internationales Josephus-Kolloquium Paris 2001* (MJSt 12), 2002, 72–89.

[6] Stellen wie Tob 13,4 („Er ist unser Vater"), in der 3.Person formuliert, liegen schon wieder ferner.

Sie läuft auf Erkenntnis hinaus und damit auf das, was der Prolog schon „Licht" nannte. Das Heilsdrama (vgl. zu 4,42 § 35) ist ein Erkenntnisvorgang.

17,3 „dass sie dich erkennen": Auch das kommt, wie auch das Folgende, aus dem Heilandsruf, aus Q 10,22.

17,4 Das „Werk", das Jesus nach V. 4 vollendet hat, ist dementsprechend das Bekanntmachen seines Vaters, ganz wie angekündigt in 4,34 (§ 34) und ausgeführt in § 47–48. Wenn oben die Jünger aufgefordert und ermächtigt wurden, „größere Werke" als er zu tun (14,12 § 69), so sind dies doch nur Werke im Plural gegenüber diesem einen Werk im Singular, das auch das Gericht einschließt.

17,6 „Ich habe deinen Namen den Menschen offenbart, die du mir gegeben hast aus der Welt": Hier liegt ein jüdisch-mystischer Zug, den Kanagaraj, *Mysticism* 231–233 gewürdigt hat. In *3.Hen.* 18,9–24 und im Midrasch *Echā Rabbā'* (zu Klag 1,16, § 51 Mitte, < Jer 23,6)[7] trägt der Messias den JHWH-Namen. Doch ist dieser hier nicht gemeint. Es ist auch nicht der „Name" (= Titel) *kyrios* gemeint, unter dem nach Phil 2,9–11 der himmlische Christus anzurufen ist. Sondern hier geht es um den Namen, unter dem Jesu Jünger Gott anrufen dürfen. Es ist der Name *patēr* „Vater" – so wie wir es im Vaterunser (Q 11,2) schon haben. Der Gebrauch dieses Gebetes wird hier vermutlich vorausgesetzt, der Text aber nicht wiederholt.

Die Lehre ist: So wie Jesus Gott als seinen Vater anrief, dürfen und sollen die Jünger es nunmehr selber tun. Was in jüdischen Gebeten noch die Ausnahme war („ … bist du doch unser Vater", Jes 63,16; 64,7[8].10[11]),[8] wird jetzt die Regel.

17,9 „nicht für die Welt": Dabei wäre sie doch des Vaters eigene Schöpfung, entstanden „durch" den Sohn (1,1–4 § 1). Vgl. oben zu 3,16 (§ 15) über joh. und dtjoh. Weisen, Zuwendung zur Welt (was nicht Gebundenheit heißen soll) auszudrücken. – Im Judentum hingegen, zumal im rabbinischen, wird die Zuwendung Gottes zu Israel, Hauptgegenstand des Nachdenkens, durchaus als gegenseitige Bindung gedacht.

17,11 „Heiliger Vater": Diese Anrede ist ungewöhnlich[9] und für das Joh I wohl auch unauthentisch. Das Adjektiv „heilig" ist für den Ursprung der Heiligkeit redundant und eigentlich zu tief gegriffen.[10] Gleiches lässt sich einwenden bei 17,25 (§ 75) „gerechter Vater!"[11]

Der ganze Satz starrt vor Textvarianten. Die im Aland-Text abgedruckten Wor-

---

[7] Das war einst eine Anspielung an den Namen des Königs Zedekia, wie die Septuaginta-Übersetzer noch wussten: Siegert, *Septuaginta* 213.267.

[8] Vgl. Rückblick, Thema 5.5.1.

[9] Der einzige einigermaßen zeitgenössische Beleg scheint *Did.* 10,2 zu sein.

[10] Anders verhält es sich mit dem Dreimalheilig Jes 6,3 > Apk 4,8 oder der Kennzeichnung „der Heilige" (Apg 3,14; 1Joh 2,20; Apk 3,7).

[11] Als Kontrast auch hierzu die Kennzeichnung „der Gerechte" in Apg 22,14. Ein determinierter Ausdruck ist gegen den semantischen Verschleiß besser geschützt als ein zusammengesetzter.

te „damit sie eins seien, so wie wir (eins sind)" können fehlen, namentlich in der Vetus Latina, einigen anderen Zeugen und dem Syro-Sinaiticus (Merx 418–420). Erst in V. 21f ist der Wunsch nach Einheit und auch das befremdliche „wir" textlich verankert. Es passt auch entschieden besser in den zweiten Teil dieser Rede.

17,12 Hier sind zwei Hebraismen zu erklären: Der „Name" Gottes – wir haben es wörtlich übersetzt, aber das ist zu wenig – ist seine Gegenwart. – Mit „der Verlorene selbst" aber übersetzen wir einen Hebraismus, der wörtlicher lautet „der Sohn des Verderbens". Gemeint ist damit: „der zum Verderben Bestimmte"; vgl. 1Sam 20,31f und 2Sam 12,5 für „Sohn des Todes",[12] Jes 57,4 LXX für „Kinder des Verderbens" (MT: „... der Sünde) sowie „Söhne der Auferstehung" (so wörtlich) in Lk 20,36.
Inhaltlich spielt auch Lk 22,22 mit herein, eine fatalistische Aussage über Judas: Was der Menschensohn durch ihn erleide, geschehe „wie vorherbestimmt" (κατὰ τὸ ὡρισμένον).[13] Die Frage ist: An welchem Punkt begänne wohl diese Fatalität; ab wann ist, nach Meinung des Evangelisten, Judas dem Verderben geweiht? Die Weltschöpfung, mit der sein Prolog einsetzt, wäre zu früh, es sei denn als Moment, wo auch der Heilsplan schon konzipiert wird – um jetzt unsere, aber nicht des Evangelisten Worte zu gebrauchen. Die Aufforderung „Was du tust, tu möglichst schnell" (13,27 § 64), wäre zu spät; da gilt sein Tun (Präsens) als schon in Gang befindlich.[14] Die Stelle ist vielmehr spätestens 13,2 (§ 63), und auch dort wird – in einer Parenthese – die Eingebung des *diabolos* als bereits geschehen referiert. Für alles Weitere können wir auf die Exkurse zur Judas-Frage zurückverweisen (zu § 64): Judas folgt einem generationenlangen, frommen Irrtum, der fast schon den Rang eines Bekenntnisses hatte: als wäre Gott der Garant der politischen Autonomie der Judäer.
Vorstufen zu dieser Überlegung – noch ist ja des Judas Tat nicht geschehen – gab es im VNT. In 12,4f (§ 58) berichtet dieses aus dem Alltag des Jüngerkreises; die Salbung in Bethanien wird in ihrer künftigen Symbolik gerade von Judas nicht verstanden. Nur der Erzähler und das Auditorium sind dazu in der Lage, und zwischen denen geht die Nachricht weiter: Er war es, der Jesus „noch ausliefern sollte", ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι. Das konstituiert weder, noch konstatiert es eine Notwendigkeit; es kommt aus dem Wissensvorsprung derer, die die Folge schon kennen. Schon von daher treten wir eher den nichtdeterministischen Auslegungen unserer Stelle bei.
Als johanneischen Anhalt haben wir noch 6,71 (§ 26), letzter Vers der von § 21–26 reichenden großen Einschaltung, deren Ursprünglichkeit im joh. Entwurf nicht vollkommen sicher ist. Die des V. 71 ist es besonders wenig, zählt sie doch

---

[12] Aus der Lutherübersetzung letzterer Stelle ist die Redensart „Er ist ein Kind des Todes" hervorgegangen. – Lit.: M. MEISER, „Der Sohn des Verderbens", in: *Bibel heute* 42, 2006, 12–14, mit Verweis auch auf den christlichen Neo-Mythos 2Thess 2,3.

[13] Übersicht über die altkirchlichen Interpretationen der Judas-Rolle bei Meiser, *Judas* 132f (nicht-deterministisch) bzw. 134f. (deterministisch, z.B. Augustin). – Das Verhältnis zu der ähnlich klingenden Stelle 2Thess 2,3 (vorige Anm.) ist noch zu bestimmen. Dort ist eine Person aus der Gegenwart des Briefschreibers gemeint, vielleicht nochmals (wie in Joh II und Apk) Hadrian.

[14] Das gilt auch dann, wenn der Handel mit den Hohenpriestern in Mk 14,10f parr. nicht erzählt wird. Johannes ersetzt ihn durch ein simples Präsens: „Was du tust". In 13,29 wird sogar angeboten, die Meldung von Mk 14,10f parr. für einen Irrtum zu halten.

zu jenen Erläuterungen, die, im kanonischen Text häufig, die Lesererwartung allzu direkt steuern; typischer für Johannes sind die Prolepsen, die die Art ihrer Erfüllung eher offen lassen. Sicherer authentisch ist der vorletzte Vers der Perikope, 6,70, ein schöner, durchaus johanneisch-paradoxer Perikopenschluss: „… und doch ist einer aus euch ein Verleumder" (*diabolos*). Hier wird Judas mit genau dem Wort qualifiziert, das in 13,2 (einziges weiteres Vorkommen dieses Wortes im Joh. I) wiederkehrt, dort aber mit dem Artikel versehen: Da ist es „der Verleumder" (*diabolos*), dessen „Eingebung" (Hebraismus: „ins Herz werfen") als bereits geschehen konstatiert wird, wie wir sahen. So konkurrieren also Judas, Vertreter einer „unmöglich gewordenen" Eschatologie, und jener „Verleumder", der letztlich sogar von Gott herkommen könnte,[15] um die Urheberschaft. Der Gegensatz ist aber kein strikter, denn die Gedanken des Judas sind die Gedanken vieler, ein Stück ja wohl auch die eines jeden im joh. Auditorium.
Das mag theoretisch unbefriedigend sein; aber gibt es eine Theorie oder gar Theologie des Bösen, die stimmig wäre?[16] – Jedenfalls, sowohl die physikalische wie die animalische wie vollends die geschichtlich-menschliche Welt zeigt doch, dass selten oder nie etwas aus nur *einer* Ursache geschieht. Warum sollte eine solche Simplifizierung gerade hier zutreffen? Die Frage darf umso eher offen bleiben, als das Joh I sich eines moralischen Urteils über Judas enthält. Vielmehr geschieht dieses große Rätsel. –

„Damit die Schrift erfüllt würde": Die Vagheit dieses Rückgriffs auf die Schrift ist vielleicht schon dt-joh. (das wäre Merkmal y). Es dürften aber die in 13,18 (§ 64, < Ps 41[40],10) oder 18,9 (unten § 76, < Jes 8,18) enthaltenen Zitate gemeint sein.

> Dt-joh. gelesen, braucht natürlich gar keine Schriftstelle mehr gesucht zu werden: Da geht, wie auch unsere Bibelausgaben anmerken, der Bezug auf ein Jesuswort: 6,39 (bei § 20). – In christlicher Tradition galt dann Ps 109(108) als der Judaspsalm, wegen seiner Zitierung in Apg 1,20. Von da wurde er auf die Juden überhaupt ausgeweitet: *Glosa Psalmorum* zu Ps 109(108),1; vgl. Meiser, *Judas* 147.

17,13–15 „dein Wort gegeben" ist wohl nicht ganz joh. ausgedrückt: Jesus *ist* ja das Wort des Vaters, eher als er es gäbe. Er müsste schon *sich* geben, insbesondere in jedem Weitersagen der Ich-bin-Worte, wozu die Jünger hier durchaus ermächtigt werden. – Im Weiteren regelt sich dann das Verhältnis der Jünger zum Kosmos. Hier hat man, wenn es denn joh. ist, eine gewisse, aber sehr nuancierte, Weltablehnung: Auch die Jünger haben keine „Herkunft", keine Genealogie mehr im konventionellen Sinne (vgl. Rückblick, Thema 4); sie erhalten eine neue Herkunft, d.h. Bestimmung und Prägung; sie sind „neue Schöpfung" i.S.v. 2Kor 5,17.

---

[15] Etwa im Sinne von 1Sam (1Kgr) 16,14: πνεῦμα πονηρὸν παρὰ Κυρίου.

[16] Auch die Gnosis, die sich um eine solche bemühte, baut nur Mythen aus. Leibniz' *mal métaphysique* kommt dem nahe, was man theoretisch fordern könnte, besagt aber nicht mehr als die Unvollkommenheit der Vereinzelung. Über Katastrophen der Geschichte wüsste auch er keine *raison suffisante* anzugeben.

17,17 Dass nur hier, in V. 19 und in 10,36 (bei § 49) das Verbum ἁγιάζειν „heiligen" vorkommt, haben wir dort schon bemerkt; nach der Authentizität ist zu fragen. Ehe wir jedoch unjohanneischen Sprachgebrauch annehmen, ist an das Wortfeld zu denken, das auch, und gleichfalls nur selten, durch das Adjektiv καθαρός „rein" bezeugt ist (13,10f § 63; dazu dt-joh. 15,3 bei § 71) und durch das Substantiv καθαρισμός „Reinigung" (2,6 § 9; 3,25 § 16). In der jüdischen Opfersprache sind das annähernd synonyme Ausdrücke. Gehen wir also von zwei Vorkommen aus (es ist keine Trias),[17] was nach dem „Johannes-Code" (Einleitung, 9.3.3) ja bedeutet, dass es ein erklärungsbedürftiger, kein erklärender Ausdruck ist, eine Variable und keine Konstante.

„Heiligung" im Joh I

Ceslas Spicq hat darauf hingewiesen, dass priesterliche Belange in all den Texten, die uns das kleinasiatische Christentum hinterlassen hat, das Joh eingeschlossen,[18] eine gewichtigere Rolle spielen als etwa bei den Synoptikern, wo das aaronitische Priestertum eher zum Lokalkolorit gehört als in einen theologischen Zusammenhang; denn auch Ausdrücke wie δόξα, τελειοῦν und Metaphern wie die des „Zeltes" (in 1,14 § 2) oder die des „Weges" zu Gott (in 14,6 § 68) gehören hierher. Ja er fragt sich ernstlich (S. 264.268), ob der joh. Jesus jemals in körperlichen Kontakt kommt mit Sündern. Priester hatten so etwas zu meiden.
Wir können dem nachgehen: Die Frau der *pericopa adulterae* wird von ihm nicht berührt (§ 14), was sich freilich auch nicht gehört hätte. Im weiteren Verlauf, bei den Heilungen, also VNT-Texten, wird der Blinde berührt (9,6 § 36), jeder Verdacht auf Sünde aber verneint, umgekehrt aber der nur auf Distanz geheilte Lahme (das muss in 5,8 § 46 gestanden haben) ermahnt, nicht mehr zu sündigen (5,14 ebd.). Ist das bei Johannes, alles in allem genommen, theologische Absicht? Dann würde es freilich ein Verhaftetsein in jüdisch-rituellem Denken verraten, wie man es nicht einmal für den historischen Jesus anzunehmen pflegt. Aber Johannes, der Judenchrist, konnte vielleicht nicht über seinen Schatten springen.[19] Er mag es in mancher Hinsicht getan haben, v. a. gemeindepraktisch (zu schweigen von seiner theoretischen Kühnheit); aber sein Jesus ist doch, wenn Spicq Recht hat, in mancher Hinsicht „reiner" vom Erdenstaub als der synoptische oder der paulinische – bei aller Bereitschaft zur Fußwaschung.
„Heilige sie": Dieser Satz bildet mit seiner Wiederaufnahme des Logos-Themas eine Klammer zum Prolog und erfüllt eine Erwartung, die wir an das Joh I richten dürfen. Auch zum Thema „Reinheit" war nach 2,6 (§ 9 VNT) und 3,25 (§

---

[17] Für eine solche müssten die Stellen räumlich getrennt sein und ihren je eigenen Kontext haben. Zudem ist die Authentizität von V. 19 fraglich.

[18] Spicq, „L'origine johannique", bes. S. 256. Er denkt an folgende Texte: das joh. Corpus, den Hebr (den er versuchsweise auch in Kleinasien situiert), die Ignatiusbriefe und den Polykarpbrief. Auch 1Petr., an kleinasiatische Gemeinden gerichtet, fällt mit herein. Nach Apg 6,7 ist ja schon im Urchristentum ein Anteil an aaronitischen Priestern gewesen. Im VNT ist der „Bekannte des Hohenpriesters" verankert, und vielleicht hat auch die späte Legende etwas Rechtes aufbewahrt, die nicht nur dem Täufer Johannes, sondern auch dem Evangelisten priesterliche Würden zuspricht (s. nächste Anm.).

[19] Obwohl die Tradition Recht hat, die ihn für einen Aaroniten hält (*Erstentwurf* 124; vgl. oben Einleitung, 5.4.1).

16) noch etwas zu erwarten, sollte der Begriff nicht in der dort noch zugrundeliegenden, mosaisch-rituellen Definition verbleiben. Die Wiederaufnahme geschieht nun hier und im Folgevers über das Synonym „heiligen". Die Antwort ist: Reinheit/Heiligkeit kommt durch Wahrheit, und Wahrheit durch den Logos.
Die Reinheit der Jünger, die weiter nichts bedarf als Jesu Wort (auch dies ist eine priesterliche Funktion: Reinsprechen), war schon in 13,11 (§ 63) ein Anliegen. Die Aussageabsicht des Johannes geht auf eine neue Form von Reinheit, durch Gebet vermittelt und auf ein entsprechendes Ethos verpflichtend, wie es die Religionskritik der Pythagoreer schon lange forderte. Im mehrheitlichen Judenchristentum war man demgegenüber traditioneller. Selbst die Synagogen, nach rabbinischem Recht keinen Reinheitsregeln unterworfen, waren die Darstellung eines Judentums, das sich mit gewandelten, praktisch vom Tempel gelösten, aber doch rituell gefassten Reinheitsregeln von ihrer Umwelt, auch der christlichen, abtrennte.
Das joh. Christentum hat ein neues Angebot bereit. Der Hyssop, der, missverständlich oder nicht, dem am Kreuze hängenden Christus noch Essig bietet (19,29 § 92), ist eine letzte Anspielung an mosaische Reinheitsriten, hier des Passa. Wenn man will, kann man das Blut von 19,34 (§ 93) als allerletztes mit hinzurechnen. Das ist aber das Ende aller Reinheitsriten. Denn, wie hier angekündigt: Die Wahrheit, die mitgeteilte und aufgenommen, macht künftig „rein" und „heilig" und berechtigt nicht nur zum Gebet, sondern auch zum Priesterdienst des Gebets für andere und v.a. der Gottesverehrung im Verbund mit anderen. Die Kirche setzt sich selber ihre Riten, sie nimmt sie nicht mehr aus den Mosebüchern.
Bei alledem bleibt der allgemeine Begriff von Heiligkeit aus der Hebräischen Bibel gewahrt. Hebr 2,11 formulierte ihn so: „Der Heiligende und die zu Heiligenden sind alle aus einem", d.h., wie auch Röm 11,16 und anderen Stellen zu ἀπαρχή ersichtlich, dass positive Eigenschaften des Teils sich auf das Ganze übertragen (vgl. Bill. zu Joh 17,19). Einfach gesagt: Gott macht uns zu einem Teil von sich. Heiligkeit ist Wirkeinheit mit Gott.
Dass wir, insgesamt gesehen, uns im Anschauungskreis antiker Opfer bzw. der sie ablösenden Kritik befinden, bestätigt auch lange nach Johannes noch einer der vielen Nachklänge seines Evangeliums, die sich in den hermetischen Schriften finden: *Asclepius* 41 (= Schlussgebet), vorletzter Satz: „Nur das erbitten wir, dass du uns bewahren mögest[20] in der Liebe deiner Erkenntnis". Der Schlusssatz leitet von da aus über zu einem „reinen" und fleischlosen Mahl.[21]
Um für die neue, nichtrituelle Reinheitsvorstellung im Christentum noch einen Beleg zu liefern: Eine Variante der zweiten Bitte des lk. Vaterunser (Lk 11,2 b β), von Adolf Harnack sogar für echt gehalten, sagt statt: „Es komme dein Reich (βασιλεία)" so: „Es komme der Heilige Geist auf uns und reinige uns."[22] Ob alt oder neuer, das ist jedenfalls eher joh. Sprache als die mt. Fassung, die an dem gleichfalls mt. Hauptthema der *basileia* orientiert ist, mehr vielleicht, als Jesus selbst es war (vgl. Rückblick, Thema 6.0).

---

[20] Wörtlich: „das Durchhalten bewahren mögest". *Corpus Hermeticum* (hg. Nock/Festugière) Bd. 2, S. 355.

[21] So entspricht es antiker Opferkritik seit den Pythagoreern.

[22] Näheres hierüber bei Bammel, „Erwägungen" 15 mit Anm. 3.

17,18 ist eine Sendungsformel, hier allerdings im Gebet nur reflektiert, nicht als solche ausgesprochen. Dafür siehe dann 20,21 (§ 98).

17,19 Sich *für andere* zu heiligen (wo man doch schon heilig ist),[23] erweitert den Gedanken der Heiligung noch um ein Stück. Die Pharisäer beachteten die mosaischen Reinheitsvorschriften mitunter genauer, als sie mussten, um für die Nachlässigkeit des *'am hā'āreç* (der gewöhnlichen Leute) zu kompensieren – wenn man aus entsprechenden Selbstdarstellungen des Rabbinats (Bill. II 498–513) so rückschließen darf. Die Essener ihrerseits scheinen sich als *pars pro toto* eines neuen, besseren Israel verstanden zu haben (z.B. 1QS VIII 5; 4Q 400 Frg. 1 I 15 und Kontext). Im Christentum haben dann Klöster, orientalischen Vorbildern entsprechend, den Laien das Beten und überhaupt die Heiligkeit in hohem Maße abgenommen, bis der Protestantismus dem widersprach.

17,20–26 Fürbitte für Jünger in der ganzen Welt <§ 75>

(17,20) Doch nicht für sie allein bitte ich, sondern auch für diejenigen, die durch deren Wort an mich glauben, (21) damit alle eins seien, so wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns seien, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast. (22) Ich *aber* habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins seien, so wie wir eins (sind). (23) Ich bin in ihnen und du in mir, damit sie vollendet seien in eines, damit die Welt erkenne, dass du mich gesandt hast und sie geliebt hast, wie du auch mich geliebt hast.

(24) Vater, was du mir gegeben hast – ich will, dass, wo ich bin, auch sie seien mit mir, damit sie die Herrlichkeit schauen, die meine, die du mir gegeben hast, weil du mich liebtest vor der Grundlegung der Welt. (25) Gerechter Vater, ebenso hat die Welt dich nicht erkannt – ich aber habe dich erkannt –, wie auch diese erkannt haben, dass DU mich gesandt hast; (26) und ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht und werde (ihn) bekannt machen, damit die Liebe, mit der du mich liebtest, in ihnen sei, und ich in ihnen.

17,20 bringt die Ausweitung des Gebets auf die Heidenkirche, vergleichbar dem einen Satz 10,16 (bei § 49), der dort aber schlechter platziert ist als das ihm hier Entsprechende.

17,21 „damit alle eins seien": An die „alle" von 12,32 (§ 61) ist gedacht, Überbietung eines regional begrenzten „alle" von 1,7 (§ 1 VNT). Nicht umsonst ist dieser Satz das Motto des Ökumenischen Rats der Kirchen. Für Testamente ist dies geradezu ein inhaltlicher Topos: Die Sorge um die Einheit der (Groß-)Familie ist ein situationsgemäß zu erwartendes Thema (z.B. *TestJos.* 17,3; dort auch der Terminus ὁμόνοια, ein im Neuen Testament nur umschriebener Begriff: Röm 12,16; 15,5 usw.).[24] Hier zeigt sich's nun freilich, dass dieses Gebet zwei Adres-

---

[23] Solches Paradox ist in priesterlich-kultischem Denken durchaus anzutreffen und dem aaronitischen Priestertum bereits inhärent. Vgl. in den *Sabbatopferliedern* 4Q 400 Frg. 1 I 15; im NT: Hebr 13,12.

[24] Vermutlich wird der Terminus ὁμόνοια aus denselben Motiven gemieden, aus denen heraus im NT auch nicht von πρόνοια „Vorsorge" und nur selten von ἐλευθερία „Freiheit" die Rede ist: Das waren in der politischen Sprache der Zeit alles mehr oder weniger Euphemismen für Formen des Gehorsams.

saten hat, außer Gott noch die menschlichen, und zugleich eine Mahnrede sein soll. Jesus selbst hat gewiss nicht so gebetet. Ob Johannes so gebetet hat, mag offen bleiben; was wir haben, ist nur eine *réécriture*.
Worin die Einheit bestehen soll, ist nun schon öfters ausgedrückt worden (z.B. § 63.65: Liebesgebot; § 68.70: „in" Jesus sein). Der Wunsch, den der joh. Jesus hier ausdrückt, ist zeitgenössisch im Sinne des Joh I motiviert: Aus den Ignatiusbriefen haben wir den Tadel gehört (Einleitung, 4.5), das ephesinische Christentum sei zerfallen. In der Tat gab es erste Ausschließungen (2Joh 10f; 3Joh 9f). Doch wie wir gesehen haben, kann sich der Senior nicht dazu verstehen, Ordnung zu schaffen durch Einführung ordinierter Ämter. Keine Weisungsbefugnis, sondern allein das Band der Liebe soll die Jüngerschar zusammenhalten.

17,22 „damit sie eins seien": Wir haben die Vorwegnahme dieses Satzes in 17,11 textkritisch angefochten; hier ist er belegt, wenngleich nicht ohne Zweifel, was joh. Verfasserschaft betrifft. Das göttliche „wir", schon im vorigen Vers verwendet und hier wiederholt, ist sonst nur dt-joh. nachgewiesen. Man hat die Auffassung, Johannes lehre eine göttliche „Binität", auf Stellen wie diese gegründet, ohne zu merken, dass wir uns hier, bei aller Feierlichkeit, doch nicht ganz auf dem Reflexionsniveau des Prologs befinden. Die Einheit Gottes ist ja doch wohl etwas anderes als die Einheit der Christen unter sich.[25] Da war die paulinische Rede von der Einheit des „Leibes Christi" (1Kor 10,16f) angemessener. Das sei eingewendet, auch wenn man die joh. Überlegungen über den „Parakleten, den Heiligen Geist" (§ 70f) für Erweiterungen eines ursprünglich engeren Lehrtyps halten will. Die joh. Rede eines „bleiben bei ..." bzw. „in ...", auf die wir seit 1,38f (§ 6) aufmerksam geworden sind und die nur hier, in Kap. 17, auffallenderweise fehlt, sagte das Gewünschte bereits theologisch korrekt und nach des Johannes eigenen Voraussetzungen.

17,23 „vollendet in eines" soll vielleicht das mt. Perfektionsideal (Mt 5,48; 19,21; aus Dtn 18,13)[26] aufgreifen und überbieten. Was im Mt als Ansporn zu ethischer Einzelleistung aufgefasst werden könnte, wird hier ganz klar im Zusammenhalt der Gruppe gesehen. Die „Vollendung" der Jünger liegt in ihrer Einheit- Der joh. (oder dt-joh.) Jesus mahnt seine von Streit zerrissene Kirche, so wie schon in der Fußwaschungsszene § 63 > § 65) zu einer Vollkommenheit, die jedenfalls auch Toleranz ist, nämlich gegenseitiges Geltenlassen.

17,24 „schauen": Zu der hier sich rundenden Trias s.o. vor § 74 und oben zu 1,14 (§ 2). – Die Weitergabe von Empfangenem ist ein typischer Zug von Testamenten: In abstrakt-stilisierter Weise ist dieses Gebet tatsächlich zugleich ein Testament, insofern vielleicht das Äquivalent zu „das Neue Testament in meinem Blut" (1Kor 11,25), ebenso proleptisch gesagt wie in der von Paulus erinnerten, von Mk 14,24 parr. und Kontext erzählten Szene. Vgl. das schon vor 13,34 (§ 65) Gesagte.

---

[25] Es gibt Varianten (wenn es nicht Paraphrasen sind), die das mildern: Merx 422 zitiert in diesem Sinne Cyprian und Origenes: Das Einssein wie Gott wird dort verwandelt in ein In-Gott-Sein.

[26] Martin Bubers Theologie sieht bereits in dem Ruf Abrams (Gen 12,1–4) die Aufforderung „sei ganz" (*Königtum Gottes* 86); jedenfalls sei dies die Berufung des Volkes Israel.

„wo ich bin": Die bereits vorhandene Trias zu dieser Formel (7,34.36 § 27; 12,26 § 61; 14,3 § 68) wird hier überschritten; die Stelle ist demnach wohl dt-joh., aber inhaltlich nicht verkehrt. Ein Bezug geht auf 16,4b (§ 72) und das gesamte Thema der „Bleiben" (§ 68).

Zur Theologie des „Namens" in **17,25f** vgl. oben vor § 65 sowie Rückblick, Thema 6.2.

Verhaftung Jesu und Verhör vor den Hohenpriestern

Warum keine „Passion"?

Wir sprechen im Folgenden, soweit Joh I und II betroffen sind, nicht von einer „Passionsgeschichte", sondern von einer „Kreuzigungsgeschichte", da die Wortwahl des Joh ein „Leiden" Jesu vermeidet und auch die Redaktion dabei blieb. Dem entspricht, dass der joh. Jesus nicht auferweckt wird, sondern aufersteht (aktiv).
Wir haben Eigentümlichkeiten des joh. Sprachgebrauchs oben schon, in § 55, wahrgenommen, wo es um die Frage der Emotionen Jesu geht, sowie in 12,27 (§ 62), wo eine Erregung Jesus erfasst, nämlich die Ahnung seines Todes. So weit kann Johannes gehen im Darstellen von Gemütsregungen Jesu. Doch ein „Leiden" wird vermieden. Selbst das Wortspiel zwischen πάσχειν und Πάσχα, das doch möglich wäre, findet sich bei ihm nicht.
Unsere erste Vermutung hierzu geht auf den griechischen Sprachgebrauch zurück, für den πάσχειν nicht nur „leiden" meint, sondern jede Sorte von Inaktivität. Der Gegenbegriff ist nicht Leidenslosigkeit und Wohlbefinden; der Gegenbegriff im Griechischen ist vielmehr δρᾶν, „aktiv sein" oder, johanneisch und biblisch gesprochen, ποιεῖν „tun, schaffen". Für Johannes ist Jesus in jedem Stadium des Evangeliums, auch im Prozess vor Pilatus und auch bei seiner Auferstehung, der Aktive.
Das liegt an seinem Begriff von „Leben" (*zōē*), dessen Bringer Jesus von Anfang an ist. Aus ihm kommt er, und da es ewiges, nicht geschöpfliches, Leben ist, kann er es nicht verlieren; es kann nicht getötet werden. Im Rückblick auf den Kreuzigungsbericht werden wir es noch einmal sagen: Leib und Seele konnten getötet werden, ihre Einheit konnte zerfallen (Blut und Wasser in 19,34 § 93!); das Leben selbst aber wird nicht affiziert.[1]
Das ist des Johannes Antwort auf eine zeitgenössische Diskussion, in welcher andere es sich einfacher gemacht hatten. Ignatius sagt in *Eph.* 7,2, der „im Fleisch gewordene Gott" sei „zuerst leidensfähig und sodann leidenslos" gewesen. Andere ließen dann selbst Gott, den Schöpfer, in Jesus leiden (sog. Patripassianismus), was über die Inkarnationsaussage hinausgeht und in einen Dualismus führt mit jener Macht, die im Falle eines Leidens Gottes dann die überlegene, nämlich die aktive wäre. Das ist, wenigstens in griechischen Begriffen, nicht denkbar; es ist entweder Dualismus, wie gesagt, oder bleibt ein Widerspruch in

---

1 Vgl. Exkurs zu 11,25 (§ 53).

sich. Uns ist nicht bekannt, wie Paulus oder wie die Synoptiker auf diese Frage geantwortet hätten. Der *Hebräerbrief*, der mehrfach von einem Leiden Jesu spricht (Hebr 2,18; 5,8; 9,26 – dort ein „vielfaches" Leiden „seit Gründung der Welt"; 13,12), gibt in 5,7–10 sein genauestes Bild vom letzten Leiden des vom Himmel gekommenen, in den Himmel zurückkehrenden Hohenpriesters: Er „lernte von dem, was er litt, den Gehorsam" (ein griechisches Sprichwort), was aber doch nur als Ausdruck der Freiwilligkeit genommen werden kann, jener, die im Joh zur Souveränität gesteigert erscheint. Das Gebet dieses Hohenpriesters (Hebr 5,7) wird erhört: Nicht an Gethsemane ist gedacht (davon ist auch im Joh keine Rede), sondern bereits an die Auferstehung. So weit könnte man in einer dem Joh verwandten Denkweise immerhin gehen. Für das Anliegen einer Biblischen Theologie wäre hier, wenn man will, die Brücke zu den Synoptikern.
Der Austausch des Vokabulars bei Johannes, seine Abkehr von urchristlichen Formulierungen, geht jedoch weiter: Überall dort, wo in den synoptischen Leidensankündigungen (Mk 8,27–33; 9,30–32 und 10,32–34 parr.) der Hauptsitz dieses Verbums war, heißt es jetzt ὑψοῦσθαι, „erhöht werden", in einer typisch joh., mehrdeutigen Sprechweise. Biblisches Vorbild dürfte – von Num 21,4–9 (oben zu 3,14 § 15) abgesehen – Gen 40,19–22 gewesen sein, wo im Hebräischen (und nur dort)[2] der Pharao seinem Mundschenk „das Haupt erhebt" – zur Begnadigung und Wiedereinsetzung in sein Amt –, dem Bäcker jedoch in geradezu umgekehrtem Sinne „das Haupt erhebt" (wieder *n-ś-' roʾš)* – zum Erhängen. Ähnlich ist Jesu „Erhebung" am Kreuz voller Ironie, und die „Herrlichkeit" dieses Geschehens eine einzige Paradoxie. Was sonst herrlich ist auf Erden, kann sich ihr nicht anschließen.[3]
Wer nun Johannes wegen seines Sprachgebrauchs eine *theologia gloriae* vorwerfen will (was eigentlich kein Vorwurf ist, denn es geht nicht um die Herrlichkeit der Kirche, sondern um die Gottes), muss allemal auch anerkennen, dass es eine *theologia crucis* ist. Am Hinrichtungsgeschehen wird nichts gemildert; es wird sogar, einem vielleicht schon einreißenden Doketismus entgegen, in § 93 die physische Endgültigkeit des Todes Jesu unterstrichen.
Auch muss nicht entschuldigt werden, was biblische Vorgaben sind, von bewährten Propheten stammend. In Jes 52,13–15, im vierten Gottesknechtslied also, kommen ὑψωθῆναι und δοξασθῆναι nebeneinander vor, vom Gottesknecht ausgesagt.[4] Anderes ist zu 3,13f (§ 15) und 12,23 (§ 61). schon angeführt worden. Das lässt von vornherein erwarten, dass die „Herrlichkeit" eine sehr paradoxe sein wird. Nur wenn man das vergisst, entsteht die Gefahr des Doketismus – welchem sich in der das Alte Testament ablehnende Gnostizismus alsbald ergab.

---

[2] Die Targumim schwächen das Wortspiel mehr oder minder ab; die Septuaginta lässt es verschwinden. Es ist einer der semitischen Züge unseres Johannes, derlei auszunützen. Er hat für das mosaische Wortspiel seine eigene Übersetzung gefunden.

[3] Aus diesem Grunde ist auch christliche Kunst ein Paradox und wird stets, dem Joh ähnlich, eher durch Konzentration und Schlichtheit überzeugen als durch aufwändige Materialien.

[4] Hätte man wörtlich übersetzen wollen, hätte man Medialformen verwenden müssen – die freilich, der Volkssprache fremd, in der Septuaginta vielfach gemieden werden. Der passivische Sinn markiert bestimmt fortan die christliche Wirkungsgeschichte, wohingegen der Targum nicht den Messias, sondern die von Rom Besiegten (sie sind dort das „wir" von Jes 53,5) erniedrigt sein lässt – in Erwartung einer großen Wende.

Dt-joh. musste diese Gefahr, bei gnosisähnlichen Voraussetzungen (Dualismus, Weltverneinung, Abtrennung vom Judentum), dann eigens bekämpft werden: 1Joh 4,1-3. Vgl. Einleitung, 10.6.5.

18,1–5a.8b–12 Verhaftung Jesu <§ 76>

(18,1) Nachdem er so gesprochen hatte, **ging Jesus mit seinen Jüngern hinaus (aus Jerusalem), jenseits des Winterbaches Kidron, wo ein Garten war: In diesen ging er, er und seine Jünger. (2) Es kannte aber auch Judas, der ihn auslieferte, den Ort; denn oft versammelte sich Jesus dort mit seinen Jüngern. (3) Daraufhin nahm Judas (mit sich) die Kohorte und sowohl von den Hohenpriestern als auch von den Pharisäern Handlanger; er kommt dorthin mit Fackeln und Leuchten und Waffen. (4) Daraufhin** - im Wissen um alles, was auf ihn zukam - **ging Jesus heraus und spricht zu ihnen: Wen sucht ihr? (5a) Sie antworteten ihm: Jesus aus Nazareth. Spricht er zu ihnen ICH BIN (ES).**[5]

> (6) [i] Daraufhin, als er ihnen sagte: ICH BIN (es), wichen sie zurück und fielen zu Boden. (7) Daraufhin befragte er sie wieder: Wen sucht ihr? Sie aber sprachen: Jesus aus Nazareth. (8a) Es antwortete ihnen Jesus: Ich sagte euch, dass ICH (es) BIN.

(8b) Wenn ihr[6] mich sucht, lasst diese gehen – (9) damit das Wort erfüllt würde:[7] DIE DU MIR GABST, von ihnen habe ich keinen verloren. **(5b) Es stand aber auch Judas, der ihn auslieferte, bei ihnen.**
(10) Simon Petrus daraufhin, der ein Schwert hatte, zog es und hieb (auf) den Sklaven des Hohenpriesters und schlug ihm das rechte Ohr ab; der Name des Sklaven war Malchus. (11) Es sprach daraufhin Jesus zu Petrus: Steck das Schwert in die Scheide! Der Trank, den mir der Vater gegeben hat, soll ich ihn nicht trinken? (12) Daraufhin nahmen die Kohorte und der Hauptmann und die Handlanger der Judäer Jesus fest und fesselten ihn.

18,1 Der Ort wird einfach nur als „Garten" bezeichnet; den in Mk 14,1 par. (Mt) genannten Namen hat weder Lk noch die joh. Tradition übernommen. Es ist also eine unbewusste Fusion, wenn man sagt „der Garten Gethsemane". An den genannten Stellen heißt es nur „das Grundstück Gethsemane". Ein Garten wird es erst im VNT: 18,1.26; 19,41. Zur Bedeutung dieses Unterschiedes s. 19,41 (§ 94). Johannes nutzt ihn im Sinne einer aus dem *Hohenlied* gespeisten Symbolik (Rückblick, Thema 1.2.4). Er selbst fügt dann noch den Gärtner hinzu, im köstlichsten aller seiner Missverständnisse (20,15 § 97).
Gegenprobe: Das Wort κῆπος „Garten" ist der synoptischen Tradition fremd bis auf Lk 13,19 (Gleichnis vom Senfkorn, sinnvoll für einen Kräutergarten). Vom Kidron-Tal weiß Josephus *(Bell.* 5, 409f), dass es zu günstigen Zeiten[8] Wasser genug hat, dass Gärten dort unterhalten werden können.

---

[5] V. 5b muss (wenn es Joh I sein soll) später gesetzt werden (hinter V. 9), um Jesu Rede nicht zu unterbrechen.
[6] Joh II fügt ein: „nun" - diese Partikel ist notwendig nach dem Verstellen des Verses hinter 5b.
[7] Joh II fügt ein: „das er gesprochen hatte".
[8] Bezogen auf die Ankunft des Titus im Frühjahr. Zu dieser Zeit war im Kidron das Winterwasser noch am Fließen.

18,2 „Es kannte aber auch Judas": Fortna bemerkt zu Recht, hier werde von Judas geredet, als gehöre er nicht zum angestammten Jüngerkreis. Tut er auch nicht, wenn man diesen, nach joh. Tradition, als Siebenerkreis auffasst. Im Joh I ist er seit 6,70 (§ 26, ein unsicher überlieferter Wortlaut) dabei, aber nicht seit Anfang.

„der ihn auslieferte" (Partizip Präsens): Eben dies tut er jetzt, wobei sein Dienst gegenüber den Behörden – das muss in allen vier Evangelien erschlossen werden – darin zu bestehen scheint, dass er ihnen einen Ort anzeigt, wo Jesus unauffällig und ohne Volksgetümmel verhaftet werden kann.

18,3 „Die Kohorte" – welche? Bisher war von ihr nicht die Rede; doch steht der griechische Artikel außer Zweifel.[9] Auch Mk 15,16 par (Mt) erwähnt sie erst bei der Kreuzigung. Doch ehe wir annehmen, es sei von dem alten Passionsbericht etwas ausgefallen, schließen wir (mit Schlatter u.a.) auf lokalen Sprachgebrauch: „die" Kohorte Jerusalems war die einzige dort stationierte – auf der Burg Antonia; diese war mithin eine römische Kaserne. „Die Kohorte" begegnet auch in Apg 21,31, ebenfalls mit Artikel.[10] Ausführlich konnte man sagen: „die römische Kohorte" (Josephus, *Bell.* 2, 224). Sie stand unter einem eigenen χιλίαρχος (*tribunus*), der in 18,12 (§ 76) auch genannt ist. Er, und nicht Judas, ist als Befehlshaber zu denken, Judas nur als Führer.
Nun wird diese Truppe, eine Tausendschaft (auch wenn es weniger waren), nicht im Ganzen angerückt sein, sondern nur ein Teil von ihr, zumal noch eine Verstärkung genannt wird, die „Handlanger". All dies war offenbar lokaler Sprachgebrauch; „die Kohorte" schlechthin war die römische Polizei Jerusalems.[11]
Doch wer war der Auftraggeber? – Hinter „Handlanger" (ὑπηρέται) stecken die Hohenpriester: So hier in V. 12; so auch in 18,22 (§ 79); 19,6 (§ 85). Hier aber, im V. 3, sind die Pharisäer mit genannt. Ähnlich an anderen Stellen im Joh I: 7,32 (§ 27); 7,45f (§ 29). Obwohl Pilatus noch nicht im Spiel ist, muss man wohl sagen: die vereinten Jerusalemer Autoritäten – für die römische ist hier der Kommandant der „Kohorte" zu denken – stehen dahinter. Doch nichts deutet darauf hin, weder im Joh noch bei den Synoptikern noch sonstwo, dass der Anstoß zu der Aktion von römischer Seite kam. Vielmehr wird uns einhellig Jerusalems jüdische Aristokratie benannt, bestehend aus Hohenpriestern und Pharisäern: so 11,47.53 VNT (§ 57), so die schon genannten Joh-I-Stellen.[12] Ihnen hat, nach gleichfalls einhelliger Meinung, Judas denjenigen Hinweis gegeben, der ihren Beschluss zur Tat werden ließ.

---

[9] Von den Übersetzungen bestätigen ihn die koptische und die armenische. Im Latein gibt es keinen (doch wird immerhin *cohors* rückübersetzt), und im Syrischen (wo immerhin *aspir* als Fremdwort bestätigt ist) wird die Determination fallen gelassen.

[10] In Apg 23,23 erfahren wir zusätzlich, dass dieser Kohorte auch ein Reitertrupp beigegeben war; doch spielt dieser bei der Verhaftung Jesu keine Rolle. – Noch eine Probe: In Caesarea, wo es sicherlich mehr als eine Kohorte gab, trägt diejenige, die dem in Apg 10,1 genannten Cornelius untersteht, folgerichtig einen Namen.

[11] Der Terminus σπεῖρα ist als Fremdwort *aspir* oder *aspār* auch den rabbinischen Quellen bekannt (Krauss, *Lehnwörter* II 93 b wie auch κοόρτις aus Polybios 11, 23,1); das wäre das Drittel einer Hundertschaft, also nur etwa 30 Mann. Doch war die Besatzung der Antonia insgesamt sicher größer, stand sie doch unter einem Chiliarchen.

[12] Martyn, *History* 85–89 untersucht den Sprachgebrauch im Hinblick darauf, dass – aus der Sicht des joh. Auditoriums – jede beliebige Stadtregierung, etwa die von Ephesus, mit gemeint sein könnte. Doch ist solcher Anachronismus nicht nötig. Nicht einmal das Vorkommen der „Pharisäer" (Rabbinen) im joh. Text muss so motiviert werden, wie wir hier sehen.

Fragen wir nun die Synoptiker, wer die Verhaftung Jesu vornahm (Nr. 331 der Aland-Synopse), so stoßen wir auf vergleichsweise vage, summarische Angaben, was nicht nur daran liegen dürfte, dass damals Nacht war. Mk 14,43 parr. meint, es sei ein „Haufen" (ὄχλος) gewesen „mit Schwertern und Knüppeln, von den Hohenpriestern, den Schreibern und den Ältesten" (vgl. Mk 14,53 par.). Das klingt fast, als wäre das jüdische Volk als solches gegen Jesus gewesen[13] – was insbesondere Mt ausnutzt, um die jüdische Masse den Tod Jesu fordern zu lassen, freilich nach erneuter Überredung durch die Hohenpriester und Ältesten (Mt 27,20 < Mk 15,11). Auf deren Betreiben, so lautet auch hier das Ergebnis, ist schließlich Pilatus tätig geworden.
Zweifel wecken die joh. Angaben, die genauer sind, eigentlich nur hinsichtlich der Pharisäer. Mk 14–15 nennt sie nirgends,[14] was einiges für sich hat, da die Pharisäer, zumal diejenigen der hillelschen Richtung, nicht dafür bekannt sind, dass sie sich der Brachialgewalt bedienten; im Gegenteil, Josephus rühmt ihre Milde (*Ant.* 13, 294; vgl. Apg 5,34–40). Es gab jedoch auch andere. Nach Josephus, *Bell.* 2, 117 f und *Ant.* 18, 1–10 ging der bewaffnete Widerstand gegen den Census d.J. 6 n.Chr. von einem Flügel der Pharisäer aus. Dass Hohepriester und Spitzen der Pharisäer sich in Krisensituationen gemeinsam beredeten (wie hier schon in 11,47 § 57),[15] wird auch von Josephus bezeugt, etwa in jenem Moment, als (66 v.Chr.) der Tempelhauptmann, Sohn des Hohenpriesters, die Kaiseropfer zum Stehen gebracht hatte, was der Funke war am Pulverfass des Krieges gegen Rom (*Bell.* 2, 409 f). Da lesen wir dann weiter (411): „Da kamen nun die Einflussreichen (οἱ δυνατοί) mit den Hohenpriestern und mit den Prominenten der Pharisäer (τοῖς τῶν Φαρισαίων γνωρίμοις) zusammen und hielten Rat über das Ganze (...)". Diese Stelle zeigt nochmals, wie auch so manches in des Josephus *Vita*, das Fehlen politischer Strukturen in Jerusalem (wofür die Tora ja nichts vorsah), welches ersetzt wurde durch das informelle Zusammenwirken aller führenden Kreise. Kurz: die „Menge" war es nicht; es war die judäische Aristokratie. Die Kohorte leistete nur Amtshilfe oder, johanneisch gesagt: Handlangerdienste.

18,5a Die Verhaftungsszene läuft joh. auf ein geradezu majestätisches „Ich bin" hinaus –

> wozu die Johannesschule in **18,6–8a** das läppische Mirakel der auf den Rücken fallenden Soldaten konstruiert hat (vgl. 2Kön 1,10–14 aus dem Elisa-Zyklus), dessen mangelnde Einfügung in den Kontext wir als Merkmal i bezeichnen: Anschließend stehen sie wieder wie die Stehaufmännchen, als sei nichts geschehen. Hier wird es nicht viel helfen, ein agadisches Element anzunehmen, als ob das „Ich bin" Jesu der ausgesprochene Gottesname gewesen sei, vor dem die Leute vor Schrecken niederfielen; denn wie sollte ein wiederholtes „Ich bin" sie dann wieder aufrichten?

---

[13] R. Meyer: Art. ὄχλος in *ThWNT* 5, 582 f (hier: 583,10–20) weist den Gebrauch dieses Wortes für einen (nicht sehr ordentlich auftretenden) Trupp Soldaten nach. Demnach wären es in Mk 14,43 Römer.

[14] Selbst Mt 27,62 lässt sie erst nach Jesu Tod erneut intervenieren.

[15] Zur Vorgeschichte gehört die Entscheidung der Hasmonäerkönigin Alexandra, Pharisäer an der Macht teilnehmen zu lassen: Josephus, *Ant.* 13, 408–411.

Kein Judaskuss

Was nach synoptischer Überlieferung in diesem Moment geschehen sollte, ist der Kuss (φίλημα) des Judas (Mk 14,44f parr.). Johannes weiß davon nichts. Sollte je das VNT einen gekannt haben, so fehlt er jetzt, und Judas steht nur noch „bei ihnen" (den Soldaten; V. 5b; vgl. Exkurs zu § 64).
Manches spricht dafür, dass dies der Urzustand der Überlieferung ist.[16] Schon rein sprachlich ist dieser Kuss, als Erkennungszeichen gemeint,[17] ein Nachtrag (Mk 14,44 Plusquamperfekt). Eine Begrüßung in feindlicher Absicht ist freilich eine Perfidie, ein Vertrauensbruch, wie jener von einem Dolchstoß gefolgte Kuss Joabs in 2Kön 20,9f. Bei den Synoptikern dient er zur moralischen Disqualifizierung des Judas: Dies ist verratene Freundschaft!
Will man annehmen, der Kuss habe zum Urbestand der Überlieferung gehört und Johannes wolle ihn nur verschweigen, so könnte man für solches Schweigen des Johannes durchaus ein Motiv finden. Das Joh I ist unterlegt von einer subtilen Erotik (Rückblick, Thema 10.4), die zwar nicht in körperlicher Lust ausmündet,[18] die aber das Wortfeld um φιλεῖν ganz für sich hat. Lazarus (§ 51.55), die Jünger insgesamt (§ 66) und einmal auch der Lieblingsjünger (§ 95) sind Partner Jesu in solcher „Freundschaft", die für Johannes mehr Persönliches und Intimes an sich zu haben scheint als manche im Alltäglichen verhaftete Ehe. Sehr nahe ist sie hingegen dem pädagogischen Eros eines Sokrates (um ihn auch hier zu nennen). Diese Erotik, so steht zu vermuten, lässt einen ironischen Kuss nicht zu.
Doch wie dem sei, es fehlen im Joh. I alle moralischen Belastungen der Tat des Judas – außer seiner Bezeichnung als *diabolos*, die wir jedoch zu 6,70 (§ 26) entmythisieren konnten. Vgl. Rückblick, Thema 7.5.1.

18,5b siehe hinter 18,9.

18,9: Man ist an einen sich selbst zitierenden Jesus vom Joh II her so gewöhnt, dass niemand bisher, auch nicht Hans Hübner, den Schriftbezug erkannt hat: Jes 8,18, dort allerdings in der 3. Person formuliert. – Dies ist ein im Urchristentum mehrfach herangezogenes Schriftwort; Hebr 2,13 zitiert die Folge. Auch dort übrigens gilt Christus als der Sprecher dieses Verses.

> Erst der dt-joh. Kontext setzt ein – nicht mehr schriftgebundenes – Selbstzitat Jesu an, eine Kontextreferenz, wofür dann 6,39 (bei § 23) zu benennen wäre sowie 17,12, wo Judas, ähnlich wie hier, ausdrücklich ausgenommen wird. Auch 10,28 (bei § 49) ist zum Thema „nicht verlorengehen" vergleichbar.

---

[16] Historische Bedenken gegen den Judaskuss bei Meiser, *Judas* 86f.

[17] Hierzu G. Stählin: Art. φίλος in *ThWNT* 9, 112–169, hier 118f.138. Der Kuss dient als politische Geste 2Sam 14,33; 15,5 u.ö. Der erotische Kuss (auf die Lippen) gilt demgegenüber kulturgeschichtlich als sekundär, hat dann freilich auch eine lange Geschichte (Spr 24,26; Hhld 1,2ff; usw.). Davids Liebe zu Jonathan, die sich sich auch in Küssen ausdrückt (1Sam 20,41), bleibt zu deuten. Zwischen Politik und Partnerliebe aber liegt der (Wangen-)Kuss als Begrüßungsgeste, Gen 29,11.13 etc., an den hier zu denken ist.

[18] Die Sinnenfreude als solche gerät jedoch keineswegs in ein negatives Licht. Das zeigt gleich das erste „Zeichen" (§ 9); das zeigt auch schon die Metaphorik in den Worten des Täufers, 3,29 (§ 4).

Dass dieses Prophetenwort hier in der 2. Person gegeben wird, verlängert das Gegenüber zum Vater aus dem großen Gebet § 74f (insbes. 17,24) noch bis in diese Szene hinein.[19] Jesus spricht weder zu seinen Häschern (die sind es nicht wert) noch zu seinen Jüngern: die scheiden bereits aus, auch wenn ihre körperliche Anwesenheit sich noch einen Moment verlängert, nutzlos verlängert.
Das Thema des „nicht Verlorengehens" ist eine der joh. Triaden (erste Stelle: 3,14 § 15; zweite: 17,12 § 74). Dass aber Jesus sich nicht einfach selbst zitiert, sondern die Schrift, macht, außer der Zitierformel, der Kontext im *Jesaja*-Buch wahrscheinlich, insbes. Jes 8,11–18: Dies ist eine Gerichtsansage über Juda, mit Ausweg für den Propheten selbst und diejenigen, die zu ihm gehören wollen, in der Septuaginta von Jes 8,14 sogar verbunden mit einer Aufforderung zum Glauben (ἐὰν αὐτῷ πεποιθὼς ᾖς) an Gott. Als Warnungszeichen hat der Prophet seine Kinder mit sprechenden Namen zu benennen gehabt; dies sind ja wohl in dem Zitat „die Kinder, die mir Gott gab". Sie heißen „Ein Rest wird umkehren"[20] und „Raube-Bald, Eile-Beute".[21] Aus einer Parallele zu diesem Text, nämlich aus Jes 10,22f, wo ersterer Name verwendet wird, zitiert auch Paulus in Röm 9,27. Er seinerseits verbindet dies in den vorangegangenen Versen mit den drei warnenden Namen der Kinder des Hosea. In alledem kann der Evangelist eine Vorausabbildung der Gruppe um Jesus gesehen haben in den eschatologisch aufgeheizten letzten Tagen Jerusalems.
Dass der Senior mit dem Verweis auf einen sich um seine Angehörigen kümmernden Jesus[22] ganz beiläufig Sokrates, den Stammheiligen des Griechentums, vom Sockel holt, ist an anderer Stelle ausgeführt.[23]

18,5b dürfte im joh. Handlungsablauf – ehe die dt-joh. Szene von V. 6–8a hinzukam – hier gestanden haben; andernfalls müsste man ihn der dt-joh. Überarbeitung zuschlagen. Die berichtende Neutralität, mit der Judas als Zeuge des von ihm ausgelösten Geschehens genant wird, spricht aber – hier gehen wir über Fortna hinaus – für VNT.
Nun sagten wir im vorigen Exkurs: Für den gesamten Judas-Komplex wird als historischer Aufhänger die in Mk 14,43 parr. enthaltene Beobachtung genommen, Judas (synoptisch wird hinzugesetzt: „einer der Zwölf") habe zu der Gruppe gehört, die Jesus verhaftete. Auf just diesen Kern reduziert 18,5b, die letzte Erwähnung des Judas im Joh, seine Rolle.
Nehmen wir es als Momentaufnahme zum Abschied. Judas steht abseits und ist darum in das eben zitierte Heilswort nicht eingeschlossen; auch 17,12 nahm ihn aus. Dies aber, „damit die Schrift erfüllt würde", wie zu V. 9 bereits gesagt. Mt 27,3–10 und Apg 1,16–20 gehen mit Schilderungen vom Tod des Judas über das hier Erzählte hinaus und bieten die Legende vom Blutacker, die dann ihrerseits

---

[19] Anders als in Mk 14,32–42 bricht der Kontakt mit dem „Vater" nicht ab.
[20] Jes 7,3.
[21] Jes 8,1–4, als Drohung an das Nordreich. Der Evangelist mag an Jerusalems Schicksal unter den Römern gedacht haben.
[22] Lit. hierzu: Schlund, *Kein Knochen* 131–136 und Verweise. Jesus wird hier selbst zum Passa i.S.v. Ex 12, das Gefährdete vor Unglück bewahrt.
[23] F. Siegert: „Jesus und Sokrates. Ein Beitrag zur Johannespassion (Joh 18,8f)", in: J. Kalms/ders.: *Internationales Josephus-Kolloquium Dortmund 2002. Arbeiten aus dem Institutum Judaicum Delitzschianum* (MJSt 14), 2003, 216–222 (Kontrast zu Platons *Phaedon* 116A und Kontext).

wieder eine Schrifterfüllung sein soll. Johannes aber bleibt bei der Hauptsache, nämlich dem durch die Schrift schon gesicherten Heilszweck alles dessen, was der fleischgewordene Logos nicht nur zu sagen hat, sondern auch, was ihm widerfährt. „In sein Eigenes kam er, doch die Seinen nahmen ihn nicht auf" (1,11 § 1). Auch hierzu also findet sich die Deutung bereits im Prolog.
Der Folgevers aber überwindet jeden Vorwurf und fährt fort (1,12): „Alle aber, die ihn aufnahmen ..." Nicht länger als eine Nacht, einen Sabbat und nochmals eine Nacht ist der Schein dieses Lichtes unterbrochen gewesen.

18,10: Details wie die Erwähnung des Ohrs erwecken den Eindruck konkreter Erinnerung; freilich wird es ein „rechtes" Ohr erst in Lk 22,50. Zum Waffenbesitz der Jünger vgl. unten zu 18,36a (§ 82) mit Fußnoten. Hier ist es Petrus, der ein Schwert hat; bei den Synoptikern war es ein unbestimmter Jünger. Bei Chrysostomos (*Hom. in Joh.* 82, z. St.) kann man die Vermutung finden, er habe die Waffe aus Angst getragen; denn auf Jesu Schutz, wie er in V. 9 angesprochen wird, habe er sich nicht verlassen. Auf seine Person nun zugespitzt, ist die Szene ein Pendant zu der anderen von der Verleugnung (§ 78). Beide illustrieren die voreilige oder vorlaute Art des nachmaligen Kirchenfürsten, was ein Johannes und auch seine Schule nicht ohne einen Blick nach Rom wiederholen wird. – Das spontane Zusatzwunder eines wieder geheilten Ohres (Lk 22,51) scheint das VNT nicht gehabt zu haben; und wenn je, lässt Johannes es wieder weg.
Ob der Name „Malchus" (*Malk* oder *Maliku* „König", ein nabatäischer Vorname), der auch nur hier begegnet, eine gefällige Erfindung ist, wird sich nicht mehr ausmachen lassen; 18,26 (§ 80) erwähnt sogar noch einen Verwandten von ihm. Mindestens dient es dem Lokalkolorit und schafft „Nähe" zu den Ereignissen. – Vielleicht besteht eine Gedankenbrücke zu dem gleichfalls am Rande Judäas beheimateten Iskariot.

18,11 „Der Trank": Dieser Ausdruck ist im VNT sonst nicht verankert, kommt auch im Ganzen des Joh nicht mehr vor. Ob er aus Mk 14,36 parr. geborgt ist?[24] Es reicht aber anzunehmen, dass die Metapher geläufig war, v. a. aus biblischer Sprache, wobei „Kelch" nicht nur für die Fülle des Guten stand – Ps 23(22),5 etc. –, sondern auch für die Wucht des Gerichts: Ps 75(74),9. Dahinter steht Prophetisches: Jes 51,17.22 und v. a. Jer 25(32). Der Bitte Jesu an seinen „Vater", diesen Trank nicht nehmen zu müssen (Mk 14,36 parr.), wird hier widersprochen, wobei es doch wohl wahrscheinlicher ist, dass Johannes diese Worte formuliert hat in direkter Kenntnis seiner synoptischen Vorgänger. Im VNT war „Vater" für Gott bisher nur einmal in Gebrauch, 2,16 (§ 11) im Zusammenhang des Tempelkonflikts, wo immerhin der Kontext die Wortwahl motiviert. Man könnte sogar eine *inclusio*-Absicht zwischen diesen beiden Stellen vermuten und darauf verweisen, dass die Rede Jesu von seinem bzw. an seinen „Vater" in der Quelle Q ja auch als alt bezeugt ist.

18,13–15 Das Verhör vor Hannas. Der Rat des Kaiphas. Der Bekannte des Hohenpriesters <§ 77>

(18,13) Und sie führten ihn zu Hannas zunächst; er war nämlich der Schwiegervater des Kaiphas, der Hoherpriester war in jenem Jahr. (14) Es war aber Kaiphas derje-

---

[24] So Meiser, *Judas* 94; vgl. schon Schlatter z. St.

nige, der den Judäern den Rat gegeben hatte: Es wird (uns) zugute kommen, wenn EIN Mensch stirbt für das Volk. (15) Es folgte jedoch Jesus Simon Petrus und ein anderer Jünger. Jener Jünger war dem Hohenpriester bekannt, und er betrat mit Jesus den Hof des Hohenpriesters.

Die Versammlung von § 77 und 80 ist kein Synhedrion,[25] jedenfalls keines nach den Maßstäben des Mischna-Traktats *Sanhedrin*; es ist eher ein informelles Verhör. Das Joh ist wieder einmal historisch exakter als die Synoptiker, indem es den Ausdruck „Synhedrion" im Zusammenhang mit dem Prozess Jesu nicht gebraucht. Sein einziges Vorkommen war oben in 11,47(§ 57 VNT).
Der Prozess Jesu wird dann, was seinen juristisch-formellen Teil betrifft, allein vor Pilatus stattfinden (§ 81–88). Die Ankläger – auch dies ist exakter – sind nicht das jüdische Volk, wie v.a. Mt uns glauben machen will, sondern nur – und allerdings – dessen Sprecher aus der *Ioudaioi* genannten Oberschicht.[26] Das dürfte insofern der historischen Wahrheit entsprechen, als alle Berichte, die wir haben, Josephus eingeschlossen (s.u. bei § 82), die Anklage erstens nicht von römischer Seite ausgehen lassen; zweitens aber ist auch keine allgemeine Feindschaft gegen Jesus von Seiten des Jerusalemer Publikums plausibel. „Demgegenüber darf man annehmen, dass die Erwähnung der Hohenpriester den tatsächlichen Sachverhalt, der dem Prozess Jesu zugrunde liegt, beschreibt. Auch aus den anderen Abschnitten des Evangeliums ergibt sich, dass jene Kreise, die den Prozess Jesu den Römern überließen, aus den sadduzäischen Hohenpriestern bestanden, die Jesu Auftreten in Jerusalem als einen gegen sie gerichteten feindlichen Akt ansahen."[27]

18,13 Hannas (Ḥanan I.) stand ungenannt schon hinter der Perikope vom Tempelkonflikt (2,14–19, § 11), wo es um Geschäfte mit dem Kult ging. Hier nun tritt er in Erscheinung in seiner Machtposition als Schwiegervater des amtierenden Hohenpriesters. Dies ist kein gewöhnlicher Fall von Nepotismus, sondern ein höchst bemerkenswerter: Von allen Jerusalemer Hohenpriestern, die es je gab, war Ḥanan der erfolgreichste – wenn man es daran misst, dass nicht nur er selbst und sein Schwiegersohn Kaiphas, sondern alle seine fünf eigenen Söhne abwechselnd die Hohepriesterwürde bekleidet haben (Josephus, *Ant.* 20, 198). Zwar setzten die Römer jeden Hohenpriester ab, der ihnen zu eigensinnig wurde, ließen das Amt dann aber doch in der Familie. Martin Hengel urteilt: Zwischen 6 und 41 n.Chr. war Hannas der Entscheidende im Jerusalemer Establishment.[28] Dieser Erfolg des Hannas verleiht seiner Stimme Ge-

---

[25] Hier und im Folgenden stützen wir uns auf die sehr begründeten Einreden gegen etablierte christliche Auffassungen, wie sie etwa zu finden sind bei P. WINTER: *On the Trial of Jesus* (Studia Judaica, 1) (1961),1974. Dementsprechend folgt z.B. die Überschrift „Prozess" erst unten vor § 81. – Es würde sich lohnen, die besondere Überlieferung, die Lk 22,56–68 zugrunde liegt, und wäre es nur in der Reihenfolge der Szenen (in der Aland-Synopse durch Kleindruck ausgewiesen), mit der Selbstständigkeit des VNT zu vergleichen. Ähnlich wie bei den Osterperikopen, haben wir drei deutlich unterscheidbare Traditionsstränge: Mk, Lk (S) und das VNT.

[26] Flusser, „Ecce Homo" 169 äußert den Verdacht, dass dieser Sprachgebrauch späteste Redaktion sei; der judenchristliche Evangelist müsse sich differenzierter ausgedrückt haben. Das bleibt zu bedenken, wenn wir auch in diesem Kommentar auf Konjekturen am Wortbestand verzichten und nur durch (Rück-)Ordnung Klarheit zu schaffen versuchen.

[27] Flusser a.a.O.

[28] Hengel, „Das Johannesevangelium als Quelle" 330.333.

wicht, zumal ja seine Absetzung nach mosaischem Recht gar nicht gültig sein konnte; er durfte seine Söhne und auch den Schwiegersohn als seine Vikare betrachten.

18,14 ist Verweis auf 11,50 (§ 57).

18,15 ff Der nun folgende Bericht entspricht in groben Zügen dem synoptischen. Auffällig ist aber eine zusätzliche Person, die wir in den Synoptikern nicht haben:

Der „Bekannte des Hohenpriesters"

In **18,15b.16b** wird dieser Bekannte eingeführt, auffällig durch die zweimalige Nennung ohne Namen, aber mit dieser Charakterisierung. Fortna schreibt beide Nennungen dem VNT zu. Er stellt die V.16b–18 hinter V.23, womit die zweite Nennung eigenes Gewicht erhält.
Können wir diese Erwähnung im konkret-historischen Sinn nehmen? Ist sie wohl durch eine derartige Person in den Ereignissen ausgelöst? Das käme auf den Anspruch hinaus, einen Beobachter neben Petrus, dem alsbald flüchtigen, zur Verfügung zu haben – fast zu schön, um wahr zu sein. Andererseits könnte dieser „Bekannte des Hohenpriesters" der Platzhalter des VNT-Erzählers sein. Freilich, eine interpretatorische Absicht solcher eingetragenen Personen, zumal im Kontrast gegen die Synoptiker, ist erst auf der Ebene des Joh I deutlich, bei dem „Lieblingsjünger". Man müsste die These einer Fiktion im VNT also reduzieren auf die Statuierung eines literarischen Pendant zu Mk 14,51 f, das interpretatorisch auch nichts hinzu bringt als nur eine Bußgeste jenes „Nackten", der, aus der Distanz heraus, der Evangelist Markus selbst sein mag.
Noch ein Verdachtsmoment bleibt zu bedenken: Lk 23,49 gibt – nach der Meldung vom Tode Jesu – die Notiz: „Es standen aber alle seine Bekannten von fern", mit Zitat aus Ps 38(37),12, wobei das seltene Wort γνωστοί für „Bekannte" aus Ps 88(87),9 genommen sein dürfte (s. u.), ebenfalls einem Klagepsalm. Beides sind Klagen über Untreue von Seiten der nächsten Bezugspersonen, im lk. Kontext also ein Schuldbekenntnis im Namen eben dieser. Hier könnte der sprachliche – und pessimistisch gesehen, sogar der ausschließliche – Ursprung der Erwähnungen eines solchen *gnōstos* im VNT liegen, freilich mit einer Wendung ins Positive; denn einen solchen lässt das VNT, die Feigheit des Petrus aufwiegend, wenigstens beim Verhör Jesu Zeuge sein.
Historisch bleibt zu erwägen, ob es nicht einfach so war: Einer von Jesu spät gewonnenen, in Jerusalem erst hinzugekommenen Anhängern hätte sich in dem Milieu[29] hinreichend sicher gefühlt, dass er bis in den Hof des Hohenpriesters mitging. Sein Zeugnis läge mithin dem VNT ab dieser Stelle (aber auch nicht weiter als § 88) zugrunde.

> Noch sind solche apokryphe Zusätze wie 19,35 und 21,24 nicht geschrieben, die just das unglaubwürdig machen, was hier in aller Bescheidenheit glaubwürdig ist: die Anwesenheit eines anonymen Zeugen.

Doch soll diese Möglichkeit nicht überbewertet werden: Ein Verfasser für das VNT ist damit nicht gefunden, sondern nur – und bestenfalls – ein Informant. Dieser ist uns freilich in seiner Selbstständigkeit mehr wert als jede Identifizierung mit einem der wenigen „Jünger", die wir aus dem Urchristentum sonst mit Namen kennen.

---

[29] Dies ist übrigens vermutlich das Milieu des Johannes selbst: Einleitung, 5.4.1.

Zu der genannten Stelle, Ps 88(87),9 „Du hast meine Bekannten fern von mir sein lassen": Dies ist eine dem Ps 22(21),[30] dem theologischen Leitfaden der Urpassion (Mk 15), sehr nahe stehende Klage des Gerechten. Lk 23,49 setzt das um in die Verlassenheit Jesu am Kreuz, erwähnt dabei jedoch die Frauen, die wenig später, nach Jesu Tod, wiederkommen sollten. Joh 19,25 (§ 91 VNT) ist an der entsprechenden Stelle einen Schritt weiter gegangen. Johannes bringt dieselben und zusätzlich den Lieblingsjünger Jesus ein Stück näher. Der „Bekannte" aber hat seinen Dienst schon getan.

18,16–18 Die Leugnung des Petrus <§ 78>

(18,16) Petrus aber stand bei dem Eingang außerhalb. Daraufhin ging der andere Jünger, der Bekannte des Hohenpriesters, hinaus und sprach mit der Türhüterin, und er (durfte) Petrus hineinführen. (17) Spricht daraufhin zu Petrus die Magd, die Türhüterin: Bist nicht auch du (einer) von den Jüngern dieses Menschen? Spricht jener: Ich bin es nicht. (18) Es standen aber die Sklaven und die Handlanger bei einem Kohlenfeuer, das sie gemacht hatten, denn es herrschte Kälte, und sie wärmten sich; auch Petrus aber stand bei ihnen und wärmte sich.

18,16a zeigt den Bekannten des Hohenpriesters in Aktion. Innertextlich löst er Petrus in derjenigen Zeugenrolle ab, die er ihm hatte ermöglichen wollen. Dieser Anonyme – so können wir jetzt wohl sagen – gilt dem Evangelisten als Zeuge des irdischen Jesus, so wie er selber Zeuge des Erhöhten ist.

Die V. 16b–18 stehen in Fortnas Rekonstruktion des VNT direkt vor V. 25b.[31] Er nimmt einen etwas anderen Erzählablauf an. Entsprechend wird uns der V. 25a als joh. Zwischenstück gelten. Johannes hingegen hat das, was hier als § 79 zählt, zwischen die beiden Verleugnungen des Petrus eingeschoben, womit der V. 18 zunächst in der Schwebe bleibt. Entsprechend wird das „er wärmte sich" aus 18,18 (VNT) in 18,25 (Joh I) wiederholt. Das gleiche Verfahren werden wir mit dem Verbum „sich umwenden" in 20,14.16 (§ 97 VNT/Joh I) beobachten.

18,17 ist, nicht weniger als die synoptischen Parallelen, dafür bemerkenswert, dass eine Frau einen Mann anspricht. Das gehörte sich eigentlich nicht unter Fremden.[32] Der Codex Syro-Sinaiticus verändert es dementsprechend, fasst θυρωρός in V. 16 maskulinisch auf und spricht hier nur noch von der Magd des Betreffenden (Merx 433f). Petrus könnte von der unerwarteten Frage so überrascht gewesen sein, dass er schon deswegen, und nicht nur aus Furcht, ableugnete.
So jedenfalls bei den Synoptikern. Die joh. Fassung aber gibt der Frau sozusagen Rederecht, indem sie ihre Funktion als θυρωρός „Türhüterin" benennt (V. 16 und hier).[33] Solche gab es auch im Femininum: so in 2Sam 4,6 LXX. Josephus, *Ant.* 4, 48 belässt das, gesellt ihr nur noch „Wächter" bei, also Bewaffnete. Solche brauchte es im Tempel, wo niemand bewaffnet war, eigentlich nicht. – Näher besehen, bleibt im Joh die

[30] Hierzu Brierre-Narbonne, *Prophéties messianiques* 18–20.

[31] Die Stellung von V. 18 vor V. 25 ist auch im Syro-Sinaiticus bezeugt (Merx 434).

[32] Ja selbst dass ein Mann eine Frau ansprach, gehörte sich nicht immer, wie aus der verwunderten Rückfrage der samaritanischen Frau (Joh 4,9a § 32) ersichtlich.

[33] Dieses Wort ist im NT sonst nur in Mk 13,34 bezeugt (masc., im Gleichnis) und dt-joh. in Joh 10,3 (dito).

Anrederegel sogar gewahrt; denn in V. 16 war es der Bekannte des Hohenpriesters, der die Türhüterin um Eintrittserlaubnis für sich und Petrus ansprach.

18,19–23 Weiteres Verhör vor Hannas <§ 79>

(18,19) Daraufhin befragte der Hohepriester Jesus über seine Jünger und über seine Lehre. (20) Es antwortete ihm Jesus: Ich habe *öffentlich* zu (alle)r Welt geredet; ich habe ständig gelehrt in der Synagoge und im Heiligtum,[34] und ich habe nichts im Verborgenen geredet. (21) Was befragst du mich? Frag diejenigen, die gehört haben, was ich zu ihnen geredet habe! Siehe, SIE wissen, was ich sprach. (22) Als er das gesagt hatte, trat einer der Handlanger heran und gab Jesus eine Ohrfeige mit den Worten: So antwortest du dem Hohenpriester?! (23) Es antwortete ihm Jesus: Wenn ich übel gesprochen habe, bezeuge das Übel; wenn aber gut, was schlägst du mich?

18,19 „Der Hohepriester": Hannas scheint sich diesen Titel auch außeralb seines Amtes angemaßt zu haben. Schließlich hatte er es nicht nach mosaischem, sondern nach Besatzungsrecht verloren. Offenbar hatte sein Schwiegersohn Kaiphas, der in 18,24 (§ 80) der Korrektheit halber dann noch einbezogen wird, buchstäblich nichts zu sagen – jedenfalls nicht in diesem Bericht.
Das Weitere ist stark überarbeitet, u.z. vom Evangelisten. Fortna selbst hält das Herausschälen der VNT-Bestandteile für unsicher und im Ergebnis für lückenhaft. V.a. bietet keines der hier berichteten nächtlichen Verhöre eine Konfrontation mit Belastungszeugen, wie es bei den Synoptikern der Fall ist. Ein Schatten von deren Darstellung ist in dem nun folgenden Konflikt Jesu mit dem Handlanger des Hohenpriesters immerhin wahrnehmbar.

18,22 Biblisches Vorbild dieser Ohrfeige und des damit verbundenen Kurzdisputs ist 1Kön 22,24f, ein Vorfall mit Micha ben Jimla.

18,23 „Wenn ich…, wenn aber…": In diesem erstaunlich kühlen Raisonnement Jesu, das wir am ehesten Johannes selbst zutrauen können (zumal das joh. Lieblingswort μαρτυρεῖν vorkommt), mag der Quellort für zahlreiche Imitationen dt-johanneischer Art liegen (dort Merkmal p). Ein Vorbild für diese Stelle dürfte das Dilemma von Lk 22,67 gewesen sein.
Der joh. Jesus ist also um Worte nicht verlegen; sein Schweigen im weiteren Verhör wird freiwillig sein. Typisch johanneisch (und sokratisch) fragt er, und seine Frage bleibt unbeantwortet; die ganze Szene bleibt offen. Formal ist seine Frage ein Dilemma (wie die Logik es nennt);[35] beide möglichen Antworten sind peinlich. Dem Folgevers, nämlich Lk 22,69, entstammt die Hereinholung der mk. Parusie-Vorstellung in die innergeschichtliche Gegenwart – etwas bei Joh programmatisch schon nach vorne Geholtes: 13,31 (§ 65 Anfang).

---

[34] Joh II: „wo alle Juden zusammenkommen".

[35] Siegert, *Argumentation* 58.128.

18,24–27 Jesus vor Kaiphas. Erneute Leugnung des Petrus <§ 80>

(18,24)[36] **Daraufhin schickte ihn Hannas gebunden zu Kaiphas, dem Hohenpriester. (25) Es stand aber Simon Petrus und wärmte sich. Daraufhin sprach man zu ihm: Bist etwa auch du von seinen Jüngern? – Jener leugnete und sprach: Ich bin es nicht. (26) Spricht einer von den Sklaven des Hohenpriesters, ein Verwandter dessen, dem Petrus das Ohr abgehauen hatte: Habe ich dich nicht gesehen in dem Garten bei ihm? (27) Daraufhin leugnete es Petrus wieder ab; und sogleich rief ein Hahn.**

18,24 „zu Kaiphas, dem Hohenpriester". Historisch gesehen, bereitet sich der Schritt zu Pilatus hier bereits vor: Kaiphas muss ein gutes Verhältnis zu Pilatus gehabt haben, woraus sich auch seine ungewöhnlich lange Amtszeit erklärt (ca. 18–37 n.Chr., bis kurz nach des Pilatus Abberufung; Jeremias, *Abba* 142).

Ein Verhör vor Kaiphas wird nicht berichtet. In 18,28 ist die Szene bereits vorbei. Auf irgendeiner Verarbeitungsebene ist hier wohl etwas ausgefallen. Nach den Synoptikern (Mk 14,56 parr.) wäre es der Versuch, Jesus mit Zeugenaussagen zu belasten. Die Synoptiker fassen ja diese nächtlichen Vorgänge als Teil eines Prozesses auf (worin man ihnen bis in jüngste Zeit gefolgt ist). Im Joh ist nicht einmal die Mühe festzustellen, Belastungszeugen zu finden.

In der synoptischen Fassung liegt hier die Stelle, wo der jüdische Prozess zum Stehen kommt (noch ehe er förmlich eröffnet ist): Wenn sich die Zeugen widersprechen, ist keine Verurteilung mehr möglich. Indizienprozesse gibt es nicht in jüdischem Recht. Die Rabbinen haben sogar geregelt: Nicht einmal sich selber darf der Angeklagte belasten; es müssen „zwei oder drei Zeugen", d.h. mindestens zwei, in nachprüfbarer Unabhängigkeit und Einhelligkeit tun (Num 35,30; Dtn 17,6; 19,15).[37]

Alles, was nach jüdischem Recht jetzt noch möglich gewesen wäre, wäre spontane Steinigung wegen flagranter Gotteslästerung: Davor schreckt jedoch nach Mk 14,63f der Hohepriester zurück; er belässt es bei einem – formal ungültigen, weil nachts gefällten – Todesurteil. Die Chance zu dessen Ausführung ist für jüdische Instanzen damit vertan, und man wird sich an Pilatus wenden müssen.

Soweit die Synoptiker, als Anhaltspunkt für Berichtsdetails, die im VNT vielleicht einmal standen. Doch lässt sich die VNT-Fassung und alles, was auf ihr fußt, auch selbstständig lesen als eine pure Prozessvorbereitung im Hinblick auf ein Verfahren, das auf jeden Fall ein römisches sein sollte. Die direkte Konfrontation mit Jesus (die am Tage hätte stattfinden müssen) wird von den „Judäern" gescheut. Man will Belastendes über Jesus und seine Gruppe erfahren, um es vor Pilatus zur Wirkung zu bringen. Dass kein jüdisches, sondern ein römisches Verfahren intendiert ist, zeigt im VNT spätestens 19,12 („Wenn du diesen freilässt, bist du kein Freund des Kaisers"): Hier gibt Pilatus seinen Widerstand auf und funktioniert im Sinne der Anklage. Johannes hat diesen Punkt zu Dialogen zwischen Pilatus und Jesus ausgestaltet (§ 82f).

---

[36] Dieser Vers steht in Fortnas VNT-Rekonstruktion schon vor 18,15.

[37] Dies ist eine der bekanntesten Rechtsregeln der Tora: Sie wird zitiert in Mt 18,16; 2Kor 13,1; 1Tim 5,19; Hebr 10,28. Nach mosaischem und rabbinischem Recht wird überhaupt nur aufgrund von Zeugenaussagen geurteilt: In Zivilprozessen reicht 1 Zeuge, in Kapitalfällen für Freispruch auch einer; für einen Schuldspruch jedoch müssen es zwei sein. Das „oder drei" wurde im Sinn von „oder mehr" verstanden und daher nicht für obligatorisch angesehen: Bill. I 790 (zu Mt 18,16).

18,25a ist ein joh. Einschub, wie zu 18,16 festgestellt. Die Sprache (periphrastisches Imperfekt) ist auch die seine. Dieser Teilvers fehlt im Syro-Sinaiticus, was Merx (434f), dessen eifriger Verteidiger, für ursprünglich halten möchte. Dies könnte also eine erratische Bezeugung des VNT sein.

18,27 „und sogleich rief ein Hahn": Dass hier dem Petrus – und manchem Leser – schlagartig etwas klar werden muss, lässt schon dieses καὶ εὐθέως erwarten – wenn denn unsere zu 6,21 (§ 22 VNT) gegebene Deutung das Richtige trifft. Die Ankündigung des Hahnenschreis im Joh I ist in 13,38 (§ 67),' ursprünglich nicht allzu weit entfernt von ihrem Eintreffen (hier § 80). Über Fortna hinaus ist zu erwägen, ob die Ankündigung dort nicht schon im VNT enthalten war. Damit wäre klarer, was der Hahnenschrei dem Petrus hier bedeutet.

Im Rückblick auf die Vorbereitungsphase des Prozesses sei nochmals festgehalten: Das verhörende Gremium war kein Synhedrion. Johannes reserviert diesen Ausdruck für das Treffen des § 57 (einzige Stelle). Was darum hier auch fehlt, ist irgendetwas wie ein Todesurteil (obwohl angedacht in § 26 und 30). Das in § 80 berichtete Nacht-und-Nebel-Treffen endet noch nicht einmal mit einem Beschluss. All derlei geht im joh. Bericht in einem kopflosen Getümmel unter, das ein historisch treffendes Bild bieten dürfte. Am Passafest hatte die Stadt Jerusalem, Josephus zufolge, ein Vielfaches ihrer Bewohner (*Bell.* 6, 421–425 zu einem Zählungsversuch unter Cestius). Jedes der drei Tempelfeste war ein Pulverfass für das Zünden eines messianischen Funkens. Dreimal im Jahr brachte eine religiöse Pflicht die „kritische Masse" eines spontanen Volksaufstands zusammen. Schon deswegen war der römische Präfekt gut beraten, persönlich am Platze zu sein und nicht, wie sonst, in Caesarea am Meer. Es galt sofort einzugreifen, falls irgendein sich bewaffnender Zivilist Volk um sich scharen sollte.
Jesus aber war nicht bewaffnet und sein Begleiter Petrus zumindest ungeübt – daher der komische Effekt des abgehauenen Ohrs in 18,10. Andererseits richtet sich das Interesse des VNT-Erzählers weit mehr auf die Rolle des Petrus als auf die politischen Aspekte der Sache. Johannes nimmt dann in § 82 auf seine Weise politisch Stellung.
So merkwürdig also die eben gemachten Fehlanzeigen sind, der Prozess bahnt sich auch im Joh von langer Hand an in den diversen Tötungsbeschlüssen und Versuchen, Jesus zu verhaften (7,1 § 18; 7,25 § 20 und darauffolgende Versuche bis § 31) – dt-joh. noch vermehrt und außerdem verschärft durch Steinigungsversuche. Was § 57 betrifft und die darin geäußerte Prophetie des Kaiphas (11,50), so macht dieses blühende Beispiel johanneischer Ironie auch den Prozess selbst als Ironie der Geschichte kenntlich.

Der Prozess vor Pilatus

Die joh. Neuordnung der Passionsgeschichte in sieben Dialogsequenzen hat einige Male den überlieferten Gang des Geschehens (wenn Fortna ihn denn richtig ermittelt hat)[1] verändert; die nichtdialogische Szene mit der Geißelung ist vorgerückt bis in die Mitte. Eine minimale Panne ist Johannes passiert in dem „wiederum" von 18,40 (§ 83, 3. Szene): Jenes Geschrei der Menge, das davor stand, ist von ihm nunmehr in den § 88 versetzt worden, in dem das Getümmel dieses Prozesses kulminiert. – Insgesamt folgt der joh. Bericht einem kunstvoll-symmetrischen Schema (Ortsangaben *kursiv*):[2]

Einleitung des Prozesses (§ 81): *Praetorium*

1. Szene: Verhandlung, *außen* (Judäer, Jesus, Pilatus)	**4. Szene** (§ 85): Verhandlung, *außen* (Pilatus, Jesus, Judäer)
2. Szene (§ 82): Gespräch, *innen* (Pilatus, Jesus)	**5. Szene** (§ 86): Gespräch, *innen* (Pilatus, Jesus)
3. Szene (§ 83): Freilassungsversuch *außen* – ohne Jesus; Barabbas wird freigelassen[3] –	**6 Szene** (§ 87): Freilassungsversuch, *außen* – ohne Jesus –
Zwischenergebnis (§ 84): Geißelung; *innen*	Endergebnis (§ 88): Verurteilung; *Gabbatha.*

Dieses Schema zeigt nicht nur die Gestaltungskunst des Evangelisten; es erlaubt sogar zu prüfen, was an diesem Bericht Erinnerung ist und was Konstruktion. Das, was in den folgenden Perikopen als VNT ausgewiesen ist (nach Fortna), hat alle Chancen, Erinnerung zu sein und auf (uns nicht mehr namentlich fassbare) Zeugen zurückzugehen. Die Ortsbewegungen im Detail jedoch erweisen sich nach denselben Voraussetzungen als schriftstellerisches Mittel des Joh I. – Im synoptischen Bericht ist an authentischer Erinnerung vermutlich nicht mehr zu finden. Die falschen Zeugen von Mk 14,55–59, die so „jüdisch" aussehen, können genauso postuliert sein wie der Judaskuss von Mk 14,44f. Sie folgen dem Bestreben, die Verurteilung Jesu Schuld des jüdischen Volkes insgesamt sein

---

[1] Dinge wie der Anschluss von 18,24 an 18,13 bei Fortna lassen durchaus noch Fragen offen. – Was die Analyse immerhin vereinfacht, ist die Abwesenheit deuterojohanneischer Umstellungen.

[2] Wiedergegeben nach Ludger Schenke bei R. Zimmermann: „‚Deuten' heißt erzählen und übertragen. Narrativität und Metaphorik als zentrale Sprachformen historischer Sinnbildung zum Tod Jesu", in: J. Frey/J. Schröter (Hg.): *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), 2005, 315–373 (341; wichtig: 339–351).

[3] Die Synoptiker haben hier das Prozessende: Mk 15,15 parr., Mk und Mt im selben Satz auch die Geißelung (die Lk fortlässt).

zu lassen (für das diese „Zeugen" stehen). Das Joh hingegen kennt nur einen römischen Prozess.

1. Szene (öffentlich; Dialog Pilatus – Judäer):

18,28–32 Anklageerhebung vor Pilatus **< § 81 >**

(18,28) Sie führten daraufhin Jesus von Kaiphas ins Praetorium. Es war aber frühmorgens. Sie *aber* gingen nicht in das Praetorium hinein, damit sie nicht unrein würden, sondern das Passa essen könnten.
(29) Daraufhin kam Pilatus zu ihnen heraus und spricht: Welche Anklage bringt ihr gegen diesen Menschen? < ... >[4]

> **(30) [o, q] Sie antworteten und sprachen zu ihm: Wäre dieser kein Übeltäter, hätten wir ihn dir nicht ausgeliefert.**

(31) Daraufhin sprach zu ihnen Pilatus: Nehmt ihr ihn und richtet ihn nach eurem Gesetz! Es sprachen zu ihm die Judäer: Uns ist nicht erlaubt, jemanden zu töten – (32) damit das Wort Jesu erfüllt würde, das er sprach, um anzuzeigen, mit welchem Tod er demnächst sterben würde.

18,28: Als Tag wird uns, übereinstimmend mit 13,1 (§ 63), derjenige genannt, wo man sich rein hält „für das Passa(mahl)", das am Abend dann noch folgen soll; es ist also der 14. Nisan (vgl. Rückblick, Thema 8). Als Jahr hat man schon lange 30 n.Chr. ermittelt.[5] Dieses Datum hilft dazu, die Symbolik des Passafestes – Befreiung aus Sklaverei und Tod – auf Jesus zu übertragen. Als noch davor liegenden biblischen Hintergrund hat man in altkirchlicher Auslegung auch die Opferung Isaaks angesehen, wie wir zu 4,20 (§ 33) schon sahen. Deren Ort soll der nachmalige Tempelberg – und nach den Samaritanern natürlich der Garizim – sein. Auch der Tag im Jahr soll der gleiche gewesen sein, wie zu 8,56 (§ 45) erwähnt.
Der Wechsel ins Praetorium ist vom VNT vorgegeben, parallel zu dem weniger anschaulichen Mk 15,1 parr. Das Lehnwort „Praetorium" (auch Mk 15,16 parr.) meint den Amtssitz des Verwaltungschefs.[6] Weder die Praetoren in Rom noch deren Amtskollegen in den Provinzmetropolen waren vom Auftrag her Richter, sondern leiteten die Verwaltung und dienten bei der Vorbereitung von Prozessen. Bei Streitfragen war ihre Rolle eigentlich die, dass sie die Rechtsfrage formulierten, die den Kern des künftigen Prozesses darstellen sollte, und diesen einem lokalen Richter überwiesen, auf den die Streitparteien sich zu einigen hatten. Nur wo dies nicht funktioniert und die lokale Justiz versagt, greift der Praetor zur Wahrung der öffentlichen Ordnung direkt ein. Das erklärt hier schon, warum die Wahrheitsfrage von 18,38a keine Antwort erhalten wird.
Wo in Jerusalem man das Praetorium konkret suchen müsste und wo es einen gepflasterten Platz (Gabbatha, 19,13 § 88) gegeben haben könnte, ist nach so vielen Zerstö-

[4] Hier fehlt eine gerichtsverwertbare Angabe. Die ursprüngliche Anklage ist ausgefallen und durch den folgenden Satz ersetzt.

[5] Vgl. Einleitung, 3.1.2.

[6] Zu den Details der römischen Verwaltung in der Unterprovinz Judaea s. jetzt W. Eck: *Rom und Judaea* (Tria Corda, 2), 2007.

rungen und Umgestaltungen nicht mehr leicht festzustellen. Außer der Burg Antonia (der römischen Garnison an der Nordecke des Tempelareals) kommen auch ein Hasmonäerpalast und ein von Herodes stammender Palast in Frage. Nach den literarischen Zeugnissen der Zeit wäre es am ehesten letzterer, im Westen der Altstadt gelegen, nach der Lokaltraditon jedoch eher der Hasmonäerpalast im Osten der Altstadt.[7] Für den Herodespalast aber führt Küchler, *Jerusalem* 382 das entscheidende Argument an, dass die römischen Präfekten schon um der Kontinuität des Machtanspruchs willen den Amtssitz ihres Vorgängers übernommen haben werden.

Die joh. Inszenierung des Prozesses

Joh I nützt diesen Ortswechsel, der nicht in den Synoptikern, wohl aber im VNT berichtet wird, um Pilatus in eine merkwürdige Pendelbewegung geraten zu lassen. Sie trägt viel ab von seiner Würde,[8] und sie unterstreicht die Ironie der Ereignisse; denn eben jene Vorsicht, die die Priester zur Schau tragen, um sich nicht „am Blut dieses Unschuldigen" zu verunreinigen (das ist es ja letztlich; vgl. Mt 27,4 etc.), führt dazu, dass entscheidende Teile seines Prozesses in der Öffentlichkeit stattfinden. Dies ist aber nicht die einzige Vertauschung, die in den folgenden Abschnitten passiert. Das Bedürfnis der Judäer nach Reinheit wird entwertet, d.h. zur bloßen Äußerlichkeit gemacht durch den von ihnen veranlassten Tod Jesu. Dieser wird seinerseits, in paradoxer, aus Mose nicht mehr begründbarer Weise, eine „Heiligung" sein für seine Jünger (17,19 § 74; s.d.); *sie* werden durch Jesu Tod fortan die Reinen sein – daher auch der Hyssop in 19,29 (§ 92).
Alle Prädikate und alle Rollen in diesem Prozess vertauschen und verkehren sich: Der „Mensch" (19,5), der als angeblicher Gottessohn denunziert wird (19,7), erweist sich in seiner Souveränität als ein solcher, ja auch als der einzige Richter in diesem Prozess (wenn man denn 3,17f usw. schon gelesen hat). Der Richter *en titre* hingegen wird reduziert zum bloßen Spielball der Verhältnisse, dargestellt durch sein Hin- und Herpendeln; man sieht seine Furcht (19,8). Zeugen gibt es keine – außer Jesus als Zeugen für sich selbst und für „die Wahrheit" schlechthin (18,37f). Macht ist Ohnmacht (19,10f) und Schuld ist Unschuld (18,38b; 19,4; 19,6 im Gegensatz zum Prozessausgang 19,16). Wahrheit unterliegt der Skepsis (18,37f), um nur desto sichtbarer zu werden.
Wichtig für die Rolle der „Judäer" ist nun folgendes. Entgegen Mt 27,22.25, wo das ganze jüdische Volk (soweit zu jenem Passafest versammelt) geschrien haben soll: „Kreuzige ihn!", wird in Joh 19,6 dieser Ruf den „Hohenpriestern und den Handlangern" zugeschrieben. Dies ist angesichts der verheerenden Wirkung gerade von Mt 27,25 durchaus wert, betont zu werden. Diejenigen „Judäer", die Jesu Kreuzigung forderten, sind die in Jerusalem maßgebenden Kreise gewesen. Auch des Paulus Sprachgebrauch in 1Thess 2,14 meint nichts anderes. Natürlich werden diese Leute im Moment des Prozesses ihre Claqueure gehabt haben. Ja es findet sich eine Spur von Differenzierung auch im Mt, wo nämlich in 27,20

---

[7] Details bei K. Bieberstein/H. Bloedhorn: *Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte* (TAVO, Beih. B 100/3), 1994, 394f.

[8] Er selbst ist es, der „von Pontius zu Pilatus" geht, Urbild der Hilflosigkeit zuständiger Behörden.

die „Hohenpriester und Ältesten" die Massen zu solchem Verhalten erst überreden (πείθειν). Damit findet die joh. Version ihre volle Bestätigung. Nichts anderes überliefert uns auch Josephus in *Ant.* 18, 64, dem sog. *testamentum Flavianum*: „Auf Anzeige der bei uns Prominentesten" (ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν τῶν <παρ'> ἡμῖν) habe Pilatus Jesus für kreuzigungswürdig gehalten – das bleibt stehen, auch wenn man alle evtl. christliche Übermalung aus dieser Josephus-Passage streicht.[9]

Pilatus' Gegenüber ist in § 82 jedenfalls die jüdische Elite und nicht, wie bes. „Matthäus" es vereinfacht, das jüdische Volk. Die Anklage, soviel lässt sich noch erkennen, muss die Anmaßung einer βασιλεία bedeutet haben. Dieser Ausdruck βασιλεία ist zeitgenössisch einerseits durch die Politik des Herodes belegt;[10] auf der anderen Seite steht Gottes Königtum, in dessen Namen die römische Übernahme der Verwaltung i. J. 6 bekämpft wurde und das den Königstitel sogar vom Messias ein Stück weit fernhält. Der Messias ist dort nur der Agent eines von oben gesteuerten Erlösungsdramas und trägt selbst sehr verschiedene Titel.[11] Jes 11,2 hat eine ganze Auswahl königlicher Prädikate vorgegeben.

„damit sie nicht unrein würden": Ob diese Begründung halachisch korrekt ist, wird Pilatus nicht nachprüfen können. Wir können es, streng genommen, auch nicht;[12] denn die einzige Halacha, die wir genauer kennen, ist die pharisäisch-rabbinische, und auch das erst in ihrem Stand nach der Tempelzerstörung. Textintern ist das Anliegen der Priester ganz offenbar dies: Sie wollen mit der Sache möglichst wenig zu tun haben. Doch müssen sie in der Nähe bleiben, damit Pilatus den Prozess nicht etwa niederschlägt oder auf unbestimmt vertagt.

Das Verbum μιαίνειν „beflecken" findet sich in allen vier Evangelien nur hier; weitere Belege bieten Hebr 12,15; Tit 1,15, Jud 8. Es ist stärker als das von den Synoptikern bevorzugte κοινοῦν „profanieren". Im Wortschatz des Evangelisten ist es der Gegenbegriff zu ἁγιάζειν „heiligen", was sich in 17,17.19 (§ 74) an zentraler Stelle für das Anliegen Jesu findet. Just dies aber, die „Heiligung" Jesu für seine Jünger, wird in dem nun folgenden Prozess vorangetrieben, wobei der während der Exekution verwendete Hyssop (19,29 § 92) den Tod Jesu als diese „Reinigung" markiert.

18,29 „Pilatus": Woher kennen wir ihn überhaupt? Wie schon Mk 15,1, vergisst das VNT bzw. der Joh-Text, ihn uns vorzustellen. Lukas war in dieser Hinsicht sorgfältiger gewesen (Lk 3,1), und die Mt-Parallele (Mt 27,2) stellt uns Pilatus wenigstens anhand seines Titels ἡγεμών (Gouverneur; lat. *praefectus* bzw. *procurator*) flüchtig vor. In unserem Fall ist jedoch die Erwähnung des Praetoriums bereits eine indirekte Vorstellung.

---

[9] Übrigens fährt Josephus danach (wenn er es denn noch ist) in geradezu johanneischer Sprache fort: „(doch) ließen die, die ihn zuerst geliebt hatten, nicht (von ihm) ab" (οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες).

[10] Herodes ließ seine Söhne (sofern er sie nicht tötete) zu Königen erziehen, teils zu heidnischen, wie etwa den für Armenien bestimmten, von Geburt an heidnisch lebenden Tigran: Jos., *Ant.* 18, 139–141.

[11] Schon die Septuaginta-Übersetzung der Tora ersetzt *melech*, wo es um einen Israeliten geht, gern durch ἄρχων.

[12] Man lese die Bemühungen bei Bill. II 837–840; Schlatter 336 f.

Pilatus

Ein Wort zu Pilatus, und zu seiner Lage und seinem Amt, dürfte hier angebracht sein, hat doch der nun zu erzählende Prozess ihm zur Berühmtheit verholfen bis ans Ende der Welt.[13] Es scheint, dass nach Jerusalem bzw. Caesarea nicht die besten Politiker geschickt wurden, leider.[14] Der diesem Posten übergeordnete, nämlich die Präfektur Syriens mit prokonsularischem Rang und Sitz in Antiochien, war etwas völlig anderes, war auch militärisch ganz anders ausgestattet (mit mehreren Legionen und nicht nur Kohorten), ein direktes Sprungbrett an die Macht in Rom - um nur das Beispiel des Vitellius zu nennen, der, damals noch Legat in Syrien, Pilatus absetzte, nachdem er ein unnötiges Blutbad unter den Samaritanern angerichtet hatte (36 n.Chr.).[15]

Präfekt, d.h. Unterstatthalter von Judäa zu sein (ein Posten für den Ritterstand), war gegenüber der konsularischen Präfektur Syriens eher ein Strafposten. Man hätte die besten Leute hinschicken müssen, hätte man den besonderen Schwierigkeiten Rechnung tragen wollen. Nirgends im ganzen Römischen Reich, auch nicht in Ägypten, war ein so heftiger antirömischer Nationalismus am Werk wie in Judäa. Dort als Ordnungsfaktor und Sachwalter römischer Interessen zu dienen, muss eine Art Abschussposten gewesen sein. Der *praefectus Judaeae* war kein selbstständig handelnder Politiker, sondern Untergebener des Präfekten von Syrien, zu welcher Provinz Judäa mit gehörte. Niemand hat sich in dem Provinzteil Judäa je einen Namen gemacht, außer vielleicht Tiberius Julius Alexander, einer von Pilatus' Nachfolgern, der aber Jude und Römer zugleich war - ein Kollaborateur also, der aber die Judäer eher zu verstehen in der Lage war als ein Nur-Römer. Auch er hat in Spannungszeiten Judäer gekreuzigt.[16]

Pilatus war von den übrigen Präfekten bzw. Prokuratoren (wie man sie schließlich nannte) noch einer der erfolgreichsten, wenn man das aus den zehn Jahren seiner Amtszeit (26-36 n.Chr.) schließen darf. Er trug, wenn 19,12 (§ 87) wörtlich genommen werden kann, immerhin den Titel eines *amicus Caesaris.* Doch findet sich nach seiner Amtszeit von ihm keine Spur mehr.Vielmehr hat nach seiner Abberufung erst noch Vitellius als Vertreter des neuen Kaisers, Caligula, die Provinz bereist und mit Steuergeschenken u.dgl. Roms Ansehen wieder repariert,[17] ehe ein Nachfolger für Pilatus und auch ein neuer König in Judäa (Agrippa I., reg. 41-44) eingesetzt wurden.

---

[13] Übersicht über das zu seiner Person Bekannte und über die diversen ideologischen Inanspruchnahmen bei K.-S. Krieger: „Pontius Pilatus - ein Judenfeind?", *BN* 78, 1995, 63-83. Über die Verehrung des Pilatus als eines Heiligen s. u. zu 19,22 (§ 89).

[14] Liste bei Schürer/Vermes, *History* I 382f.

[15] Schürer/Vermes, *History* I 383-387. In jenem Jahr besuchte Vitellius persönlich Jerusalem in einer Goodwill-Tour, um manches wieder gerade zu biegen, was Pilatus verbogen hatte (ebd. 388). Krieger (82f) relativiert das freilich als damalige Tagespolitik: Vitellius ersetzte Pilatus durch eine seiner Kreaturen, Marcellus, der nichts selber entschied und von dem nichts als der Name überliefert ist.

[16] So die Söhne Judas des Galiläers lt. Josephus, *Ant.* 20, 102.

[17] Schürer/Vermes, *History* I 389 und oben Anm. 15. Hauptquellen sind freilich Philon und Josephus, beide sehr einseitig und sichtlich geprägt von dem Interesse, als Ursache jeglicher Fehlentwicklung der Folgezeit die Selbstvergottung Caligulas auszumachen.

> **18,30** Die hier zu lesende Formulierung ist unauthentisch, d. h. weder dem VNT noch dem Joh I zuzutrauen, sondern typische Polemik nach dem Geschmack der Überarbeitung. So wie Jesus sich hier verhält, hätte es ihm leicht ergehen können wie jenem Räuber bei Cassius Dio 77(76), 10, der, nach Rom vor den Präfekten Papinian gebracht, auf die Frage „warum hast du geräubert" (bei ihm war es ein Armutsdelikt, wenn auch mit Überzeugung) die Antwort gab: „Warum bist du Präfekt?" Die Folge war seine Verurteilung *ad bestias.*[18]

Was war ursprünglich die Anklage? – In beide früheren Kontexte, VNT wie Joh I, hätte wohl ein Verweis auf die Anmaßung einer Königswürde am besten gepasst, wie 18,33 und 19,3.14 ihn noch immer voraussetzen. Wir haben als Platzhalter für diesen Textverlust das Zeichen < ... > eingefügt. Man kann aber auch auf eine weiter gehaltene, joh. Formulierung zurückgreifen, die uns erhalten ist in 7,12 (§ 19): „Er verführt die Menge". Auch in Mt 27,63 wird Jesus rückblikkend als „Volksverführer" bezeichnet. – Vgl. unten § 88.
Doch die unmittelbaren Parallelstellen der Synoptiker helfen uns nicht. Auch in Mk und in Mt wird keine Anklageerhebung berichtet; zwischen Mk 15,1 und 15,2 klafft eine Lücke, ebenso in der Mt-Parallele. Mit einer vermutlich eigenen Formulierung springt aber Lk 23,2 in die Bresche; und die liegt nun nahe an unserer letzten Vermutung: Dort lautet die Anklage auf Volksverhetzung, Aufruf zur Steuerverweigerung und schließlich (was auf der Kreuzesinschrift dann wiederkehrt) angemaßte Königswürde (Lk 23,2 S). Das waren judiziable Sachverhalte, ja, sofern erweisbar, Kapitalverbrechen, zumindest in dieser Kumulation. Auch der joh. Bericht wird im Weiteren noch kumulieren (§ 87 f). Was Politik betrifft, so ist Lukas in aller Regel der aufmerksamste und verlässlichste der neutestamentlichen Berichterstatter.

18,31 „richtet ihn nach eurem Gesetz": Pilatus hätte es gern so gemacht wie Gallio in Apg 18,15, er hätte die Judäer sich gegenseitig prügeln lassen. Nun greift das Mosegesetz aber nicht in der gegebenen Situation, wo klare und übereinstimmende Zeugenaussagen fehlen. Weder das geschriebene noch das ungeschriebene mosaische Recht erlaubt hier einen Prozess.

> In dieser Aufforderung an die Judäer (vgl. 19,7 § 85) dürfte der Ansatzpunkt liegen zu der Rede von „eurem Gesetz", die sich im Joh II dann im Munde Jesu findet (7,19 ff bei § 13; 8,17 bei § 42; 10,34 bei § 49). Eine Dialektik wird hier aufgelöst, die im Prozess Jesu noch darin bestanden hatte, dass das Wort Gottes benutzt wird, um den Sohn Gottes zu verurteilen (vgl. Gal 3,13).

Die folgende Auskunft der Judäer: „Uns ist nicht erlaubt, jemanden zu töten" wird bis heute zitiert als Beleg dafür, dass der römische Präfekt das *jus gladii* allein gehabt habe. Man ignoriert hierbei die textinterne Pragmatik des Satzes als Winkelzug der Gegner Jesu; man achtet auch nicht auf den Kontext, eine hoch

[18] Nörr, *Rechtskritik* 51 a. Ein älterer Fall bei Tacitus, *Annalen* 2, 40 (Ende).

erhitzte Debatte. Die „Judäer" wollen die Tötung Jesu erreichen, ohne sie selbst ausführen zu müssen. Kommen wir also zur Rechtsfrage.

Mosaisches und Römisches Recht im Prozess gegen Jesus

Das VNT wie auch das Joh schildern uns eine Situation, in der Pilatus sich gezwungen sieht, das *jus gladii*, das der Vertreter der römischen Macht zwar hatte (Josephus, *Bell.* 2, 117), aber nicht allein hatte (ders., *Ant.* 20, 200), ins Werk zu setzen. Zwar war die Krise nicht ausgebrochen, die die „Judäer" ihm glaubhaft machen wollten und die Judas wohl gern ausgelöst hätte; aber das römische Prozessrecht veranlasst Pilatus nun, das Verfahren zu Ende zu führen.[19] Dazu allgemein noch soviel voraus: Die Römer übertrugen auf ihre Provinzen, was schon in Rom das Ausländerrecht gewesen war und was *de facto* den Hauptbestand des nachmaligen Römischen Rechts (als Textcorpus) ausmacht.[20] Das Prinzip war, nur dann schlichtend einzugreifen, wenn die lokale Rechtspflege der Lage nicht Herr wurde.

Dem Kontext nach ist das, was die „Judäer" hier sagen, zunächst eine *ad-hoc*-Behauptung, ein Winkelzug - nicht anders als das „Du bist noch nicht 50 Jahre alt" (8,57 § 44), aus dem man auch nicht schließen kann, wie alt Jesus tatsächlich war (wenngleich der Biblizismus eines Irenaeus dies versucht hat: 2, 22,6). Das letzte Beispiel vorgeschobener Begründungen hatte der Prozess selbst geliefert, 18,28b (§ 82). In der Folge ist zu erkennen, dass die Absicht der „Judäer" gelang. Ihr eigenes Recht, das in 19,7 (§ 85) noch zwingend schien, leugnen sie in 19,12 ab, wie schon in 18,31, um sich erst im opportunen Moment wieder darauf zu berufen (19,7 § 85). Ja sie leugnen sogar ein Königtum Gottes in politischem Sinne (19,12 § 87) - was wiederum ein historischer Zug sein dürfte; denn so war die Einstellung der Jerusalemer Oberschicht, der Sadduzäer, der Herodianer oder wie immer man sie oder ihre Untergruppen titulierte. Von hier aus ist der Rückschluss auf die auslösenden Vorgänge nicht schwer: Johannes steigert eine Verwirrung, die von den Betreibern dieses Prozesses ausgelöst wurde und *sein musste*, damit er sein gewünschtes Ende fand.

Zeugen im juristischen Sinn hat dieser Prozess, von den Synoptikern abweichend, keine - was wir der joh. Tradition durchaus glauben dürfen. Denn es erklärt noch einmal mehr, wozu man Pilatus nötig hatte. Ein Prozess ohne Zeugen kann nur als römischer Prozess geführt werden. Nach den Regeln des letzteren aber ist ein Todesurteil ohne Zeugen oder gültige Beweise möglich, sofern man den Angeklagten dazu bringt, seine Schuld selber einzugestehen. Ein Schweigen aber (so Jesus ab § 86) gilt nach römischem (nicht jüdischem) Recht als ein solches Eingeständnis.

Pilatus, was ihn betrifft, nimmt zu dieser Behauptung nicht Stellung - weder zu der Angabe, sie dürften niemanden töten, noch zu der Anklage überhaupt. Er

---

[19] Das mag die Quersumme sein aus zahlreichen Untersuchungen, die dieser berühmteste Prozess der Weltgeschichte ausgelöst hat. Vgl. K. Haacker: „Wer war schuld am Tode Jesu?", *ThBeitr* 25, 1994, 23-36. Als Gegenprobe, Arbeit eines Juristen an Josephus und den Synoptikern, diene uns G. Kirner: *Strafgewalt und Provinzialherrschaft. Eine Untersuchung zur Strafgewaltspraxis der römischen Statthalter in Judäa (6-66 n.Chr.)* (Schriften zur Rechtsgeschichte, 109), 2004. Zur Rolle des Pilatus dort bes. S. 282.

[20] Vgl. P. Gröschler: „Ius privatum: Personenrecht" in: Erlemann u. a., *NTAK* I 226-231.

führt aber ein Verfahren fort, das er jüdischerseits als eröffnet betrachtet. Ja er hat es mit seiner Frage von V. 29 seinerseits eröffnet, nunmehr als römisches Verfahren; daran ändert seine in V. 31 geäußerte Reue nichts mehr. Pflichtgemäß führt er nun ein Verhör; diesmal ist es ein förmliches, zu Rechtsfolgen führendes. Dieses *hätte* zur Klärung von Sachverhalten führen können. Als jedoch das Verhör an entscheidender Stelle durch Jesu Schweigen endet (19,9 § 86), findet sich Pilatus unter einem sehr konkreten Handlungszwang. Er hat sich einbeziehen lassen in einen laufenden Prozess, nun muss er ihn beenden.

Zum *jus gladii*

Die Frage, ob die Judäer das Recht zu einer vom Mosegesetz geforderten Tötung eines der Ihren selbst gehabt hätten, ist angesichts widersprüchlicher Quellenaussagen notorisch umstritten (vgl. Kurzübersicht bei Jeremias, *Abba* 140–144). Lange Zeit nahm man an – oder hielt es aufgrund von Joh 18,31 sogar für erwiesen –, dass der jüdischen Obrigkeit das sog. *jus gladii* von den Römern genommen worden sei, etwa bei der Umwandlung des herodianischen Königreiches in die Provinz Judaea i.J. 6 n.Chr. Die aramäische, in der Mischna verschiedentlich zitierte *Fastenrolle*, aus den Jahren des Jüdischen Krieges stammend, verzeichnet unter dem 22. Ellul als Anlass eines nationalen Feiertages die Wiedereinführung der Hinrichtungen von Verbrechern.[21] Der Schluss jedoch, dass die Römer bis dahin derlei allein getan hätten, dürfte zu einfach sein. Bei der besagten Gelegenheit sind ja auch die verschärften 18 Halachot schammaitischer, ja zelotischer Prägung eingeführt worden,[22] denen bis dahin mildere Richtungen im Judentum, insbesondere die mehrheitlich von Hillel herkommenden Pharisäer, widerstanden hatten.[23] *Das* wird hier gefeiert, und nicht die Wiedererlangung eines *jus gladii*.

Allein schon die Unterschiede in der Wortwahl gegenüber der Notiz zum 24. Av (sc. 163 v.Chr., Rückkehr zu eigener Gerichtshoheit) sind aufschlussreich. Dort ist von „Rechtsprechung" *(dinā')* die Rede, hier aber vom „Töten der Bösewichter/Verbrecher/Gottlosen" *(l^{e}qaṭṭālā' raši'ajjē)*. Das hat, genau besehen, mit römischen Tötungsarten und mit einem *jus gladii* gar nichts zu tun, sondern bezieht sich auf die mosaischen Steinigungen. Deren Aussetzung *in jüdischer Tradition* war schon der Hintergrund der Anfrage wegen der Ehebrecherin gewesen (§ 14).

Instruktiv ist die von Josephus, *Ant.* 20, 200–203 berichtete, vom Hohenpriester Ḥanan II., Sohn des Ḥanan, zwischen zwei Prokuraturen hastig betriebene Steinigung (oder, gleichwertig, Präzipitation) Jakobus', des Bruders Jesu. Ḥanan wird dafür von Albinus seines Postens enthoben, aber nicht aus der Initiative des Albinus, sondern weil die Pharisäer den Hohenpriester vor ihm verklagten. Sie

---

[21] Dieses Datum liegt fünf Tage nach dem ebendort verzeichneten Abzug der römischen Truppen i.J. 66. – Text mit Übers. u. Komm. bei K. Beyer: *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, 1984, 354–358.

[22] Bill. I 913; IV/1, 368–371 nach Mischna, *Sanhedrin* 9,6 usw.

[23] Just dieses gemäßigte Judentum hat ja auch die Absetzung des Ḥanan nach seiner Hinrichtung des Jakobus gefordert und erreicht (Jos., *Ant.* 20, 203). Festus musste sich um diese Angelegenheit nur deswegen kümmern, weil sie die jüdische Führungsspitze entzweit hatte und *insofern* einer Entscheidung bedurfte, in diesem Fall einer Personalentscheidung.

machten gegen ihren Hohenpriester geltend, dass er ohne Zustimmung (γνώμη) des Prokurators ein Synhedrion einberufen hatte. Hier also lag der Fehler: in mangelnder Absprache mit den Römern und nicht in einer Kompetenzüberschreitung des Synhedrions bezüglich der Kapitalgerichtsbarkeit.

Laesa majestas?

Soweit die Rechtslage zum *jus gladii.* In Joh 19,12, der siebten und letzten Dialogszene der joh. Prozessschilderung, kommt nun, zusätzlich zu der behaupteten Gefahr eines Aufruhrs, auch das Motiv der *laesa majestas* ins Spiel, der Beleidigung der römischen Staatsmacht. Derlei zu übersehen und darüber hinwegzugehen, wäre ein Straftatbestand geworden - für Pilatus.[24] Das zwingt ihn letztendlich zum Handeln, d.h. zur Urteilsverkündung. Deren Formalität wird durch die Herrschaftsgeste des Sitzens unterstrichen.
Nachdem dann auch das „Siehe, der Mensch!" (19,5 § 85) nicht verfangen wird, wird er schließlich sagen (19,14 § 88): „Sieh, euer König!" - wohl mit Ironie, denn der Augenschein widerspricht den Worten. Dieses Hauptstichwort der Anklage lässt Pilatus schließlich als *titulus crucis* anbringen. Er spiegelt den Judäern damit etwas zurück, was *ihre* Behauptung war und nicht die seine.
Ergebnis: Das Joh lässt besser als die Synoptiker erkennen, dass die Betreiber des Prozesses gegen Jesus (wenn es denn ein förmlicher Prozess war) mit der Konkurrenz zweier Rechtsordnungen jonglieren, um Pilatus etwas ausführen zu lassen, was man nach Dtn 18 auch hätte selbst tun können, ja müssen. Dies freilich nun in einer wörtlichen Auslegung, die schon in § 14 in Frage stand und der die Pharisäer sich sicherlich widersetzt hätten (um aus der ganzen Tendenz des nachmaligen Mischna-Traktats *Sanhedrin* zu schließen) und die auch dem Priesteradel nicht zu weiterem Prestige verholfen hätte, da es keine Spontanaktion des Volkes gewesen wäre.

2. Szene (im Praetorium; Dialog zwischen Pilatus und Jesus)

18,33.35b.37-38a Verhör Jesu vor Pilatus. „Was ist Wahrheit?" <§ 82>

(18,33) Daraufhin ging Pilatus wieder in das Praetorium hinein, rief Jesus und sprach zu ihm: Bist du der König der Judäer?

> **(34) [p] Es antwortete Jesus: Sagst du das von dir aus, oder haben andere es dir gesagt über mich? (35a) Es antwortete Pilatus: Bin ich ein Judäer?**

(35b) Deine Nation und die Hohenpriester haben dich mir ausgeliefert: Was hast du getan? (36a) Es antwortete Jesus: Mein Königreich ist nicht von dieser Welt.

> **(36b) [p] Wäre mein Königreich von dieser Welt, hätten meine Diener sich bemüht, dass ich nicht den Judäern ausgeliefert worden wäre. Nun aber ist mein Königreich nicht von hier.**

---

[24] Und zwar als Versäumnis von Dienstpflichten. - Was Jesus betrifft, so ist zu bedenken: „Die Tatbestände der *lex Julia majestatis* waren so abgefasst, dass bloße *dicta* ursprünglich nur in Ausnahmefällen den Tatbestand des Gesetzes erfüllen konnten" - etwa in Form einer Verbreitung subversiver Schriften (Nörr, *Rechtskritik* 64 b).

(37) Es sprach daraufhin zu ihm Pilatus: Du bist also kein König? Es antwortete Jesus: *du* sagst, dass ich König sei. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich Zeugnis gebe für die Wahrheit. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme. (38) Spricht zu ihm Pilatus: Was ist Wahrheit?

18,33 Hier nimmt Pilatus erstmals Kontakt mit Jesus. Die Eröffnungsfrage des Prozesses, wie sie hier gestellt wird (ebenso Mk 15,2 parr.), ist geradezu eine Fangfrage. Ein Ja von Jesu Seite wäre das Eingständnis einer Verletzung der *majestas populi Romani;* nur in dessen Namen konnte in Judäa jemand König sein. Ein Ja – das aber auch der synoptische Jesus vermeidet – hätte den Prozess abgekürzt und nach römischem Recht zur sofortigen Verurteilung berechtigt; Zeugen über das bisherige Verhalten Jesu usw. hätten gar nicht erst gehört werden müssen.[25]
Übrigens erfährt man in derlei Texten nichts über ein eventuelles Sprachenproblem, derade dass § 12,21 (§ 61) etwas davon erkennen lässt, und natürlich der mehrsprachige *titulus* 19,19 (§ 89). Zwischen dem Latein des Römers und dem Aramäisch des Galiläers muss Griechisch, ob in ordentlichem Unterricht gelernt oder auch nur vom Hörensagen, *tant bien que mal* als Vermittlung gedient haben.

„Bist *du* der König der Judäer?" Die Frage, wie sie wortgleich in allen vier Evangelien formuliert wird, klingt erstaunt (besonders wenn man das vorausgestellte σύ als Betonung nimmt), angesichts der kläglichen Erscheinung, die Jesus in diesem Moment machen dürfte. Woher dem Pilatus diese Frage zukommt, wissen wir aus dem erhaltenen VNT-Bestand nicht; es wird vorausgesetzt, dass ihm eine Anklage oder mindestens eine Denunziation dieses Inhalts zugetragen wurde.[26] Eine Erwartung wird also aufgegriffen, die im VNT sonst keine Rolle gespielt hat, die eines „Königreiches Gottes". Doch wird dieses auch hier nicht so genannt, sondern, ganz unbiblisch, nach einer Königswürde „der Judäer" gefragt.
Im Moment kann man das Geschehen durchaus komisch empfinden: Der Anführer eines Aufstandes (στάσις) gegen Rom, als welcher Jesus ihm von der Tempelpolizei vorgeführt wird, hätte anders ausgesehen und andere Leute bei sich gehabt als Jesus. Das mag das Zögern des sonst ja nicht zartfühlenden Pilatus erklären. Im Übrigen war die Situation durchaus kritisch, wie zu § 80 schon dargestellt. Pilatus, dessen einzige Sorge sein musste: Ist das etwa der Beginn eines Aufruhrs?, wird sich nicht so sehr von Jesu Unschuld als vielmehr von seiner Unwichtigkeit überzeugt haben. Dazu steht nun das Drängen der Leute um den Hohenpriester im Kontrast, die nicht so recht vermitteln können, was sie an Jesus so gefährlich finden. Die Frage „Bist du der König der Judäer" kann also nicht beantwortet werden; sie ist ein Widerspruch nicht nur zum Augenschein, sondern auch in sich.

Der dt-joh. Jesus gibt in **18,34** die Frage des Pilatus an ihn selbst zurück, was wenig höflich ist und prozesstechnisch kaum denkbar. Unterstrichen werden soll: Der eigentliche Souverän in diesem Verfahren, wo Pilatus

---

[25] Nach S. Lieberman: „Roman legal institutions in early Rabbinica and in the Acta Martyrum", *JQR* 35, 1944/45, 1–57 (bes. 22–26).

[26] Dies und das Folgende nach Hengel, „Reich Christi", bes. 165–174: Die joh. Dialoge führen keineswegs heraus aus der Politik, sondern grenzen die Ansprüche der beiden „Reiche" gegeneinander ab. Das von Pilatus vertretene erhebt z.B. keinen Anspruch auf Wahrheit.

> nur funktioniert, ist Jesus. Darauf Pilatus gereizt (**18,35a**): „Bin ich ein Judäer?" – Abgesehen davon, dass Jesus sich hier allzu provokant verhält (was er sonst in diesem Prozess nicht tut), verdeckt dieser Teildialog die Problematik des Ausdrucks „König der Judäer", von dem wir gezeigt haben, dass er zu einem Missverständnis führen musste.

Wahrscheinlicher also kommt dieses Schlagwort „König der Judäer" aus einer verzerrenden Anklage von Seiten der „Judäer" selbst (oben zu V. 30). Jesus, der keine politischen Ansprüche erhoben hatte, kriegt jetzt einen politischen Prozess gemacht. Weitere Überlegungen hierzu s. 19,15 (§ 88).

18,35b „Deine Nation und die Hohenpriester": Diese Verallgemeinerung und das „und" kommen aus dem Munde des Pilatus. Das hätte man bedenken sollen, ehe man den joh. „Antijudaismus" dem matthäischen angleicht. Der Evangelist präzisiert es in 19,15 (§ 88): Die Kreuzigungsforderung kommt von den Hohenpriestern. Sie sind es, die – im Namen der Nation – Pilatus zum Handeln nötigen.[27]

> Dass nach diesem Krieg die Rabbinen eine gewisse Kontinuität pflegten zu den einstigen *kohănim*, den einfachen Priestern (deren enige selbst Rabbinen wurden),[28] und zugleich in eine sehr deutliche Diskontinuität zu dem sich bildenden Christentum, hat eine Differenzierung unter den *Ioudaioi* zu Zeiten des Joh II überflüssig erscheinen lassen. Man kam auf dem Standpunkt des Pilatus an.

Die Dialogmöglichkeiten des Prozesses Jesu werden von Johannes im Weiteren zu seinen Zwecken genutzt, bis hin zur literarisch gestalteten Aporie offen bleibender Fragen (18,38; 19,8). Pilatus *muss* sich mit Jesus auseinandersetzen und mit dem Ansinnen der ihn anklagenden Judäer, und er vermag beides nicht in Verbindung zu bringen – kein Wunder, wo die beiden jüdischen Seiten sich gegenseitig ablehnen.

18,36a Auf der eben erreichten Ebene des Missverständnisses, der politischen, hätte Johannes die Dinge belassen können; doch kultiviert er das Missverständnis in seinem Potential als Ausdruck des Jenseitigen. Es folgt darum Jesu Bekenntnis: „Mein Königreich ist nicht von dieser Welt". Jesus verweist hierfür auf seine wehrlose Übergabe. Als erstes ist also klar – und wird auch in 19,10 (§ 86) nochmals gesagt werden –, dass Jesus nicht in Konkurrenz steht zur Macht Roms. Zu wem dann? Der Evangelist antwortet: zu der traditionellen politischen Messiaserwartung, u.z. just jener, wie sie von den Judäern auf ironische Weise abgestritten werden wird in 19,15 (§ 88). Ihre Probleme werden im Rückblick, Thema 7 und 9, näher zu behandeln sein.
Wenngleich dieser Satz, so wie er hier steht, nicht jesuanisch ist (denn nach den

---

[27] Zu Güting, „Kritik an den Judäern" kommt manches an Bestätigung hinzu, z. B. D. Granskou: „Anti-Judaism in the Passion Accounts of the Fourth Gospel", in: Richardson/Granskou, *Anti-Judaism* 201–16, bes. 202 f.

[28] Zu den Missbräuchen der Hohenpriesterfamilien hingegen ist noch der Talmud sehr kritisch; vgl. zu 2,16 § 11.

anderen Quellen sprach Jesus nicht von „seinem" Reich), so bringt er die Besonderheit seines Verhaltens doch auf den Punkt. Jesus hat nach allem, was wir von ihm wissen, weder Waffen gebraucht[29] noch eine Frau gehabt (was ja auf Dynastiegründung hinausgelaufen wäre). Schon der historische Jesus zeigt ein eher unkönigliches Verhalten. Vollends ist der Jesus der johanneischen Dialoge in einer ganz anderen als der herrscherlichen Rolle zu finden: Er vollzieht auf eher passive Art einen Sieg über die Welt (16,33 § 73) und überträgt ihn auf seine Hörer: Sie sind eingeladen, diesen Sieg, auch genannt „ewiges Leben" (17,2f § 74 usw.), unter sich zu leben, so wie er es mit ihnen bereits getan hatte.
Aus religionsgeschichtlicher Sicht wäre für einen Messias - oder was man dafür halten möchte - die Aussage, sein Reich sei nicht von dieser Welt, höchst ungewöhnlich. Die Parallelen, die sich finden lassen, sind es ihrerseits, wenn etwa im *Testament Hiobs* 33,3 Hiob zu Elihu sagt: „Mein Thron ist im Überkosmischen, und dessen Herrlichkeit und Pracht zur Rechten des Vaters im Himmel".[30] Auf die vertrautere Erde zurück führt uns der Gottessohn-Text 4Q 246 (oben zu § 5 zitiert): Formal ironisch, im Inhalt pazifistisch, nimmt dieses aramäische Fragment manche Pointe unseres Abschnitts vorweg, trifft also durchaus Ähnliches, ist aber eine Karikatur. Der dort abgelehnte „Sohn Gottes" trug übrigens Waffen und hatte eine Familie, wie jeder König zu tun hatte. Doch konzentriert das Fragment seine Erwartung nicht auf diese Einzelperson, sondern mündet, nach einem Leerraum, in eine Aussage über die messianische Rolle des Volkes Gottes überhaupt - ein moderner Gedanke.

In **18,36b** findet sich eines dieser überflüssigen Raisonnements im Wenn-dann-Stil, die inhaltlich nichts hinzubringen und einen rechthaberischen Jesus zeigen, der hinter die sonstigen Subtilitäten dieses - in erschwerter Situation doppelt überlegten - Dialogs zurückfällt.

Ein Nachklang unseres Johannestextes findet sich in einer aus Hegesipp genommenen Legende bei Eusebius, *H.e.* 3, 20,4, wo einige Enkel des Jesusbruders Judas als „Davididen" und politische Messiasprätendenten bei Domitian denunziert werden. Im Verhör zeigen sie ihre von der Landarbeit schwieligen Hände, und auf die Frage hin, welcher Art die Herrschaft (βασιλεία) Christi sei, beteuern sie, diese sei „weder weltlich noch irdisch, sondern himmlisch und englisch". Dies ist umso bemerkenswerter, als Hegesipp und überhaupt das alte Judenchristentum, anders als Johannes, auf eine davidische Abkunft Jesu viel zu geben pflegte.

---

[29] Die Schwerter der Jünger in Lk 22,36.68 dienen dem Selbstschutz und nicht etwa der Förderung des Reiches Gottes, wie Lukas jedenfalls gleich danach betont: Lk 22,49-51, Parallele zu Joh 18,10-12 (§ 76 VNT); vgl., noch deutlicher, Mt 26,52. Das Schwert von Mt 10,34 ist Metapher für „Zerteilung" - so Lk 12,51, die Parallele. Modern würde man übersetzen: „Polarisierung" - erneut mit einer Metapher, die aber weder aus der Mechanik noch aus der Kriegführung kommt.

[30] Mit Varianten; das „im Himmel" haben nicht alle Handschriften. Wieder einmal ist schwer zu sagen, ob dieser Text im Laufe seiner christlichen Übermittlung christliche Zutaten erhalten hat, und welche. Hier ist v. a. das Adjektiv „überkosmisch", sonst nur sehr spät belegt, verdächtig.

In **18,37** folgt des Pilatus Rückfrage, eingeleitet mit dem im NT nur hier gebrauchten οὐκοῦν, einem verneinten οὖν: „Du bist also kein König?“ Die erwartete Antwort wäre ein Ja, was freilich weder zu Jesu bisherigen Worten und bisherigem Verhalten passen würde noch zu seiner beklagenswerten Erscheinung in diesem Moment – Ironie der Situation nach Wead (56). Eine Art von „Du sagst (es)“ scheint im VNT, den Synoptikern ähnlich, enthalten gewesen zu sein; Johannes expandiert sie zu einer Selbstaussage Jesu.
So nennt sich Jesus nun doch einen König (aber nicht: ... der Judäer), in Expansion der unwilligen Antwort von Mk 15,2 parr. Sogleich folgt sein feierliches Bekenntnis, er sei gekommen als Zeuge der Wahrheit. Das ist nun wieder joh. Sprache; vgl. 1,47 (§ 7) zu dem überaus häufigen ἀληθής, -ῶς usw.
Welche Wahrheit gemeint sei, das kann Pilatus nicht wissen. An ein Wahrmachen von Verheißungen Gottes (dies wäre die einzige Rückverbindung zur Messiaserwartung) denkt Pilatus natürlich nicht. Auch das bisherige Gespräch hat ihn nicht darauf geführt. Es steht auch zu befürchten, dass der Themawechsel von einer Königserwartung zur Wahrheit als solcher ihn, den Politiker, wenig interessieren wird. Die folgende Frage klingt denn auch eher ablehnend-resigniert:

18,38a: „Was ist Wahrheit?“ Diese Frage ist, dem Kontext nach zu urteilen, abwehrend gemeint. Als stellvertretender Richter in einem Prozess, zu dem er als Verwaltungsinstanz ohnehin nicht kompetent ist, hätte er die Wahrheitsfrage gern denen überlassen, die den Maßstab dafür zu haben meinen (18,31).[31] Auch persönlich kann Pilatus in Fragen der Religion, zumal der jüdischen, nicht viel Verständnis zugetraut werden. Für einen Römer war Religion pures Brauchtum, und für Wahrheitsfragen galt allenfalls die Philosophie als zuständig, eine Freizeitbeschäftigung v. a. der Griechen. Hinzu kommt, dass nach römischem Recht die Entscheidung eines Verwaltungsbeamten als „eine Handhabung des souveränen *imperium*“ angesehen wird (vgl. hier 19,11a § 86: ἐξουσία); sie „ist rechtlich ein Machtspruch, kein Wahrspruch“.[32] Ganz außerhalb des Horizonts dieses Römers liegt vollends der hebräische Begriff von Wahrheit (*ĕmet)*, der nicht nur eine Wahrheit über etwas meint, sondern ein Verhältnis zwischen Partnern (etwa: „Treue“). All dies weiß das joh. Auditorium aus anderen Stellen bis zurück zum Prolog (1,17 § 2). Hier hingegen, wo noch nicht einmal die *quaestio facti* eine Chance hat, zur Klarheit zu kommen, sind weitergehende Wahrheitsansprüche außerhalb des Horizonts.
Sowohl Pilatus als auch Jesus verstummen an dieser Stelle; eine Antwort erfolgt nicht. Textintern liegt es daran, dass Jesus nie eine Frage beantwortet, die er vorher schon ausführlich beantwortet hat (bes. in dem Ich-bin-Wort 14,6 § 67, dem

---

[31] Parallelen zu dieser Frage in: *Neuer Wettstein* 794f; Frey/Schnelle, *Kontexte* 408 Anm. 171. Sollte Pilatus je mit den Gesichtspunkten Pyrrhons, des Begründers der philosophischen Skepsis, bekannt geworden sein, könnte er auch an dessen 5. Tropos erinnert haben: „Für Götter halten die einen diese, die anderen jene; die einen meinen, sie kümmerten sich (um die Menschen; προνοεῖσθαι), die anderen nicht. (...) Daher gibt es auch über Wahrheit kein Urteil.“

[32] R. Sohm: *Institutionen des römischen Rechts* (1883), 1896, 149. Dies änderte sich erst im 3. Jh. n.Chr.: ebd. 217.

letzten von allen).[33] Die wahre Antwort kann nur in der Person Jesu selbst gefunden werden, als nichtsprachliche, nichttheoretische Antwort und dennoch Logos Gottes an die Menschen. Das Auditorium weiß es auch aus 17,17 (§ 74), und ist seit 16,13 (§ 72) bereits zum Träger dieser Wahrheit bestimmt.
All das kennt Pilatus nicht. Eine gewisse Antwort gibt er sich dennoch selbst – sich und der ganzen Welt – mit der Halbwahrheit des *titulus crucis:* s.u. zu Joh 19,22 (§ 89).
Hatte römische Macht und Politik im VNT noch kaum eine Rolle gespielt, so wird diese jetzt von der joh. Fassung betont – wie in Ephesus, einem der Zentren römischer Provinzialpolitik, ja wohl kaum ausbleiben kann. Ein möglicher Ansatzpunkt war die evtl. im VNT schon dreisprachige Inschrift auf dem Kreuz. Johannes ergreift die Gelegenheit, sich vom apokalyptisch-politischen Verständnis eines „Königtums Gottes" zu distanzieren – so wie sein „Menschensohn" auch ein Bote ist aus einer anderen Welt; nur uneigentlich kann er „Messias" genannt werden. – Wir werden diese Spur weiter verfolgen in § 85.

3. Szene (öffentlich; Pilatus-Judäer)

18,38b–40 Freilassung des Barabbas anstelle Jesu **<§ 83>**

(18,38a) Nachdem er das gesagt hatte, ging er wieder hinaus zu den Judäern und spricht zu ihnen: *Ich* finde an ihm keine Schuld.
(39) Es gibt aber bei euch eine Gewohnheit, dass ich euch einen freigebe zum Passa. Wollt ihr nun, ich gebe euch den König der Juden frei? (40) Sie schrieen daraufhin wiederum und sprachen: Nicht diesen, sondern Barabbas! Barabbas aber war ein Bandit.

18,38b Der Unschuldsspruch bringt nicht das Prozessende. Die Judäer scheinen nicht überzeugt zu sein, das zeigt das Weitermachen des Pilatus im nächsten Vers. Ironie der Ereignisse, d.h. der Rollenteilung: Sie und nicht Pilatus scheinen zu befürchten, dass die Gefahr eines Aufruhrs (στάσις)[34] noch nicht gebannt ist. Er aber gedenkt ihnen nun einen echten Aufrührer (λῃστής „Bandit") zum politischen Geschenk zu machen.

18,39 Diese „Gewohnheit" (die Auslegungstradition spricht von einem *privilegium Paschale,* als gäbe es das oder habe es je gegeben) ist in Rechtstexten nicht nachzuweisen, in historischen Texten auch nur schwer. Das Freilassen populärer Gefangener konnte im Vorfeld von Festen eine Maßnahme zur Beliebtheit sein – „bei euch", nämlich den Judäern, solange sie ihre eigenen Könige hatten –, genauso wie eine Exekution in Zeiten des größten Zusammenlaufs eine der Abschreckung. Zu letzterer sieht sich Pilatus nun veranlasst.

18,40 „Sie schrieen daraufhin wiederum": Dieses „wiederum" (πάλιν) hat zu der – durch Mt-Lektüre bestimmten – Variante πάντες „alle" geführt, die im Aland-NT zu

[33] Vgl. ferner zu 1,9.17 (§ 1 f) und 8,32.36 (§ 43 f) Gesagte, dazu 17,17 (§ 74).
[34] So nennt Mk 15,7 den politischen Hintergrund des jetzt Folgenden. Außer ihm gebraucht nur Lk/Apg dieses Wort (sowie Hebr 9,8 in nichtpolitischem Sinne).

Recht in den Apparat verwiesen worden ist, nebst der Subvariante πάλιν πάντες. Dies zählt zu den eingangs aufgelisteten Unebenheiten der joh. Redaktion des VNT (Einleitung, 2.2); denn anders als in Mk 15,13, wo das πάλιν auf 15,8 zurückverweist, haben die „Juden" hier noch nicht geschrien. Da aber κραυγάζειν ein VNT-Wort ist, möchte Fortna 18,40, wie es ist, als Satz des VNT stehen lassen und ihm 19,15 voausstellen. Auch später scheint nochmals ein Stück aus Kap. 19 versetzt worden zu sein aus dem Ursprünglichen Zusammenhang; 19,1–3 könnten hinter 19,14 gestanden haben.

„Barabbas" < Bar-Abba (Bill. I 1031); auch Barrabbas (mit rr) ist überliefert < Bar-Rabban (Schürer/Vermes, *History* I 385 Anm. 138.

„ein Bandit": Der Ausdruck λῃστής, auch von den Synoptikern bezeugt, ist politisch gefüllt und wäre mit „Räuber" nicht zureichend wiedergegeben. Josephus zumindest nennt so jene marodierenden Anführer bewaffneter Widerstandsgruppen, die er, als von der Jerusalemer Hierarchie ernannter Oberbefehlshaber ihres Gebietes, nicht zu gemeinsamem Kampf gegen Rom zu vereinen vermochte (*Vita* 30–413). Aufgrund der joh. Passionsgeschichte können wir des Josephus Schwierigkeiten klarer ermessen: Von ihm, dem typischen Judäer, ließen sich diese Galiläer nichts sagen. Wenn gegen einen solchen nun Jesus ausgetauscht wird, unterstreicht das für ein in jüdischen Dingen noch bewandertes Auditorium den politischen (und nicht nur moralischen bzw. strafrechtlichen) Charakter des Prozesses. Er ist eine Inszenierung, bei der Pilatus mitspielen muss. Das verraten auch die von Johannes kultivierten falschen Töne im Folgenden.

4. Szene (im Praetorium; kein Dialog)

19,1–3 Pilatus lässt Jesus geißeln. Verspottung Jesu **<§ 84>**

(19,1)[35] Da nun nahm Pilatus Jesus und (ließ ihn) geißeln. (2) Und die Soldaten flochten eine Krone aus Dornen und setzten sie auf seinen Kopf, und legten ihm ein purpurnes Gewand um (3) und schritten hin zu ihm und redeten: Sei gegrüßt, König der Juden! Und sie gaben ihm Ohrfeigen.

Dass Jesus sich immer noch im Praetorium befindet, geht aus 19,4 hervor. Die Geißelung hat also, so wie Johannes sie platziert, nicht viel mit einem ordentlichen Verfahren gemein, sondern mehr mit einer Folterung in der Haft zur Erpressung eines Geständnisses. Es sei vorausbemerkt, dass ein solches für einen *jüdischen* Prozess irrelevant wäre (oben zu § 80). Es passt aber zu der Verachtung Roms für rebellische Untertanen und insbesondere zu der Härte des Pilatus (s. u. zu 19,22 § 89), dass hier mit Brutalität ein Prozessgegenstand erzeugt werden soll. Pilatus wäre nie ein Heiliger der orientalisch-christlichen Tradition geworden, wenn man dieses Detail beachtet hätte. Die Niedertracht wird johanneisch unterstrichen durch die Wortlosigkeit.

19,1 „und (ließ ihn) geißeln": Im VNT stand dies erst später, wenn Fortna Recht hat; bei ihm ist es schon der Übergang zum Kreuzigungsbefehl – wie von den Synoptikern

---

[35] Die V. 1–3 stehen in Fortnas Rekonstruktion des VNT vor 19,16a.

berichtet, und wie ja auch vom Verfahren her das Wahrscheinlichere sein dürfte. Johannes spätestens hat es vorgezogen; sein Interesse an diesem Detail dürfte stimuliert worden sein von Ps 38(37),18 „ich bin zum Untergang bereit" (so auch der Targum), was damals, ausweislich der Septuaginta und der Hieronymus-Übersetzung *ex Hebraeo*, auch so übersetzt wurde: „Ich bin zur Geißelung bereit", ἐγὼ εἰς μάστιγας ἕτοιμος. Auch dies ist ein Klagepsalm des verfolgten Gerechten.

Störend könnte wirken, dass anfangs, in 2,15 (§ 11 VNT), Jesus selbst es ist, der im Tempel die Geißel führt. Dort ist jedoch ein anderes Wort gebraucht (φραγέλλιον), wohl mit Bedacht; wir haben es mit „Peitsche" übersetzt und müssen auch hier einen typologischen Zusammenhang in Abrede stellen.

19,2f Solche Spottakklamationen scheint es öfters gegeben zu haben. Philon, *Flacc.* 36–39 berichtet eine solche gegenüber dem designierten König Judäas, Agrippa I., durch den Pöbel Alexandriens, wo er sich zufällig befand. Ein weiteres Beispiel findet sich in den fragmentarisch auf Papyri überlieferten sog. *Acta Alexandrinorum*, wo jemand als „Theaterkönig" verspottet wird (Verbum χλευάζειν).[36] Das war, zumal bei obrigkeitlicher Billigung, wirksam zur Abschreckung unziemlicher Autonomiegefühle.

5. Szene (öffentlich; Judäer-Pilatus)

19,4–7 „Siehe, der Mensch!" Unschuldserklärung. Hohepriester und Handlanger fordern Jesu Kreuzigung <§ 85>

(19,4) Und es kam Pilatus wieder heraus und sagt zu ihnen: Siehe, ich bringe ihn euch heraus, damit ihr erkennt, dass ich keine Schuld an ihm finde. (5) Es kam daraufhin Jesus heraus, die Dornenkrone tragend und das purpurne Gewand. Und (Pilatus) spricht zu ihnen: Siehe, der Mensch!

(6) Daraufhin, als ihn die Hohenpriester und die Handlanger sahen, schrieen sie: Kreuzige, kreuzige! Spricht zu ihnen Pilatus: Nehmt ihr ihn und kreuzigt (ihn); ich nämlich finde an ihm keine Schuld. (7) Es erwiderten ihm die Judäer: Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muss er sterben; denn er hat sich selbst zum Sohn Gottes gemacht.

Die folgende Szene betont sowohl die Unschuld Jesu wie den guten Willen des Pilatus: Das mag gemeint sein als Empfehlung in Richtung auf Rom, die auch der mk. und der luk. Sicht des Christentums in der Gesellschaft entspricht, während sie in der *Johannesapokalypse* einer scharfen Konfrontation weicht.

19,5 „Siehe!" Konnte bisher in solchen Hinweisen des Joh ein ἴδε oder ἴδετε begegnen, so haben wir das feierlich-biblische ἰδού der Septuaginta-Sprache (z. B. Jes 52,13) im Joh I nur hier – und im Sacharja-Zitat 12,15, das darum wiederholt

[36] *Acta Alexandrinorum*, ed. H. Musurillo (Teubner), 1961, 37. Zur Interpretation der Texte und Rekonstruktion der jeweiligen Vorgänge vgl. G. Schimanowski: *Juden und Nichtjuden in Alexandrien. Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan* (MJSt 18), 2006, S. 109–117 (die Spottakklamation); 211–220 (die halbmythischen *Acta Alexandrinorum*).

zu werden verdient: ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεται (Sach 9,9). Angeredet ist die „Tochter Zions"; das sind nicht die Judäer im Sinne der damaligen Politik, sondern es ist Israel als das Volk Gottes.

„der Mensch": David Flusser („Ecce Homo" 169) beobachtet eine Parallelität zwischen Joh 19,4–6 (Joh I) und 19,12–14 (= § 87 VNT; unser Abschnitt ist die joh. Vorausnahme). „Beide Male lässt Pilatus Jesus vor den Juden auftreten, und jedesmal antworten die Juden darauf mit der Forderung, Jesus solle gekreuzigt werden." Flusser fügt sogleich hinzu: „Die jüdischen Kräfte, die maßgeblich an der Kreuzigung Jesu interessiert waren, werden als die ‚Hohenpriester und ihre Leute' (V. 6), als ‚die Juden' (V. 12.14) und auch als ‚die Hohenpriester' (V. 15) bezeichnet." Der Klärung dieses Sprachgebrauchs im Sinne des zu § 77 u. ö. nunmehr Gesagten würde Flusser sicherlich zustimmen. Aus dieser internen Parallele ergibt sich eine Entsprechung zwischen den beiden Abschlusssätzen „siehe, der Mensch" (Joh I) im nächsten Vers und „Sieh, euer König" (auch Joh I) am Ende von § 87 (sonst VNT). Wie verhalten sich diese beiden Interpretamente des Johannes zueinander?
Nimmt man, wie Flusser (171), letzteres als das ältere (in der Tat wäre es gut als Bestandteil des VNT lesbar), so läge darin ein Rest einer Erinnerung, dass auch Pilatus sich an der Spottakklamation beteiligt habe. Dann wäre das „Siehe, der Mensch" eventuell auch nur spöttisch gemeint im Sinne eines: „Das ist er!"[37] – Das folgende „Kreuzige, kreuzige" wäre dann nur noch Zustimmung von Seiten des Prozesspublikums.
Diese Rekonstruktion hat historisch manches für sich und könnte sogar noch der Erinnerung des Seniors entsprechen. Dieser freilich gebraucht die Worte auf seine Art und lässt sie positiv klingen; er macht aus ihnen einen Kontrast zum Spott. Aber vielleicht ist auch da eine gewisse Ironie im Spiel. Das Wort „Mensch" ist im VNT schon verschiedentlich wie ein Wertbegriff verwendet worden: für Johannes den Täufer in 1,6 (§ 1); für Jesus in 4,29 (§ 34), vgl. 5,7 (§ 45). „Kommt, seht einen Menschen, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe" (die Samaritanerin, 4,29 § 34). Der Gelähmte klagt: „ich habe keinen Menschen" (5,7 § 46 VNT). Ähnlich sagt im Joh I der von seiner Blindheit Geheilte: „Der Mensch, der Jesus heißt, hat einen Schlamm gemacht ..." (9,11 § 37). Vgl. 11,47 (§ 57): „Dieser Mensch tut viele Zeichen." Dem ist hinzuzufügen, was Johannes sonst an Aussagen über Jesus an das Wort „Mensch" knüpft: „Noch nie hat ein Mensch so gesprochen" (7,46 § 29). Geradezu eine Prophetie auf den Prozess Jesu sind in 7,51 (§ 30) die Worte des Nikodemus: „Richtet unser Gesetz den Menschen, ohne dass man vorher von ihm hört und erkennt, was er tut?"

> Dt-joh. vgl. 5,12 (bei § 46) sowie 8,40 (bei § 44), Jesu Selbstbezeichnung als „Mensch, der ich euch die Wahrheit gesagt habe".

Schon in der Septuaginta finden sich Anzeichen, dass *anthrōpos* eine Art Messiastitel sein konnte.[38] Vgl. die erwartete „Herrlichkeit Adams" in 1QS IV

---

[37] Flusser, „Ecce homo" 172 Anm. 15 gibt Lukian, *Somnium* 11 zu vergleichen: οὗτος ἐκεῖνος. Gleiches auch in Lukians *Herodotus* 2,6 (οὗτος ἐκεῖνος Ἡρόδοτός ἐστιν) und vorher schon bei Philon, *Mos.* 2, 196.

[38] Siegert, *Septuaginta* 295. Entsprechend zählt das Wort zu den *nomina sacra*, die in den Ab-

23; 1QH XVII 15; CD III 20. Das Zitat aus Ps 8,4ff in Hebr 2,6ff bezieht mit großer Selbstverständlichkeit das dortige „Was ist der Mensch" auf Christus, zumal „Menschensohn" sich im parallelen Halbvers befindet.[39] Hier nun begegnet es johanneisch wieder, im Munde des Heiden, als Kontrast zu dem Königstitel, welchem letzterem eine nicht mehr zu behebende Ironie anhaftet (18,37.39 sowie soeben 19,3). Es dürfte also in diesem letztmaligen Vorkommen von *anthrōpos* im Joh eine Anspielung an den „Menschensohn"-Titel vorliegen. Es gibt eine Verkürzung dieses Titels, verbunden mit der Vorstellung eines „zweiten Adam" am Ende der Zeiten (vgl. 1Kor 15,45).

In diesen Komplex zielt nun also, so scheint es, Johannes mit seiner (Wieder-)Verwendung eines emphatischen *anthrōpos.* Wenn das stimmt, liegt hierin eine heftige Entmythisierung. Denn was ist da „Herrlichkeit"? In der größten Erniedrigung wird auf Jesus hingewiesen: „Sieh, der Mensch!" Das kann dann nur heißen: Sieh, das ist der Gegenstand eurer hochfliegenden Erwartungen! Seine Herrlichkeit ist nicht die eines siegreichen Feldherrn, sondern es ist die im Anschein des Gegenteils begegnende Selbstdarstellung des nahe gekommenen Gottes.

Will man sich aber Pilatus, den Römer, als Sprecher dieser Worte vorstellen, so kann ein (wohl nicht historischer, aber johanneischer) Spott darin liegen, eine Ironie, als wolle Pilatus sagen: Das, ihr Judäer, ist euer Über-Mensch! Ihr wollt ja den in Rom, den Sohn Jupiters oder Apollons, nicht gelten lassen und gebt ihm höchstens Steuern, aber keine Ehre. Dann will ich euch gerne helfen, euren „König" zu ehren!

Unser Vers nannte ja die – wiederum ironischen, von der Verspottung herrührenden – Königsinsignien Jesu, die die römischen Soldaten ihm aufgesetzt und umgehängt haben. Dies ist gegenüber dem VNT eine Vorwegnahme; noch ist der Prozess nicht zu Ende; es fehlen die Vorgänge von 19,6 und v.a. von 19,16, also Kreuzigungsforderung und -beschluss. Abzüglich alles Ironischen – Ernstliches wird von Jesus sonst nicht gesagt – bleibt die pure, schutzlose Menschheit übrig.

19,6 „die Hohenpriester und die Handlanger": Dies ist eine bemerkenswerte Eingrenzung der Gruppe, die Jesu Tod verlangt, ganz anders als in dem gleich noch zu erwähnenden Mt 27,25. Fortna vermutet in dieser Angabe noch einen Rest aus dem VNT. Jedenfalls entspricht er nicht der Pauschalisierung von *Ioudaios,* die wir an den von der Endredaktion betroffenen Stellen finden.

19,7 „Wir haben ein Gesetz": Hier berufen sich die „Judäer" – das ist v.a. der Priesteradel, wie gesagt – auf ihr eigenes Gesetz (das ihre ganze Bibel ist, der Pentateuch) und unternehmen erneute Anstrengungen, dieses durch Pilatus ausführen zu lassen. Siehe dazu das zu § 82 Gesagte sowie, zum Theologischen,

---

schriften als bloße Siglen wiedergegeben werden konnten (ebd. 95), was bei uns einer Großschreibung entspräche.

[39] Darüber hinaus lassen die folgenden Verse im Hebr sich auf die Erniedrigung und die Erhöhung des Sohnes Gottes beziehen. Kurzfristig vertauscht er seine Position mit den Engeln, wird dann aber mit „Herrlichkeit und Ehre bekränzt" in einem Tod, der „über alle" ist (Hebr 2,9 – als ein Tod nämlich, der heimführt ins Leben).

Rückblick, Thema 1.1.1; 1.4.1. Wenn hier die Tora ins Unrecht gesetzt wird (auch Paulus lässt die Tora Jesus verfluchen, Gal 3,10–14 < Dtn 27,26), dann eher indirekt: Wer sich in diesem Fall disqualifiziert, sind die „Judäer". Ihr Spiel ist verdeckt, also nicht ehrlich.

„Er hat sich selbst zum Sohn Gottes gemacht", heißt nunmehr die Anklage der Hohenpriester. Irgendwie sollte ja wohl ja an die Oberfläche kommen, dass die ganze Affäre etwas mit Gott zu tun hat. Das geschieht jetzt in Worten, die den Straftatbestand der Blasphemie andeuten, wie in Mk 14,61–64 parr. Die politische Anklage allein reicht nicht aus.
Nun kann Pilatus hier nicht einfach sagen, wie später Gallio: „Richter solcher Dinge möchte ich nicht sein" (Apg 18,15). Die Szene spielt in Jerusalem im Moment der mit jedem Passafest zu fürchtenden Massenbewegungen; jeder Anlass zum Tumult muss vermieden werden. Das dürfte der Anlass der in 19,8 erwähnten Furcht des Pilatus sein. Ein zweites Mal zieht er sich mit Jesus zurück.
Einen Konflikt um das Mosegesetz hatte Pilatus übrigens lt. Josephus, *Bell.* 2, 169–174 gleich anfangs seiner Amtszeit hinter sich gebracht, der schon einmal ein gefährliches Ineinander von Religion und Politik enthielt, gefährlich damals aber für ihn. Er hatte römische Feldzeichen nach Jerusalem bringen lassen, deren Entfernung sofort und unter Todesbereitschaft vom gesamten Volk verlangt wurde (so Josephus). Dieses letztere Detail macht die Fälle unvergleichlich; auch ist die Menge hinter den „Judäern" nicht klar erkennbar.

6. Szene (im Praetorium; Pilatus-Jesus)

19,8–11a Jesus verstummt <§ 86>

(19,8) Daraufhin, als Pilatus diese Rede hörte, fürchtete er sich noch mehr, (9) und er ging wieder in das Praetorium hinein und spricht zu Jesus: Woher bist du? Jesus aber gab ihm keine Antwort. (10) Daraufhin spricht zu ihm Pilatus: Mit mir sprichst du (wohl) nicht? Weißt du nicht, dass ich Vollmacht habe, dich freizulassen, und Vollmacht habe, dich zu kreuzigen? (11a) Es antwortete ihm Jesus: Du hättest keine Vollmacht gegen mich, wenn es dir nicht von oben gegeben wäre!

(11b) [n] Darum hat derjenige, der mich dir auslieferte, größere Sünde.

19,8 Die Furcht des Pilatus, die ihn „noch mehr" plagt als in der bisher schon auffallenden Pendelbewegung, erklärt sich aus der explosiven Situation (s. o. zu § 80) und aus den eben erinnerten Vorgängen. Sein Gegenüber, „die" Hohenpriester, sind gewiefte Politiker. Ein umso ruhigerer, souveränerer Jesus stellt sich ihm nun entgegen. Ps 119(118),46:[40] „Und ich sprach von deinen Zeugnissen vor Königen und wurde nicht beschämt". Sokrates vor seinen Athener Richtern hat in diesem Sinne die ganze Antike beeindruckt. Johannes' Zeitgenosse Epiktet, selbst Geschädigter aus politischen Wirrnissen Roms,[41] lässt in *Diss.* 1, 1,18–32 und 1, 2,19–24 unter Nennung von Namen Prozesse wieder aufleben,

---

[40] Motto der *Confessio Augustana.*

[41] Er musste dem Zorn Domitians ausweichen. Was der an ihm nicht schätzte, kann man hier ahnen: seine unbezähmbare Freiheit. Die Servilität eines Flavius Josephus passte da weit besser.

wo unerschrockene Einzelne, unehrerbietig bis zur Provokation und ihren Körper als Pfand anbietend, vor Herrschern ihre Würde (τὸ κατὰ πρόσωπον) wahrten, sehr im Sinne von Q 12,4.

19,9 „Woher bist du?" Das wollten im Verlauf dieses Evangeliums schon viele wissen; doch keiner innertextlichen Person, auch dem Pilatus nicht, ist Jesus bereit diese Frage zu beantworten. (Nur das Auditorium weiß die Antwort schon aus dem Prolog, der die im Nachhinein gewonnenen Einsichten zusammenfasst.) Jesu Schweigen kommt also auch hier nicht unerwartet; darüber hinaus hat es biblische Vorbilder in den Gottesknechtsliedern: Jes 50,7; 53,7.
Eine Antwort auf die Frage des Pilatus hätte sowohl diesen aus seiner Verlegenheit befreit als auch ihn selbst aus der Todesgefahr. Er hätte nämlich sagen können, er sei aus Galiläa, womit die Jurisdiktion dem Herodes Antipas, Tetrarchen in Galiläa, zugefallen wäre, wie Lk 23,6–12 (und nur er) als Episode des Prozesses berichtet. Doch auch nach Lukas hat Jesus nichts gesagt, hat also die Verstrickung des Prozesses an dem Punkt gelassen, den sie erreicht hatte. Unabhängig von allen denkbaren Gestaltungsabsichten der Evangelisten stimmen die Nachrichten überein.

Als Pilatus nun (**19,10**) seine Vollmacht zu einem Kapitalprozess betont (vgl. oben zu 18,36: *imperium)*, widerspricht ihm Jesus keineswegs, sondern leitet diese von Gott her (**19,11a**; vgl. Röm 13,1), womit er ja indirekt auch für sich antwortet.

> **19,11b** hingegen ist ein Versuch, Judas anzuschwärzen – als hätte Jesus in diesem Evangelium jemals jemandem Sünden vorgeworfen. Wir können diese moraltheologische Glosse weder formal (Themawechsel mit Spannungsverlust) noch inhaltlich dem Evangelisten zutrauen: Bei diesem kann Jesus zwar auffordern, „nicht mehr" zu sündigen (8,11 § 14; 5,14 § 46 VNT), aber er gibt nie eine Beurteilung bisherigen Lebens ab. Ein solches Gericht spricht sich jeder selbst (3,17 f § 15).

Dies nun ist der Drehpunkt des Prozesses: Jesus schweigt – was Pilatus nach römischen, nicht jüdischen, Begriffen als Geständnis wertet.[42] Dieses Schweigen Jesu wird vom Evangelisten stärker herausgearbeitet als bei den Synoptikern, die auf Pilatus' Frage nach Jesu Königtum ein „du sagst es" übrig haben (Mk 15,2 parr.; hier dt-joh. 18,34).
Dass Jesus sich auf die – mosaischen wie römischen – Regeln dieses Prozesses einlässt, ist theologisch als sein „Gehorsam" gegenüber Gott dem Vater gewertet worden; das ist die Quersumme aus joh. Reflexionen von 13,31 ff (§ 65) an bis zu 19,11a (§ 86 Ende). In typologisch-heilsgeschichtlicher Perspektive sagt es dann die *Glosa Psalmorum* (zu Ps 38[37],14; vgl. zu Ps 83[82],2): „Christi

[42] Eine Lex Rubria für die neu geschaffene Provinz Gallia Cisalpina, auf einer Inschrift aus Caesars Zeit erhalten, lässt in Kap. 21 das Schweigen in einem Zivilprozess (hier geht es freilich um Geld, nicht um Leben) als Geständnis gelten: Bruns, *Fontes Iuris* 74, Z. 8–15. Sehr viel später ist der Jurist Julius Paulus (3.Jh.; zit. in *Digesten* 50, 17,142) der milderen Auffassung: „Wer schweigt, gesteht jedenfalls nicht. Doch ist wahr, dass er auch nicht abstreitet."

Schweigen heilte Adams Ausrede" (*taciturnitas Christi sanavit excusationem Adae*). Wie aber verhält es sich mit der historischen Stimmigkeit des joh. Berichts?

Nochmals: Mosaisches und römisches Recht

Auch die schönste theologische Deutung eines Berichtes sollte in Harmonie sein mit historischen Gegebenheiten. Kommen wir darum nochmals zurück auf 19,7: „Wir haben ein Gesetz ..." und fragen wir nach dem Zusammenspiel der einschlägigen Rechtsordnungen.

Wie der vierte Evangelist sich zu den heiligen Schriften Israels und insbesondere zum *Nomos* verhält, wird im Rückblick, Thema 1, näher zu würdigen sein. Als Prophetie ist sie fraglos gültig, wird ja zu Schriftbeweisen (Reflexionszitaten) verwendet. Hier aber erfolgt die Berufung auf den *Nomos* in seiner Eigenschaft als Gesetz – sofern sie denn berechtigt ist, und berechtigt waren die Hohenpriester als Sprecher ihres Volkes von Amts wegen.[43]

Pilatus hat in dem Moment, wo er die Befragung Jesu übernimmt (18,33 § 82), den Prozess an sich gezogen. Er kann ihn nicht unverrichteter Dinge wieder zurückgeben. Ist erst die Doppelung bemerkt, die im Joh-Text die § 85–88 in Parallele setzt zu § 81–84, erhalten wir einen formal stimmigen römischen Prozess, wobei die Form nun gerade die Leere an Inhalt (dass nämlich keine klare Beschuldigung vorliegt) zu erklären vermag: *Das Schweigen eines Angeklagten gilt als Geständnis.* Wir haben Belege für diese Regel im Bereich des römischen Rechts gefunden (dem jüdischen wäre sie völlig fremd), und wir können einen Bericht vorweisen, wo diese Regel in Rom selbst angewandt wird; er liegt freilich ganz am Anfang der römischen Republik und betrifft Lucius Brutus, Glied des ersten Paars von Konsuln 509 v.Chr. (Plutarch, *Publicola* 6).[44] Zwei seiner Söhne wurden beim Vorbereiten eines politischen Mordes entdeckt und vor Gericht geführt;

> „und als sie, dreimal gefragt, keine Antwort gaben, wandte er [Brutus selbst als Vertreter der Anklage] sein Gesicht den Liktoren zu und sagte: ‚Das Übrige ist nun eure Sache.' Die ergriffen sofort die Jünglinge, rissen ihnen die Kleider vom Leibe, banden ihnen die Hände auf den Rücken und hieben sie mit ihren Ruten."

So entsteht ein Schauspiel, dass allein Brutus als Held römischer Standhaftigkeit ruhigen Blicks zu ertragen vermag. Am Boden liegend, werden seine Söhne sodann enthauptet. – Dieser Beleg ist zwar alt und gehört einer fast schon mythischen Anfangszeit des Römertums an; doch hat sich, soweit feststellbar, an den Gepflogenheiten römischer Gerichte in dieser Hinsicht nichts geändert. Insbesondere das Theatralische solcher Prozesse, die leicht politische Demonstra-

---

[43] Erst aus nachträglicher, rabbinischer Distanznahme heraus kann diese Adelsschicht und kann ihr Sympathisantenkreis, die Sadduzäer, als „Devianzgruppe" des Judentums bezeichnet werden, wie eine *Sozialgeschichte des Urchristentums* unlängst getan hat.

[44] D. Frickenschmidt: *Evangelium als Biographie* (TANZ 22), 1997, 329; vgl. 411. – Die folgende Übersetzung ist aus *Plutarch: Große Griechen und Römer* (*Vitae parallelae*, Auswahl, dt.), eingel. u. übers. v. K. Ziegler, 1954 (1970), 256.

tionen seitens der etablierten Macht werden konnten (Schauprozesse), wird hier gut illustriert.

Hierzu nun noch eine theologische Besinnung. Die Amtswaltung dieser Hohenpriester, auch wo sie ihre Verantwortung sichtlich loswerden wollen, bestätigt das von Paulus bemerkte Dilemma, dass gerade im Hüten der Tora die größten Fehler gemacht werden. Recht kann umschlagen in sein Gegenteil. Paulus kennt es aus dem Pharisaismus: In dem Versuch, Gottes Gerechtigkeit durchzusetzen, haben sie noch nicht einmal die eigene durchgehalten (Röm 10,3).[45] Das größte Paradox aber, das Paulus feststellt, ist, dass das Wort Gottes den Sohn Gottes just am Höhepunkt seiner Mission verflucht (Gal 3,13 < Dtn 21,23). So jedenfalls, wenn man es als Kommentar zu den Fakten nimmt.

Paulus sagt das zwar in einer anderen Situation, nämlich im Streit mit dem nomistisch, sogar synkretistisch werdenden galatischen Christentum. Ein ähnlicher Streit kann aber in Ephesus auch geherrscht haben und flammte in der Kirche der Heiden ja auch immer wieder auf. Noch ehe auf rabbinischer Seite die Mischna die Todesstrafen faktisch abschaffte, wurde auf christlicher Seite der Prozess Jesu herangezogen als eine – letztlich geschichtstheologische – Begründung des Endes aller mosaischen Todesstrafen. Auch und gerade von ihnen gilt: Jesus tilgte sie damals in Jerusalem (Kol 2,14).

Die Anklage des *Nomos*, als Ironie der Geschichte genommen, wird vom joh. Jesus also akzeptiert, in seinem Tod aber aufgehoben. Es liegt folglich kein Antijudaismus in der Beteuerung „Wir haben ein Gesetz ...", und sie hat nichts gemeinsam mit der Selbstverfluchung (wenn es eine ist)[46] des „ganzen Volkes" der Juden in Mt 27,25. Der Bogen hin zu der prophetischen Auffassung des *Nomos* schließt sich hier: Sofern das Geschehen um Jesus Gottes Wille war und soweit dieser schon im *Nomos* stand, muss nach diesem *Nomos* nun Jesus sterben. Das verneint nicht die Initiative der daran Beteiligten, enthebt uns freilich der Notwendigkeit (ist es eine?), diese zu bewerten. Aus Joh 19,7 ist kein Vorwurf abzuleiten, sondern allenfalls die Unwissenheit der jüdischen Agenten in diesem Heilsdrama. Der *felix culpa* Adams entspricht eine *felix ignorantia* der „Judäer". Wir haben diese Unwissenheit in den unbeantworteten Fragen nach Jesu Herkunft schon mehrfach dargestellt gefunden. Sie zeigt sich auch in der unbewussten Prophetie des Hohenpriesters in 11,50 und 18,14 (§ 57.78). Was er dort mit dem reinen Vernunftargument des Nützlichen (συμφέρει ...) ausgedrückt hatte, wird hier mit der Würde des *Nomos* versehen. Und wie bei Paulus, ist damit der *Nomos* in allem, was verfluchen könnte, aufgehoben. Hier erweisen sich auch die Worte des Nikodemus in 7,51 (§ 30, Folge von § 29) als unbewusste Prophetie.

Pharisaismus und Rabbinat ihrerseits haben in der Folgezeit ganz andere Mittel

---

[45] In diesem Bereich, dem der persönlichen Vollkommenheit, bestätigt es ihm Lukas (ob er sich nun selber bemüht hat oder nicht): Apg 13,38 f; 15,10.

[46] Zweifel daran sind im Zuge des christlich-jüdischen Gesprächs aufgekommen; z. B. Stolle, „Braucht man denn Schuldige" 12, der auf Apg 18,6 verweist: Demnach meint „Blut" in dieser Formel kein Blutvergießen, sondern die Übernahme bzw. Abgabe von Verantwortung. Vgl. noch K. HAACKER: „‚Sein Blut über uns'. Erwägungen zu Matthäus 27,25", *KuI* 1, H. 1, 1986, 47–50. Inzwischen interpretiert man jenen Ausruf auch *in bonam partem*, als Erlösungswunsch; doch ist das nun wieder bei weitem zu christlich, um die damalige Situation zu treffen.

ergriffen, um die zahlreichen Todesdrohungen, individuelle wie das ganze Volk betreffende, die der Mose-Text enthält, zu entschärfen. Dort hatte man zwar ein Gesetz, doch nach diesem Gesetz musste niemand mehr sterben.[47]

7. Szene (öffentlich)

19,12 Erneuter Versuch, Jesus freizulassen <§ 87>

(19,12) Von da an war Pilatus bestrebt, ihn freizulassen; die Judäer aber schrieen und sprachen: Wenn du diesen freilässt, bist du kein Freund des Kaisers. Jeder, der sich selbst zum König macht, widerspricht dem Kaiser.

19,12 „Wenn du diesen freilässt, bist du kein Freund des Kaisers." Mit „Freund" geben wir φίλος wieder, einen politischen Terminus für einen verlässlichen Sachwalter.[48] Vom Alten Orient bis nach Rom dient hierfür das Vokabular der Freundschaft. Wie sehr aber auch Pilatus an der Anerkennung des Kaisers (Tiberius) lag, zeigt die von Josephus, *Ant.* 18, 53–59 erzählte Episode von den Militärabzeichen (s.o. zu 19,7). – „Caesar" (so wörtlich im Text) war inzwischen ein Titel, mit „Kaiser" übersetzbar. Rom hatte ihn aufgebracht, um das Wort „König" – *rex* – zu vermeiden; es hätte die Mitwirkung des Senats an der Politik ausgeschlossen.[49] Dem Osten waren diese Feinheiten egal; er gebrauchte βασιλεύς auch für den Kaiser (z.B. 1Petr 2,17). – Der Titel „Freund des Caesar" war eine der höchsten politischen Würden – um als zeitgenössisches Beispiel nur Philon, *Flacc.* 40 zu nennen, wo Agrippa I. sich dieses Titels erfreut (der auch durch Inschriften bestätigt ist) und der Ernennung zum Praetor von Seiten des Senats. Streng genommen, passt er freilich nur auf Leute, die wenigstens teilweise ihre Macht von woanders her beziehen, sich also auf eine (Teil-)Souveränität irgendwo am Rande des Römischen Reiches berufen konnten. Das ist bei einem puren Beauftragten wie Pilatus nicht der Fall, ist also maßlos geschmeichelt.

Neu gelesen auf dem Hintergrund johanneischer Würdigung der von Jesus ausgehenden Freundschaft (s.o. zu § 66; K. Scholtissek), ergibt dieser Zuruf ein Paradox: Die Judäer, die sich mit Pilatus verbünden, um ihn als ihr Werkzeug zu haben, sind nun Freunde – der Römer. Darüber kann das Auditorium des Seniors nur grimmig lachen. Zeitgenössisch gelesen, ist dies eine Selbstcharakterisierung der kleinasiatischen Juden: Die hatten in der Tat keinen anderen König als den jeweiligen Caesar.[50]

Die Judäer setzen nach: „Jeder, der sich selbst zum König macht, widerspricht dem

---

[47] Im Mischna-Traktat *Sanhedrin* und in seinen talmudischen Weiterschreibungen werden Vorschriften betreffs Todesstrafen zur reinen Theorie eingedämmt, und es wird das Heil ganz Israels erwartet, mit wenigen Ausnahmen, wie sie die auch im Christentum gemacht werden (Kap. 10 bzw. im Talmud 9).

[48] Hierzu M. Lang in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 411 (Lit.); ebenso K. Scholtissek ebd. 416 (Anm. 11: Lit.). – Ganz anders beschaffen ist der johanneische Begriff der Freundschaft in § 66 usw.

[49] Noch gab es nicht den Begriff der „konstitutionellen Monarchie".

[50] Bekannt ist das Beispiel einer – allerdings nachträglichen – Stiftungsinschrift einer Synagoge in Akmonia (Phrygien), wo in sichtlichem Stolz angegeben wird, diese sei erbaut von Julia Severa: Man kennt die Dame von Münzen als Kaiserpriesterin (Schürer/Vermes, *History* III 30f).

Kaiser": So sieht es auch die gegen Paulus gerichtete Anklage der Juden in Thessalonich, Apg 17,7. Dieses Argument war Gemeingut der Zeit.
Die (Rück-)Wendung ins Politische ist insofern ironisch, als nunmehr der Politiker ins Nachdenken kommt, die Priesterkaste sich aber dem verweigert. Bald wird sie rufen: „Wir haben keinen König außer (dem) Kaiser" (19,15). Von einem Königtum Gottes Zeugnis zu geben, wie es etwa in Ps 10,16; 24,7–10; 44,5; 103,19 etc. dargestellt wird, ist nicht ihre Aufgabe; so etwas mögen die Leviten singen. Man muss sich eine Vorstellung machen von der Eigentümlichkeit antiker Priesterkollegien, um zu ermessen, wie entfernt sie von jeder religiösen Überzeugung sein konnten. Sie funktionierten *ex officio*, und der Schein reichte aus; nach Wahrheit wurde bei Riten nicht gefragt. Pyrrhon von Elis (auf der Peloponnes), Oberhaupt der philosophischen Skepsis und erklärter Atheist, war Oberpriester seiner Heimatstadt.[51] Priester im antiken Sinn waren die Honoratioren ihrer jeweiligen Gemeinwesen; sie präsidierten bei den kommunalen Festen. Davon macht Jerusalem keine Ausnahme, zumal nach den Personalentscheidungen, die bereits Herodes getroffen hatte und die auf überhaupt nichts wie eine religiöse Qualifikation zielten.[52]
Vom „Haus des Hannas", im NT nur Lukas und Johannes bekannt, war oben zu § 11 schon die Rede. Eine theologische Pointe verbindet mit diesem Wissen nur Johannes: Die Blöße, die die Jerusalemer Priesterkaste sich hier gibt, indem sie ein Königtum „Caesars" bekennt (19,15 § 88) und kein Königtum Gottes, bringt eine abgründige Problematisierung des Priestertums mit sich, des aaronitischen[53] wie auch des hellenistisch-politischen. Die Jerusalemer Verhältnisse waren eine Fusionierung aus beidem gewesen.

19,13–16a Verurteilung Jesu <§ 88>

(19,13) Pilatus daraufhin, als er diese Worte gehört hatte, führte Jesus hinaus, und er setzte sich auf eine Tribüne an dem Ort, der „Steinpflaster" heißt, auf Hebräisch aber Gabbatha. (14) Es war aber Rüsttag des Passa, etwa die sechste Stunde. Und er spricht zu den Judäern: Sieh, euer König!
(15) Es schrieen daraufhin jene: Hoch, hoch, kreuzige ihn! Spricht zu ihnen Pilatus:[54] Soll ich euren König kreuzigen? Es erwiderten die Hohenpriester: Wir haben keinen König außer (dem) Kaiser. (16a) Da nun übergab er ihn ihnen, dass er gekreuzigt würde.

19,13f Der Ortswechsel kündigt das Ende des Prozesses an. *Lithostrōton*, ein auch von Josephus für mehrere Jerusalemer Lokalitäten verwendetes Wort, meint einen mit Platten belegten Platz, also immerhin etwas Aufwändiges, Offizielles. Der aramäische Name *Gabbatha* „Anhöhe" ist insofern keine Glosse, als es *Lithostrōton* nicht übersetzt;

---

[51] Diogenes Laërtios 9, 64.
[52] In zahlreichen Berichten, rabbinischen wie schon bei Josephus, wird und das „Haus des Boëthos" wie auch das des Hannas als Epikureer geschildert: s. zu § 11.
[53] Von diesem, aber nicht vom Bund mit Israel, hatte Hebr 7,18 die Aufhebung (ἀθέτησις) festgestellt.
[54] Diesen V. 15a setzt Fortnas VNT-Rekonstruktion vor 18,39: Vermeidung von Fehler [g].

es scheint vielmehr der ältere bzw. der alternative Name dieses Platzes zu sein.[55] Eine Erinnerung, dass man dorthin „hinaufsteigen" musste, bewahrt Mk 15,8.
Pilatus setzt sich auf ein Podium (vgl. Apg 12,21; 25,6.10.17); ganz wie in Jos., *Bell.* 2, 172 (wo es um ein „Antworten" an die judäische Öffentlichkeit geht) oder wie Florus ebd. 2, 301 (wo es sogar ein Prozess ist, vielleicht sogar an derselben Stelle, nämlich „vor dem Königspalast"). So wie im alten Israel das Gericht im Stadttor, so war auch nach römischem Recht ein Gerichtsverfahren – zumindest in seiner entscheidenden letzten Phase – öffentlich.
Die Pendelbewegung des Pilatus kommt so zum Ende, und man erwartet eine „performative" Äußerung von ihm, einen Spruch von Amts wegen. Tag und Stunde werden noch einmal feierlich vermerkt und sozusagen im VNT aktenkundig gemacht.
Das Folgende ist nun leider gegenüber der anzunehmenden Quelle verändert. Fortna nimmt an, dass V. 15 (wir sagen lieber: die ersten beiden Drittel dieses Verses) im VNT schon vor den V. 13 gehören. Dann ist noch weniger übrig von dem zu erwartenden Spruch des Pilatus; es fehlt auch sein unmittelbarer Anlass.
In jedem Falle fehlt der Spruch. Den hat Johannes durch eine Frage ersetzt, die Hilflosigkeit des Pilatus nochmals unterstreichend. Die „Judäer" antworten:

19,15 „Hoch, hoch": Das Verbum (dessen Imperativ Aorist wir hier als Zuruf übersetzt haben) entspricht Lk 23,18 (αἶρε τοῦτον), könnte also, so gesehen, auch joh. Übernahme – und Abwandlung – aus Lk sein und nicht nur eine zufällige Parallele. Johannes selbst wies bereits in 1,29 (§ 4) mit ebdendiesem Verbum auf Jesu Kreuzigung hin.
Zu erwägen wäre jetzt, ob Johannes den Sprachgebrauch einer „Erhöhung" (ὑψοῦσθαι) für die Kreuzigung Jesu nicht von hier, von dieser VNT- bzw. Lukasstelle, hergenommen hat. Er gibt damit der ohnehin doppelten Symbolik eines Aufhängens am Pfahl mit all ihren biblischen Deutemöglichkeiten eine dritte, positive Wendung. Vorgegeben war dies: Für magisches Denken war die Aufhebung einer Person von der Erde die Trennung von ihren Ressourcen, ihre Entmachtung; politisch-rational war es die öffentliche Ausstellung eines entstellenden Todes als Abschreckungsmaßnahme. Im Joh wird dies nun, nach dem Vorgang von Moses eherner Schlange (s. zu 3,14 § 15), ein Zeichen des von Gott kommenden Heils, ja sogar seiner Herrlichkeit.

„Es erwiderten die Hohenpriester": Noch einmal, und abschließend, präzisiert Joh I, wer der harte Kern von Jesu Gegnerschaft war. Im Gegensatz dazu ist es Pilatus, der von da auf die jüdische Nation verallgemeinert (18,35b § 82).

„Wir haben keinen König ...": In Zuspitzung von 19,12 VNT (s.d.) geben hier – höchst ironisch – die Sprecher des Judentums den Königstitel, Gipfel der Erwartungen ihres Volkes, an den Kaiser zu Rom ab. Das ist *ihre* Art, auf die Apokalyptik zu verzichten und umso ungestörter Politik zu machen, mit Rom im Rükken (vgl. oben zu § 81). Später hat man den Christen den Vorwurf geteilter Loyalität gemacht: Sie hätten einen zweiten König, Jesus (Apg 17,7). Dies ist

---

[55] Küchler, *Jerusalem* 382.292f sagt das Wenige, was man weiß. Bodenplatten aus der Zeit sind noch erhalten und werden gezeigt, was aber nicht zu einer Identifizierung des Platzes reicht.

vom Alter der Quelle her sogar ein zu Johannes etwa gleichzeitiges Zeugnis, und es belegt die bleibenden Einbürgerungsschwierigkeiten monotheistischer Religionsgemeinschaften im Römischen Reich.

Der in § 82 schon geäußerte Einspruch Jesu, sein Königreich sei „nicht von dieser Welt" (18,35b), lässt natürlich fragen, ob das in der Situation selbst schon so klar gewesen sein könne.[56] – Nun, die Formulierung ist johanneisch, und sie mag aus längerer Reflexion und aus dem Verzicht auf eine politische Umsetzung des Evangeliums gewonnen sein. Doch scheint der Evangelist unsere Rückfrage vorhergesehen zu haben: Während Joh 19,15 eine öffentliche Äußerung ist, ist 18,35b nur Bestandteil eines Dialogs unter vier Augen, in eben jener Phase, die mit der unbeantworteten Frage des Pilatus endet. Was schon Pilatus nicht verstand, wie sollten es die Hohenpriester verstehen, waren sie doch Gegenstand der Infragestellung von Anfang an (§ 11 f)? Wir erinnern uns auch an des Kaiphas unbewusstes Orakel in § 57.

Zu dem typisch johanneischen Missverständnis, das unausweichlich ist, solange die Gesprächspartner sind, die sie sind, kommt eine weitere, subtile Ironie hinzu. Wer immer eine Theokratie im Sinn hat, diese vielleicht sogar in seiner Person vertritt, *muss* die Königswürde (die Messianität, überhaupt die „Herrlichkeit") Jesu missverstehen. Just das aber – das Ideal einer Theokratie, wenn auch verschieden gefasst – ist es, was die Jerusalemer Hohenpriester mit den galiläischen Widerständlern verbindet, sie aber auch ebenso heftig von ihnen trennt. Längst blickt der Evangelist auf die Zeit zurück, wo die beiden unter sich unvereinbaren Theokratie-Ideale in tödlichen Konflikt gerieten, wo Zeloten einen amtierenden Hohenpriester ermordeten, um einen Steinbrucharbeiter aus der 24. aaronitischen Familie an seine Stelle zu setzen.[57] An seiner Zerrissenheit, das lehrt uns Josephus nicht weniger als die Rabbinen, zerbrach das Judentum beim Versuch des Widerstandes gegen Rom.

19,16a „Da nun (oder: daraufhin)[58] übergab ...": Auch mit den Hohenpriestern geht das Gespräch nicht weiter; es endet in der Einsilbigkeit. Jeder tut, was er für seine Pflicht hält. Wie das von seiten des Pilatus geschieht, erfahren wir leider nicht genauer.

Verdachte gegen die Integrität des Textes – er könnte von der Johannesschule den Synoptikern angeglichen worden sein – erheben sich hier angesichts der Unmöglichkeit, αὐτοῖς (das Dativobjekt zu παρέδωκεν) innertextlich zu beziehen. Denn dass etwa die Hohenpriester jetzt an das blutige Handwerk einer Kreuzi-

---

[56] Dies war der Haupteinwand des einst aufsehenerregenden Buches von S. G. F. BRANDON: *Jesus and the Zealots*, 1967, der als Historiker, hauptsächlich anhand der synoptischen Evangelien, die dort schon verdeckte Politik freizulegen sucht. Auch er kommt zu dem Ergebnis, „that Jesus' execution by the Romans resulted not from any overt and direct revolutionary act against them, but from his attack on the authority of the Jewish sacerdotal aristocracy, which *was construed as* dangerous to the structure of government on which Roman rule was built in Judaea" (336, Hervorhebung F.S.). Das Unehrliche und die falschen Töne dieser Konstruktion der Hohenpriester bringt Johannes genial zum Klingen. Im Übrigen ist seine Sicht – das zwingt uns Brandon zuzugeben – nachösterlich, ja nach 70 n.Chr. anzusetzen.

[57] Josephus, *Bell.* 4, 155; *Ant.* 20, 227; Schürer/Vermes, *History* II 232.

[58] Hier müsste das οὖν beide Bedeutungen haben. Die Verbindung mit τότε kommt im Joh sonst nicht vor; das kann misstrauisch machen.

gung gegangen wären, ist völlig auszuschließen. Nicht einmal ihre Handlanger waren dafür zuständig. Johannes selbst kann den Text kaum so erzählt haben.

Der fehlende Schuldspruch

Wir müssen uns also fragen, ob der Richterspruch des Pilatus etwa getilgt wurde; die Anklage wurde es ja auch, auf welche Weise auch immer (18,29). Der synoptische Bericht (Mk 15,15 parr.) hat dieselbe Merkwürdigkeit; auch dort „übergibt" Pilatus den Angeklagten wortlos den Leuten, die ihn kreuzigen sollen. Nach römischem Recht kann das nicht wortlos abgegangen sein. Es ist darum anzunehmen, dass die christlichen Berichte bzw. ihre Tradenten einen Schuldspruch von Seiten des Pilatus, so halbherzig er auch immer gewesen sein mag, nicht überliefern wollten. Andernfalls war es kein Prozess, sondern eine bloße Ordnungsmaßnahme (*exercitio*) des Pilatus.

Immerhin, dass das VNT an dieser Stelle das Verbum παραδιδόναι benutzte, wird durch das Komplementärverbum „übernehmen" (παραλαμβάνειν) im nächsten Halbvers bestätigt. Dieses Verbum ist leider unspezifisch; auch einem Richter konnte man einen Angeklagten „übergeben" (Mt 5,25).[59] Dass das mit passenden Worten geschieht, wird anscheinend vorausgestzt. Hier lässt sich Josephus, *Ant.* 20, 200 vergleichen, wo das „Übergeben" des Jakobus (durch Hannas) zur Steinigung mit diesem Verbum ausgedrückt wird.

Können wir noch sagen, was der Inhalt des Schuldspruchs, wenn es einen gab, gewesen sein müsste? – Eine Möglichkeit scheint zu bestehen, was das Joh I betrifft. Es geht darum, in joh. Worten einen aus römischer Sicht judiziablen Sachverhalt zu benennen. Hierfür gibt es eine Belegstelle. Der Vorwurf dürfte auf *Verführung des Volkes* gelautet haben: so in 7,12 (§ 19) und wieder in 7,47 (§ 29). Dies annehmend und hierher übertragend, bekommen wir zu dem Wort πλανᾶν sogar eine Trias vollständig, wenn auch eine negativ besetzte. Dementsprechend könnte direkt vor unserem Vers ausgefallen sein: οὗτος δὲ πλανᾷ τὸν ὄχλον, „dieser aber verführt die Menge" (oder: „dieser aber ist ein Volksverführer"). Solches zu behaupten, war in der gegebenen Situation ein todsicherer Tipp; denn hätte die Menge jetzt Sympathie für Jesus bekunden wollen,[60] hätte sie, je lauter sie geworden wäre, umso mehr den Verdacht verstärkt.

Damit haben wir zwar noch keine Äußerung des Pilatus, aber immerhin Klartext von Seiten der Gegner Jesu. Mit welchen Worten Pilatus darauf reagiert hat, will uns keine Quelle sagen.

Die Kette der Missachtungen und Verwerfungen Jesu endet nun bei der Soldateska.

---

[59] Das Vorkommen von παραδιδόναι in der Herrenmahls-Paradosis 1Kor 11,23 hilft uns hier leider auch nicht; dort dürfte eher die Tat des Judas gemeint sein und jedenfalls nicht nur die des Pilatus.

[60] In Lk 23,27–32 tut sie das in der Form von Trauer.

Kreuzigung und Tod Jesu

19,16b–22 Kreuzigung Jesu <§ 89>

(19,16b) Daraufhin übernahmen sie Jesus, (17) und, für sich selbst das Kreuz tragend, gelangte er hinaus an den „Ort des Schädels", wie er heißt, was auf Hebräisch Golgotha lautet, (18) wo sie ihn kreuzigten und mit ihm zwei andere, einen hier, einen dort, in der Mitte aber Jesus. (19) Pilatus hatte aber auch eine Aufschrift schreiben und oben am Kreuz anbringen (lassen); dort war geschrieben: Jesus aus Nazareth, der König der Judäer.
(20) Diese Aufschrift nun lasen viele von den Juden, denn nahe bei der Stadt war der Ort, wo Jesus gekreuzigt wurde. Und zwar war es geschrieben auf Hebräisch, auf Römisch und auf Griechisch. **(21) Es redeten daraufhin zu Pilatus die Hohenpriester der Judäer: Schreib nicht: Der König der Judäer, sondern dass er sagte: König bin ich der Judäer. (22) Es antwortete Pilatus: Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben.**

Nunmehr erfolgt also – wie immer wir sie uns ausgelöst denken sollen – die Exekution. Zuständig sind von Berufs wegen die römischen Soldaten. Die Ironie des ganzen Prozesses wird kulminieren in dem *titulus crucis* 19,19, einer Halbwahrheit, die Pilatus zu entfernen nicht mehr bereit ist (19,22).

19,16b „sie": Wer? Streng genommen, sind seit 19,3 und 19,16a (so verläuft die Rekonstruktion) die römischen Soldaten am Zug. 19,18 bestätigt unsere Beobachtung; danach ist überhaupt Pilatus der namentlich Handelnde.

19,17 „für sich selbst das Kreuz tragend": Das war eigentlich das Übliche (s. z. B. Plutarch, *De sera* 554 A) und wird hier nur betont, weil die Synoptiker es anders haben: Der Helfer Jesu auf diesem Weg (Mk 15,21 parr.) bleibt im Joh unerwähnt und war wohl auch für den Evangelisten nicht weiter von symbolischem Wert.
Nahezu alles, was aus Quellen über diese Tötungsart bekannt ist, stellt Hengel, *Crucifixion* dar.[1] Was griechische Quellen als σταυρός bezeichnen, ist nur ein Balken in senkrechter Aufstellung.[2] Auch die Wortwahl ξύλον „Holz" (= „Baum") von Apg 5,30, die freilich aus Dtn 21,22f kommt, beruht noch auf dieser Vorstellung. Schon daraus wird klar, dass damit zunächst noch kein Symbol für das Christentum gewonnen war; erst musste es durch einen Querbalken zur Kenntlichkeit erweitert werden. Noch vorher aber musste die Schmach verwunden werden, die diese Tötungsart mit sich brachte. Sie ist in den ersten Jahrhunderten nicht dargestellt worden, es sei den zum Spott, wie auf dem berühmten Graffito vom Palatin.[3] Im Übrigen ist die Vorstellung einer Kreuzigung, etwa im Traum, im griechischen Kulturkreis nicht so abstoßend gewesen wie das Schauspiel selbst, wenn man es aus der Nähe sah. Wir haben die überwie-

---

[1] Dort 22–32 Altorientalisches, 33–45 Römisches, 69–83 Griechisches, 84f Jüdisches. Ausführlicher: ders., *La crucifixion* (LeDiv 105), 1981.

[2] Z. B. Homer, *Od.* 14,11. Alle Evangelien benutzen dieses Wort. Ein Synonym war σκόλοψ, was im NT nur in der Bedeutung „Dorn" vorkommt (2Kor 12,7).

[3] Abb. z. B. in: J. Leipoldt: *Umwelt des Urchristentums III: Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter*, 1967 (1987), 213. Dort hat das Kreuz T-Form.

gend sogar positiven Assoziationen, die ein Artemidoros daran knüpft, zu 12,23 (§ 61) bereits zitiert.

„auf Hebräisch" (d. h. Aramäisch) „Golgotha": Umgekehrt wie sonst, jedoch ähnlich wie in 19,13, wird die Übersetzung (die wir im NT nur hier finden) zuerst gegeben; so gilt sie uns auch als Teil des VNT. Sie ist übrigens nicht genau, denn aram. גלגלתא *gulgolta'* heißt einfach nur „Schädel". So mag die Form dieses Hügels ausgesehen haben, zumal wenn er, wie dort meistens, blanker Fels war. Eben deswegen musste der Balken erst mitgebracht werden.

19,18 Vom Verfahren der Kreuzigung, insbesondere einer Verwendung von Nägeln, verlautet noch nichts, auch nicht in den synoptischen Parallelen. Man kennt sie nur aus 20,25 § 99.

19,19 „Jesus aus Nazareth, der König der Judäer": So – mit „Judäer" – muss die deutsche Übersetzung lauten; denn als politischer Titel, auch wenn es Ironie ist, war dieser Titel gebietsbezogen.
Für „aus Nazareth" finden wir einheitlich überliefert Ναζωραῖος, was v. a. in späteren Texten das mk. Ναζαρηνός abgelöst hat, eine Form, die gelegentlich auch noch bei Lk vorkommt.[4] Rein philologisch dürfte das auf zwei verschiedene Vokalisierungsmöglichkeiten des Ortsnamens נצרת zurückgehen: einmal *Nāç^erat*, zum andern *Nåçrat*, Verkürzung von *N^eçorat*, wovon dieses Herkunftsadjektiv gebildet ist. Wichtig für die „biblische Theologie" der Antike war nun die Verwechselbarkeit dieses Herkunftsadjektivs mit einem anderen: Ναζιραῖος, „Nasiräer", in einer Typologie, die schon in Simson, dem bekanntesten Nasiräer der Hebräischen Bibel, messianische Züge fand (Ps.-Philon, *De Sampsone* 13), die natürlich von den Kirchenvätern auf Jesus von Nazareth ausgezogen wurden.
Von all dem dürfte Pilatus freilich keine Ahnung gehabt haben; auch der innertextliche Pilatus braucht sie nicht. Er lässt schreiben, was die Anklage (die nicht erhalten ist) in 18,30 vermutlich schon besagt hatte.

19,20 „auf Hebräisch, auf Römisch (= Latein) und auf Griechisch": Dieser Vermerk, von Lk 23,38 var. unterstützt, soll besagen, dass Pilatus Wert legte auf dieses Zitat aus dem Prozess, was immer es meinen mochte. Auf der Ebene der Erzählung mag man sich fragen, wie viel Platz wohl auf diesem *titulus* gewesen sein muss, dass dreimal vier Worte darauf geschrieben werden konnten, und von wem. Sicherer zu deuten ist innertextlich die Symbolik der Stelle; sie geht auf eine Proklamation Jesu als Christus in der ganzen Welt, auch der westlichen, in deren Zentrum – ausweislich des *Römerbriefs* – die christliche Botschaft ja schon angekommen war. So wusste man es schon vor Johannes in der Weltstadt Ephesus.

---

[4] Details im *ThWNT* IV 879–884 (H. Schaeder) sowie. bei Siegert, *Predigten* II 248–250 („Nasiräer und Nazarener"). Hier liegen alte jüdische Wortspiele zugrunde, die Simson früher betrafen als Jesus, jedoch nichts mehr austragen für die joh. Theologie.

19,22 „Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben"; modern gesagt: „Was ich habe schreiben lassen, dabei bleibe ich." Synoptischer Anlass zu diesem Vermerk mag das Bekenntnis des Centurio von Mk 15,39 gewesen sein.
Pilatus (wir haben ihn zu 18,29 § 81 vorgestellt) konnte stur sein, wie jedenfalls Philon ihm vorwirft (*Leg.* 301): „er war von Natur unflexibel", τὴν φύσιν ἀκαμπής.[5] Auch unser Johannes mag davon gewusst haben und nutzt die dem Pilatus nachgesagte Sturheit in derselben Weise, wie er das Unverständnis des Hohenpriesters in 11,51 (§ 57) nutzte. Jedenfalls, „Die Kreuzinschrift Jesu sollte [...] den jüdischen Messiasglauben treffen, demzufolge der Messias kommen und Israel vom Joch der Römer befreien werde."[6]
Später und nachbiblisch ist die Legende von einer Konversion des Pilatus daraus entstanden, und manche östlichen Kirchen haben ihn in ihrem Heiligenkalender.[7] Hier aber ist der Effekt erst einmal der einer Ironie: Pilatus handelt unter Zwang – denn wer ihm als Aufrührer präsentiert wird, den darf er nicht laufen lassen –; er findet aber gerade in dieser für ihn unrühmlichen Zwangslage Worte, die der Wahrheit entsprechen.

19,23f Das ungenähte Gewand <§ 90>

(19,23) Daraufhin nahmen die Soldaten, als sie Jesus gekreuzigt hatten, seine Gewänder und machten vier Teile, jedem Soldaten einen Teil, dazu das Untergewand. Das Untergewand aber war nahtlos, von oben an durchgewebt. (24) Sie sprachen daraufhin zueinander: Lasst es uns nicht zerschneiden, sondern das Los darüber werfen, wem es gehören soll – damit die Schrift erfüllt würde, welche sagt: Sie haben meine Gewänder unter sich aufgeteilt und über meine Bekleidung das Los geworfen. Das also taten die Soldaten.

19,23f „nahtlos": Dieses Detail erfahren wir nur aus dem Joh. Entstehungsgeschichtlich kann es freilich die nachträgliche Aetiologie sein zu dem bei den Synoptikern nur impliziten, hier aber explizit gemachten Schriftbeweis Mk 15,24 parr. < Ps 22(21),19. Ähnlich versteht sich ja wohl auch V. 28 < Ps 22(21),16.
Diese doppelte Benutzung des Klagepsalms 22(21) macht es nun umso auffälliger, dass der Anfangsvers (V. 2) dieses Psalms, dem Jesu Schrei der Verlassenheit in Mk 15,34 par. (Mt) entnommen ist und der in der Urpassion (Mk 15) das ganze Thema des verlassenen Gerechten einbringt, hier übergangen wird. Ist das VNT vielleicht doch nur (wie schon vermutet wurde) ein Nachtrag zur mk. Überlieferung? – Gegen diesen Verdacht spricht die Lk-Parallele, die Ps 22(21),2 ihrerseits auslässt. Dieser Schrei war schon Lukas zu hart. Sollte das VNT ihn gehabt haben anstelle des hier in V.30 Berichteten, so hat Johannes ihn abgelöst durch andere Verse desselben Psalms, die ihm mit der Würde dieser „Erhöhung" verträglicher schienen. Das ist die Distanz nicht des Augenzeugen, sondern des Interpreten.

---

[5] Andere Eigenschaften im Folgeparagraphen: „Bestechlichkeit, Arroganz, gewaltsame Bereicherung". Das ist freilich für die Umstände nichts Besonderes. Jeder Politiker war so; man müsste es schon quantifizieren, um einen Vorwurf daraus zu machen. Bedenklicher sind die Provokationen bzw. das Sich-provozieren-Lassen. Josephus, der davon Beispiele gibt, stellt ihn als nicht besonders einsichtig dar.

[6] Flusser, „Ecce Homo" 166.

[7] Hingegen sagt die *Legenda aurea* 53 (gegen Ende) ihm ein Suicid nach, ganz wie Judas.

Soviel dürfen wir aber dem VNT zubilligen, dass es, wie auch die Synoptiker, über ein Zitat aus Ps 22,19 die Thematik des gesamten Psalms ins Spiel bringt, gemäß der jüdischen Zitierregel, über ein Zitat auch dessen Kontext abzurufen.[8] Nur wird im VNT und überhaupt im Joh dies nicht zu der Aussage gesteigert, Jesus sei auch von Gott verlassen gewesen. Schon Lukas hat das, wie gesagt, zu denken vermieden, und man kann sich fragen, ob es sich überhaupt denken lässt. Der „Bann",[9] den Jesus hier auf sich nimmt, kommt von den „Herrschern dieser Welt" (1Kor 2,8), aber nicht von Gott. Dass auch das Gesetz des Mose Jesus verdammt habe, ist eine Finte der Hohenpriester (19,7 § 85), und Paulus, der mit dem Gesetz in Zwist geratene, nimmt sie ernster, als er müsste (Gal 3,10 < Dtn 27,26). Im Dtn wird ein Gehenkter „zusätzlich" verflucht (Paulus scheint ἐπικατάρατος LXX in diesem Sinne zu nehmen, dem für seine Argumentation einzig passenden); es wäre übersteigert, im Prozess Jesu darum eine Abkehr Gottes zu sehen.

19,25–27 Die drei Marien und der Lieblingsjünger unter dem Kreuz <§ 91>

(19,25)[10] Es standen aber neben dem Kreuz Jesu seine Mutter und die Schwester seiner Mutter: Maria, (Frau) des Klopas, und Maria aus Magdala. (26) Jesus daraufhin, als er seine Mutter erblickte und den Jünger dabeistehen, den er liebte, spricht er zu der Mutter: Frau, sieh, dein Sohn! (27) Danach spricht er zu dem Jünger: Sieh, deine Mutter! Von jener Stunde an nahm der Jünger sie auf in sein Eigentum.

19,25 wird, was seinen Platz im VNT betrifft, von Fortna hinter V. 30 gestellt, also hinter die Todesnotiz: Da werden die drei Frauen Zeugen des Todes Jesu, wie anschließend auch Frauen die ersten Zeuginnen des leeren Grabes sein werden. So legen es zumindest die Synoptiker nahe; vgl. Aland-Synopse Nr. 344. Johannes hätte die Perikope demnach „umfunktioniert" im Sinne eines letzten Dialoges Jesu – mit Freunden natürlich; seinen Feinden gegenüber, ja auch Pilatus gegenüber schweigt er längst. Johannes hat die Frauen vorgerückt, wie er so manches gerne antizipiert, und sich den Platz frei gemacht, um die Begegnung am offenen Grab nur noch mit *einer* der hier genannten Personen ablaufen zu lassen und in der ganz exklusiven Intimität des Ich-Du: „Mariam!" – „Rabbuni!" (§ 97).
Ist nun hier in § 91 der Dialogcharakter des Verhaltens Jesu bis in den letzten Moment seines irdischen Lebens hinein verlängert, so soll wohl schon hieraus, sodann aber auch aus der Gestaltung der nachösterlichen Begegnungsszenen geschlossen werden, dass auch der Auferstandene im Dialog anwesend ist, im Glaubensgespräch und im einladenden – mehr als im proklamatorischen – Zeugnis.
§ 91 ist also eine allgemeine Aussage über das Leben Jesu, dargestellt als Szene

---

[8] Siegert, *Argumentation* 147–164, bes. 160. Das wird nur da nicht bemerkt, wo man die betr. Hermeneutik nicht kennt. Homer-Verse hingegen konnten völlig kontextfrei verwendet werden, zumal in Centonen (Einleitung, 1.2.3).

[9] R. Feldmeier: *Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspassion* (WUNT II/21), 1987, 251. Als Mk-Interpretation ist dies völlig korrekt.

[10] Dieser Vers steht in Fortnas VNT-Rekonstruktion hinter V. 30b.

mit narrativer Einmaligkeit, und lädt ein zur Übertragung auf die Situation der Jesuszeugen in ihrer jeweiligen Gegenwart.[11]

Keine Verspottung Jesu

Beachtet man nun ferner, was bei den Synoptikern, so verschieden sie auch unter sich sind,[12] an dieser Stelle steht, so muss man sich wundern: Überall sonst kommt zwischen der Kreuzigung und Kleiderteilung einerseits und der Essigtränkung und dem Todeseintritt andererseits eine Verspottung Jesu vor:

- in Mk 15,29–32 durch die Vorübergehenden, die Hohenpriester und Schriftgelehrten;
- in Lk 23,35f durch die Herrschenden (mit einem „auch" an die schweigende Menge angeschlossen) und die Soldaten;
- in Mt 27,39–43 durch die Vorübergehenden, die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten.

Das Joh hat nichts dergleichen, in keiner seiner Entstehungsstufen, und es braucht nichts dergleichen. Sein „Dualismus" und seine Fixierung auf eine feindliche Welt ist infolge der Übermalungen maßlos überschätzt worden.[13]
Lk 23,39–43 hat nun seinerseits eine Korrektur an der mk. (und von Mt übernommenen) Verspottung Jesu durch die beiden Mitgekreuzigten anzubringen: Dort wird derjenige, der zu spotten anfängt, von dem anderen mit einem sehr abgewogenen, sogar mit μέν - δέ gegliederten,[14] in dieser Situation eigentlich gar nicht denkbaren Mahnwort zurechtgewiesen, das eine Verheißung Jesu auslöst. – Was Johannes macht, ist nur, die Ruhe und Überlegenheit dieses Banditen (oder was immer er war) auf Jesus zu übertragen, dem sie in der ganzen Länge seines Evangeliums zukommt. Dessen Einladung ergeht nunmehr nicht allein an einen einzelnen Sterbenden, sondern an die ganze johanneische Kirche.

Zu Einzelheiten: „Klopas" (vgl. in Lk 24,18 besser: Kleopas) ist etymologisch eine Verkürzung aus Κλεόπατρος, „Sohn eines berühmten Vaters". Judenchristliche Tradition sieht hierin Verwandte Jesu: Klopas soll Bruder Josephs gewesen sein, mithin ein Onkel Jesu (Eus., *H.e.* 3, 11; 4, 22). Lk nennt ihn als Auferstehungszeugen der Emmaus-Szene; das VNT begründet seine nachmalige Bedeutung im Leitungsgremium der Urgemeinde allenfalls mit einer bescheideneren Zeugenrolle seiner Frau.
Nun die Frage: Wie viele Marien stehen hier bei Jesu Kreuz? Die Vagheit der Satzkon-

---

[11] Unter vielen Analysen, die dieses *double entendre* als Absicht des Evangelisten erweisen, sei die von Zumstein, *Kreative Erinnerung* 156–177, besonders genannt.

[12] Jeremias, *Abba* 96 bietet eine vergleichende Tabelle der Passions-Perikopen bei Mk und bei Lk, die allein schon sich so sehr unterscheiden, dass er auf eine Sonderüberlieferung für Lk schließen möchte. Es sind jedenfalls dessen eigene Akzentsetzungen – denn er hatte ja auch die Wahl, Mk zu folgen.

[13] Wilhelm Boussets Einstufung dieses Phänomens als „praktischer Dualismus" (und nicht als metaphysischer; s. Ch. Hoegen-Rohls in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 602) dürfte für die Hauptmasse der Joh-Texte das Richtige treffen.

[14] Zu diesem in semitischem Griechisch und in der Volkssprache seltenen (auch gar nicht bis ins Neugriechische gekommenen) Partikelpaar s. Siegert, *Septuaginta* 151 § 15.

struktion könnte verbergen, dass sich der historischen Erinnerung etwas den Synoptikern nicht Bekanntes hinzugesellt hat – die Mutter Jesu. Das Fehlen ihres Namens an dieser Stelle kann joh. Redaktion sein bzw. joh. Eintrag verraten, der dann einen anderen Namen verdrängt haben könnte. Jedenfalls tragen die drei in unserem Text genannten Frauen auf verschiedene Weise alle den Namen Maria. So haben wir es übersetzt. Man könnte aber auch, rein grammatisch, anstelle des Doppelpunkts ein Komma setzen und hätte Maria, eine anonyme Schwester Marias und noch zwei Marien, was aber unnötig kompliziert erscheint, auch keine klassische Dreizahl ergibt. Eher ist anzunehmen, dass „Schwester" für „Schwägerin" gesagt wird.[15] Damit ist das Problem behoben, dass zwei Schwestern nicht gut denselben Namen haben können. Nebenbei wird auch klar, wie gerne man in den frommen Kreisen, mit denen wir es hier zu tun haben, Töchtern den Namen der Schwester Moses gab – so wie Söhnen den Namen Jehuda oder Joḥanan. Nur der Mose-Name selbst war damals für die Wiederverwendung zu heilig, so wie nachher, im Christentum, lange Zeit der Jesusname.
Ein Vergleich: In Mk 15,40f werden als Zeuginnen des Todes Jesu auch drei Frauen genannt, davon aber zwei andere: „Maria v. Magdala, Maria, Mutter Jakobus' d. J. und des Joses, und Salome" – letztere bekannt als Frau des Zebedäus und Mutter der Jünger Jakobus und Johannes aus dem Zwölferkreis. Schon Mt ändert diese Liste leicht ab. Lukas macht es anders; er nennt Namen erst in der Osterszene.
Die Angaben schließen sich nicht aus: Vielleicht hat der Wunsch nach einer Dreizahl die Liste jeweils begrenzt. Die Überlieferung des VNT kann daher gleich ursprünglich sein wie die des Mk. Eigentümlich bleibt in jedem Fall, dass nur Frauen als Zeuginnen benannt werden.
Johannes dürfte den Vers hierher gestellt haben, um Jesus während seiner letzten Atemzüge noch zum Lieblingsjünger sprechen zu lassen; er dürfte es gewesen sein, der „die Mutter Jesu" (seine Formulierung!) in den Text gebracht hat, nämlich im Folgevers:

19,26 f Die aus der Überlieferung bekannte Frauengruppe wird nun ersetzt durch die Mutter Jesu und den Lieblingsjünger. Wer die Überlieferung kannte oder kennt, weiß jetzt: Die Erzählung verlässt die Historie und wird symbolisch. Als Vorbild für den nun folgenden letzten Willen haben wir oben (vor § 65) bereits 1Makk 2,49–69 ermittelt: Zu jenem kriegerischen Testament ist dieses nun die Alternative.

„Frau": Dass, rein sprachlich gesehen, die Anrede „Mutter" kaum in Frage kommt, haben wir schon gesehen (zu § 9); eine Unhöflichkeit ist dieses γύναι nicht. Den Namen „Maria" vermeidet der Evangelist jedoch selbst in der dritten Person, als Erzähler: Anscheinend drücken für ihn Verhältnisbestimmungen wie „die Mutter Jesu" und „der Jünger, den er liebte" größere Intimität aus als die von jedem benutzbaren Namen.[16] Hier ist, wie v. a. protestantische Auslegung bemerkt hat, Maria nicht Symbol der „Mutter Kirche"[17] – Johannes kehrt nicht

---

[15] Als monographische Darstellung der Familie Jesu bis hin zum Bar-Kochba-Krieg s. demnächst D. Lambers-Petry: *Die Verwandten Jesu.*

[16] So Zumstein, *Kreative Erinnerung* 163.

[17] An diese ist eher zu denken bei den Erwähnungen einer „Braut" oder „Frau" des Lammes, Apk

ein bei ihr, sondern umgekehrt –; sie steht vielmehr für das Volk Israel, aus dem Jesus stammt (vgl. zu § 9). Dieses wird in die Kirche eingeladen.
Die ganze Perikope bildet eine Klammer mit § 9, wo Jesu Mutter genauso angeredet wird wie hier. Die beiden Perikopen sollen sich also gegenseitig erläutern, womit wir über einen bloßen Ausdruck von Mitgefühl des Sterbenden für seine trauernde Mutter (so viele Kirchenväter, so Schlatter u. a.) hinauskommen. Auch *Bultmann* (z. St.), der den symbolischen Charakter der Passage nicht verkennt, der aber die Zuweisungen dt-joh. vornimmt, ist zu widersprechen: Der Lieblingsjünger steht immer noch für ein *Juden*christentum, in welchem wir ihn ja lokalisiert haben (Einleitung, 5.4.1). So bleibt für seine Mutter, sein Volk darzustellen, im ganz natürlichen Sinn. Die Öffnungen zum Heidenchristentum liegen woanders (§ 61, § 75, § 98, § 100).
Damit ist das entscheidende Argument gewonnen, um die Rolle des „Lieblingsjüngers" aus ihrem skandalösen Anachronismus herauszulösen bzw. in diesem erst richtig zu verstehen: Das ist kein Anspruch eines Fälschers auf nachträgliche Augenzeugenschaft, sondern ein Identifizierungsangebot des Evangelisten an seine eigene Gemeinde. Sie ist, mit ihm zusammen, der „Lieblingsjünger", dem die hier formulierte Aufforderung Jesu gilt. Der Appell geht an die joh. Kirche – aus Juden zunächst, aber inzwischen auch aus Heiden –, Respekt zu haben für die Mutterreligion. „Sieh, deine Mutter" ist ja wohl eine Aufforderung zum Respekt im Sinne des Elterngebots. Woraus eine wichtige Lebensweisheit für das christlich-jüdische Gespräch aller Zeiten resultiert: *Qui rispetto vuole, rispetto porti.*
Der Appell an die joh. Gemeinde ist weiterhin, gastlich zu sein gegenüber ihrer „Mutter", dem jüdischen Volk. Historisch sind wir hier auf die Herberge (*hospitiolum*) verwiesen, die Johannes, der Senior, in Ephesus bewohnte und betrieb (Einleitung, 5.4.4).
Männliche Pendants zu dieser Mutter Jesu sind: Nathanael (§ 7) in positivem Sinn und Nikodemus (§ 15, § 24, § 94) in ambivalentem.

> Dass das Echo auf diese Einladung enttäuschend war, ja Ausschluss aus den Synagogen und am Ende wahrscheinlich sogar Denunziation bei den römischen Behörden die Antwort waren, wird erst im Joh II reflektiert. Da ist dann die Freundlichkeit am Ende.

Spiegelbildlich zu den Berufungsszenen (§ 6–8) stellen wir auch hier fest: Es gibt keinen Missionsbefehl, sondern eine Einladung.
Dies ist bereits die weitestgehende Deutung. Wer unseren § 91 noch nicht mit den nachösterlichen Stellen in Verbindung bringen will, wird mit Sicherheit dieses sagen können: Hier wird das joh. Christentum aufgefordert, sich zum Judentum zu verhalten wie der Sohn zur Mutter. Das Gleichnis des Paulus vom Ölbaum (Röm 11,16–22) sagte das Gleiche. Nur dass hier, bei Johannes, auch an das Elterngebot erinnert ist (Ex 20,12 par.), freilich in übertragenem Sinn. „Ehren" soll man die Eltern: Was immer Schönes zu diesem Gebot gesagt worden

---

19,7 f; 21,2.9; 22,17 – im Aufgreifen einer *Hoheslied*-Symbolik, die hier sich an Maria Magdalena anlegt (§ 95–97).

ist, hätte mit hohem Gewinn auf das Verhältnis des Christentums zu seiner Mutterreligion angewendet werden können, und wird jetzt endlich angewendet. Entfernt erinnert diese Szene an eine Adoption, womit ein weiterer Schlüssel zu ihrem Verständnis zu gewinnen wäre. In allen Epochen der Antike haben Genealogien, als Konventionen verstanden und nicht etwa biologisch,[18] Verhältnisse zwischen Großgruppen geregelt. Freilich geschieht hier eine „Adoption" in umgekehrter Richtung: Einem Sohn wird eine Mutter zugewiesen. Er soll sie nicht vergessen. Soweit Heidenchristen damit angesprochen sind, ist Eph 1,5 zu vergleichen: „er hat uns vorbestimmt zur Adoption".

„Von jener Stunde an": Der Rückbezug auf die Hochzeit zu Kana und auf die damals noch nicht gekommene „Stunde" (2,4 § 9) markiert jetzt, nachdem Jesus die „Stunde" seiner Hinrichtung bestanden hat, die Epoche der Christenheit.

„in sein Eigentum": Der Ausdruck ist derselbe wie in 1,11 (§ 1), was wir dort bemerkt haben und was uns zu einer eher abstrakten Deutung dieses Ausdrucks führte. Jesu Mutter wird Glied – oder, wenn das zu viel gesagt sein sollte: Gast – der Kirche, wie Johannes sie sich vorstellt und auch lebt.

19,28–30 Der Tod Jesu <§ 92>

(19,28) Danach, als Jesus erkannt hatte, dass schon alles vollendet ist, damit die Schrift vollendet würde, spricht er: Mich dürstet. (29) Ein Gefäß lag (dort), voll Essig; daraufhin legten sie einen Schwamm, voll von dem Essig, um einen Hyssop(stängel) und hielten ihm (den) an den Mund. (30) Als daraufhin Jesus den Essig genommen hatte, sprach er: Es ist vollendet. *Und, sein Haupt neigend, übergab er seinen Geist.*

19,28 „Danach, als ..." Dieser Satz, aus VNT und Joh I zusammengesetzt, ist in seiner Länge und Feierlichkeit, z. T. sogar in seiner Wortwahl (εἰδὼς ὅτι) das genaue Pendant zu 13,1 (§ 63), der Einleitung zum letzten Mahl Jesu. War jenes die erste Szene auf Jesu letztem Gang, so ist dieses die letzte.

„Damit die Schrift vollendet würde": Es ist bemerkt worden,[19] dass hier ein anderes Verbum als sonst üblich für ein Erfüllungszitat steht, nicht πληροῦν „erfüllen", sondern τελειοῦν „vollenden". Dasselbe Verbum hatten wir seit 4,34 (§ 34) für das Werk und den Auftrag Jesu überhaupt. Seit 4Makk 7,15 ist τελειοῦν für den Tod von Märtyrern im Gebrauch,[20] diente dann auch als Euphemismus für Sterben überhaupt. – Der joh. Gebrauch von τελειοῦν hat sein nächstes Vorbild in der Leidensankündigung Lk 13,32 (S), wo Jesus sein Schicksal als ein τελειοῦμαι „ich werde vollendet" ankündigt.
Hier nun wird die Schrift zugleich mit dem Leben Jesu „vollendet". Das behauptet nicht nur eine Erfüllung seines ganzen Lebenszwecks, sondern auch des

---

[18] Vgl. Einleitung, 5.2.

[19] z. B. bei R. Zimmermann in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 92.

[20] „...welchen das sichere Siegel des Todes vollendet hat". Hinweis S. Lieberman: „Roman legal institutions in early Rabbinics and in the Acta martyrum" (1944); wieder abgedr. in: ders.: *Texts and Studies*, 1974, 57–111 (105f). Daneben steht ein banalisierter Gebrauch für jedweden Tod. Doch konnte der etymologische Sinn jederzeit wiedererweckt werden.

Zwecks der Heiligen Schriften Israels – im Sinne von Röm 10,4: „Ziel des *Nomos* ist Christus".
Dass in diesem V. 28 die Verben τελειοῦν und τελεῖν nebeneinander vorkommen, scheint zunächst dem Bedürfnis geschuldet zu sein, dasselbe Wort nicht nochmals zu wiederholen. Die Diversifizierung ist im Griechischen gefälliger, zumal einmal ein belebtes, direkt danach aber ein unbelebtes Subjekt im Spiel ist; ein Bedeutungsunterschied muss nicht gesucht werden. Freilich entsteht nun eine Klammer zu den letzten Worten Jesu. In V. 30 sagt er: τετέλεσται, das erste der beiden Verben aus unserem Vers bezugs- und sinngleich wiederholend, womit seine letzten Worte im Voraus interpretiert werden.
Will man eine Nuance mehr in τελεῖν finden gegenüber τελειοῦν, so ist auf die Mysterien der Antike zu verweisen, deren Ritualhandlungen „vollzogen" wurden, Verbum τελεῖν (und daher auch das Substantiv τελετή, synonym zu μυστήριον). Also wäre Jesu Leben eine solche Liturgie gewesen – ein ansprechender Gedanke, zumal am Ende einer derart poetischen Darbietung eben dieser Liturgie.

„Mich dürstet": Das hatte Jesus – sinngemäß – nur einmal gesagt, der Samaritanerin gegenüber (4,7 § 32), u.z. um das Thema eines Dialogs anzugeben. Ein physischer Durst braucht es nicht gewesen zu sein, war doch auch sein Hunger kein solcher (4,34 § 34). Auch hier wird nur ein Schriftzitat so eingeleitet, Ps 69(68),22. Dies geschieht in Abwandlung einer synoptischen Vorgabe, die Jesus weniger souverän gezeigt hatte.

19,29 Dass man Jesus einen Schwamm mit Essig hinhielt, ist in Mk 15,36 par. (Mt) überliefert. Kommt dieser Versuch (ἐπότιζεν ist Imperfekt!) in Mk 15,36 parr. zu spät, um Jesu Leben noch bis zum Kommen des Elia zu verlängern – ein für Johannes vermutlich absurder Gedanke –, so schließt Johannes hier aus dem überlieferten „mich dürstet" und aus der zu erfüllenden Schrift (V. 28 VNT), dass Jesus von dem Essig genommen habe.[21] Zu solchem Erschließen von Seiten des Erzählers s. Einleitung, 11.4.
Ob Jesus von dem Essig genommen hat oder nicht, ist ohne Belang. Selbst Augenzeugen, kann man sich vorstellen, werden davon verschiedene Eindrücke gehabt haben. Erwähnt wird der Essig jedenfalls wegen der damit verbundenen Symbolik. Für die Synoptiker ist es der Rückgriff auf einen Klagepsalm (da genügt die Andeutung); für Johannes, dem das Wort „Hyssop" entweder vorgegeben ist oder jetzt in den Sinn kommt, ist es ein Rückbezug auf mosaisches Ritual. Wenn nämlich die seit Joachim Camerarius vorgeschlagene Konjektur, wonach ὕσσωπος aus ὑσσός („Wurfspieß") verschrieben sei, etwas Richtiges trifft, so denkt der Berichterstatter bei dieser Geste des römischen Soldaten zugleich an etwas ganz Jüdisches, nämlich an die Verwendung der Hyssopstaude zu Reinigungszwecken. So steht es in Lev 14,4 (als Mittel gegen Aussatz), so auch in Num 19,18 (die Asche der Roten Kuh),[22] und Ps 51(50),9 macht daraus eine

---

[21] Ohne Widerhall bleibt die andere Erinnerung, etwas früher im Ablauf gelegen, dass Jesus zu Beginn des Kreuzigungsgeschehens bitterer Wein angeboten worden sei (Mk 15,23 par. [Mt]), was er jedoch abgelehnt habe.

[22] Wieso gerade die Asche einer im Ganzen verbrannten „roten" (braunen) Kuh – kein angeneh-

Metapher auf Sündenvergebung überhaupt.[23] Am bedeutendsten aber ist der Bericht über das Bestreichen der Türstöcke der Israeliten mit Blut als Abwehr der letzten Plage, direkt vor dem Exodus (Ex 12,22): Dieses hatte mit Hyssopstauden zu geschehen. So haben wir hier eine weitere joh. Anspielung an das Reinheitsideal vor uns: Neben zwei ausdrücklichen, jüdisches Ritual betreffend (καθαρισμός in 2,6 § 9 und 3,25 § 16), begegnete sonst nur noch eine metaphorische, die Jünger betreffend (καθαροί in 13,10f § 63, mit Echo in 15,3 bei § 71).
Es handelt sich also um eine sehr schriftgelehrte Anspielung, in welcher auch etliche Rätselstellen der Hebräischen Bibel ihre „Erfüllung" finden (in dem Sinne, dass man jetzt weiß, wozu sie überhaupt dastanden). Historisch schwierig bleibt, dass sich der Stängel einer Hyssop-Staude, schwach wie er ist selbst als vertrockneter, für eine solche Verwendung kaum eignet. Aber auch das darf ein Problem der Hebräischen Bibel bleiben.

19,30a „Es ist vollendet" oder „erfüllt" (vgl. zu V. 28) oder „vollkommen": Nach dem zu V. 28 Gesagten können wir das auf mindestens vier Arten verstehen:[24]

- „Vollendet" ist Jesu Lebensweg als eine in sich vollständige Aussage, als Botschaft des Friedens, der Liebe und der Freiheit. Vollendet ist „das Werk Gottes" (4,34 § 34; 17,4 § 74), nämlich das Offenbarungswerk. Hierin liegt eine Vollkommenheit, deretwegen der Autor des *Hebräerbriefs* (2,10) Jesus in seinem Tod „vollendet" werden lässt (τελειοῦν).
- „Vollzogen" ist dabei auch Jesu Auftrag, Israels königlicher Messias (paradoxerweise durch den Verzicht auf Machtausübung) und auch sein priesterlicher Messias zu werden (paradoxerweise als Opfer, nicht als Opfernder). Dahinter steht, in Worten des Textes, seine Bereitschaft, sein Leben zu lassen für seine Freunde (so 15,13 § 66).
- „Erfüllt" sind die Prophetien der Heiligen Schrift, insbesondere die von einer „Erhöhung" sprechenden. Die Heilige Schrift Israels insgesamt ist an ihr Ziel gekommen (Rückblick, Thema 1; vgl. *Glosa Psalmorum* zu 69[68],22). Das umso mehr, als in der Verkündigung des Johannes das ewige Leben nunmehr Gegenwart ist, als offenes Angebot, und keine zeitlich-eschatologischen Erwartungen mehr ausstehen (Rückblick, Thema 9).
- „Vollkommen" hat überdies jedes Passa-Lamm zu sein lt. Ex 12,5,[25] u.z. von vornherein. Das wird hier im Sinne einer *ratio cognoscendi* nachgetragen. Wenn Philons Theologie, typisch hellenistisch, Aussagen über das Opfertier auf die opfernde Person übertrug und von dieser beim Darbringen des Passaopfers den „Durchgang" (*pesaḥ* = τὰ διαβατήρια) zu einem vollkommeneren

---

mes Geschäft! – besonders schwere Unreinheiten beheben könne, zählt bei den Rabbinen zu den klassischen Schriftbeweisen dafür, dass mosaisches Ritual nicht begründet werden kann. Schon aus der Zeit des Zweiten Tempels zählt Num 19 zu den ältesten festgelegten Lesungsperikopen für die Synagogengottesdienste.

[23] So nach der *Glosa Psalmorum* z. St., die den Bezug zu Num 19 ausdrücklich herstellt.

[24] Eine weitere, eher banale, ist nicht von gleicher Tiefe: Wenn bei Seneca, *Hercules Oetaeus* 1472 Herakles bei der Erkenntnis, dass sein letzter Lebenstag gekommen ist, sagt: *peractum est*, meint er v. a., dass sein Leben jetzt „vorbei" sei.

[25] Vgl. Schlund, *Kein Knochen* 19; Rückblick, Thema 5.2 Ende.

Seelenzustand annahm,[26] so sind derlei Gedanken im Joh auf Jesus konzentriert. Hier, in diesem seinem Tod, erweist sich seine Vollkommenheit als Stifter einer Gemeinschaft mit Gott.

- Zu vollenden waren schließlich auch die Jünger, nämlich zur Einheit (17,23 § 75).

Dazu dt.-joh (wegen des Plurals) 5,36 (§ 48); hier scheint man schon wieder an Wunder zu denken und nicht an das Offenbarungswerk als Einheit. Dies dürfte die joh. Überbietung des mt. Vollkommenheitsideals sein (Mt 5,48; 19,21), dessen Vokabular nämlich sonst nirgends vorkommt, insbesondere nicht der Begriff der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη). Vgl. Einleitung, 9.7.4.

19,30b „übergab er seinen Geist" (sc. dem Schöpfer): Dieser Euphemismus ist auf Würde bedacht und bringt das Wort *pneuma* ins Spiel, dessen joh. Verwendung wir zu 13,21 (§ 64) erörtert haben. Die Redewendung ist im Griechischen noch heute üblich. Das dt. „den Geist aufgeben" stammt hingegen aus Klag 2,12. – Lk 23,46 hat an entsprechender Stelle einen Psalm zur Verfügung, Ps 31(30),6, der als jüdisches Nachtgebet bekannt ist.[27]

19,31–34.36 f Brechen der Knochen nicht bei Jesus. Öffnen der Seite Jesu

<§ 93>

(19,31) Die Judäer daraufhin, da es ja Rüsttag war, (und) damit die Leichen nicht am Sabbat am Kreuz blieben - denn groß war der Tag jenes Sabbats -, baten sie Pilatus, dass ihre Beine zerbrochen werden und (sie) abgenommen werden sollten. (32) Es kamen daraufhin die Soldaten, und sie zerbrachen die Beine des ersten und auch des anderen, der mit ihm gekreuzigt worden war; (33) als sie jedoch zu Jesus kamen und als sie sahen, dass er bereits gestorben war, zerbrachen sie seine Beine nicht, (34) sondern einer der Soldaten stach ihm mit einer Lanze die Flanke auf. Und es kam sofort Blut und Wasser heraus.

(35)[28] Und, der dies gesehen hat, hat es bezeugt, und wahr ist sein Zeugnis, und jener weiß, dass er Wahres sagt, damit auch ihr glaubt.

(36) Und zwar geschah dies, damit die Schrift erfüllt würde: EIN KNOCHEN VON IHM WIRD NICHT ZERBROCHEN WERDEN. (37) Und wiederum sagt eine weitere Schrift(stelle): SIE WERDEN SEHEN, IN WEN SIE GESTOCHEN HABEN.

19,31 „damit die Leichen nicht ..." gemäß Dtn 21,22 f.[29] Zur Anwendung dieser Vorschrift im Judentum vgl. Josephus, *Bell.* 4, 317 und überhaupt Maier, „Schriftrezeption" 65 f. Die synoptische Parallele muss in der Aland-Synopse eine Nummer weiter

---

[26] Philon, *QE* 1, 7 f u. ö.; Schlund, *Kein Knochen* 63.

[27] *Midraš Tanḥumā*, ed. Buber, *Bālāq* 23, S. 145.

[28] Dieser Vers fehlt in manchen Vulgata-Handschriften und könnte auch ganz weggelassen werden.

[29] Nach mosaischem und überhaupt antikem Ritualempfinden verunreinigen unbeerdigte Leichen das Land noch viel mehr als Gräber (die nun mal sein müssen). Es gehörte zu den Provokationen seitens der Besatzungsmacht, Leichen Gekreuzigter hängen zu lassen, bis sie zerfielen.

gesucht werden; Mk 15,42–47 (Nr. 350), wo anstelle der hier anonym genannten „Judäer" bereits Joseph v. Arimathaea eintritt.

„dass ihre Beine ...": Das Passiv hat dieselbe Funktion wie oben in 19,16a (§ 88). Die Quälerei des Sichabstützens auf einer absichtlich zu kleinen Fußstütze, mit deren Hilfe die Gekreuzigten weder leben noch sterben konnten, konnte verkürzt werden durch Brechen der Unterschenkel: Das anschließende Hängen nur an den Armen zog ein Versagen des Kreislaufs und/oder der Atmung nach sich. So vermied man ein Verenden der Gequälten an einem Sabbat, an welchem sie nämlich noch vor dem Abend hätten abgenommen und beerdigt werden müssen (Dtn 21,23), was die denkbar widerwärtigste Sabbatarbeit hätte sein müssen.

„Denn groß war der Tag ...": Der Sabbat, der nunmehr *beginnt* (Nacht zum 15. Nisan), ist zugleich erster und heiligster Tag des Festes der Ungesäuerten Brote. Der stand in Gefahr, durch das Sterben und Begrabenwerdenmüssen – oder Unbegrabenbleiben – der drei Männer verunreinigt zu werden, Kern eines Problems, das Markus, der kein Judäer ist, nicht bemerkt hat. Mk 15,42 meldet nur, dass der Sabbat zu schützen gewesen wäre. Seine Seitenreferenten, in Verlegenheit geraten, lassen auch diese Bemerkung weg.

19,34 „die Flanke": Schon im VNT dürfte dies als Probe auf den eingetretenen Tod gemeint gewesen sein. Wenn Johannes dies nun ausführlicher formuliert, schafft er eine Parallele zu Mk 15,44f (S), dem Zeugnis des Centurio. Dieser freilich ist dem historisch-kritischen Blick anhand von Mk 15,39 parr. als literarische Schöpfung des Markus erkennbar, nicht anders als der „Lieblingsjünger" im Joh. Umso interessanter ist, hier doch einen römischen Soldaten, wenn auch nicht den Centurio selbst, als Zeugen des Todes Jesu – nur darum geht es hier – auftreten zu sehen. Diese Überlieferung ist älter.

„und ... sofort": Das ist jenes καὶ εὐθύς, das seit Gen 15,4 LXX (dort für *w^{e}hinnē*) und Mk 1,10.12.18.20 usw. als Hinweis auf ein Offenbarungsgeschehen gilt.[30]

„Blut und Wasser", d.h. zersetztes Blut (Plasma und Serum), Beweis des Todes eines Organismus. Heute würde man dafür den Hirntod nehmen. – Diese Stelle findet sich auch in vielen und alten Handschriften von Mt 27,49b. Ob johanneisch oder schon Tradition, der Wortlaut dieses Verses baut einem spätestens zu des Johannes Zeiten aktuell gewordenen doketischen Missverständnis vor, wonach Jesus dem Tod mit irgendeinem Trick ausgewichen sei. Manche Gnostiker meinten zu wissen, Jesus habe sich hinter Simon v. Kyrene versteckt, und dieser sei an seiner Statt gekreuzigt worden, während Jesus lachte (N.H. VII 56,2–19; vgl. Koran 4,156). Wie schon im Falle der Inkarnation, lässt Johannes für dergleichen Vermutungen keinerlei Spielraum.

---

[30] Siegert, *Septuaginta* 166 Anm. 39 nach P. Katz. Vgl. zu unserer Stelle Katz, „Von Markus zu Johannes" 36–42. Demgemäß wäre zu erwägen, ob die im Mehrheitstext bezeugte Wortstellung καὶ εὐθὺς ἐξῆλθεν nicht die ursprüngliche, johanneische ist.

Im Gegenteil: Gerade wenn unsere Auslegung des Gleichnisses vom Weizenkorn (12,24 § 61) zutraf, ist Johannes seinem Auditorium eine Auskunft darüber schuldig, wie er sich den Tod Jesu denkt. Er hatte nämlich oft gesagt und Jesus sagen lassen, er sei die *zōē* selbst, und diese könne nicht sterben, ist sie doch ewig und keinen Unterbrechungen unterworfen. Darum können wir, in Kombination jener Stelle mit der unseren (die ist gewollt), so antworten: Leib und Seele werden getötet, sein „Leben" aber ist unverletzlich und steht auf. Das Menschenleben im Sinne der Leib-Seele-Einheit ist hier beendet, die Inkarnation auch – gleichgültig, was spätere Theologie hierüber dachte. Der *bios* Jesu ist beendet, und das Leben (*zōē*) ist wieder bei sich, der Sohn im Schoß des Vaters.

Andere urchristliche Schriften versuchen das, was hier medizinisch konstatiert wird, mythisch auszusagen, nämlich als Gang Jesu in den Hades – noch heute Bestandteil des Nicänischen Glaubensbekenntnisses. Dass dort, im Totenreich, sich die Gelegenheit ergeben habe, auch den Geistern der Toten das Evangelium zu bringen (1Petr 3,19), ist eine spekulative Ausweitung, im Aorist des Mythos gehalten, die in Joh 8,58 (§ 45) ein gewisses Pendant findet. Auch Johannes denkt so etwas wie eine Aufhebung der Zeit, hat den Gedanken aber, wie er gerne tut, schon vorverlegt (Prolepse).

Dies ist die einzige Stelle, wo im Joh I das Wort „Blut" vorkommt. Dies festzustellen ist deswegen wichtig, weil das Stichwort „Blut", sonst Spur zu rituellem Verständnis (gerade des Passa), just diesem Verständnis entzogen und ganz dem medizinischen Bereich reserviert wird. Der einstige apotropäische Ritus eines Bestreichens der Türpfosten mit Blut des Passalamms (Ex 12,7.13) ist *ersetzt;* das bestätigt auch die Erwähnung des reinigenden – u.z. nur mit Wasser reinigenden – Hyssop in 19,29. Johannes erspart sich damit ein Problem, das heute wieder heftig diskutiert wurd und wegen der großen Nähe von Juden- und Christentum weit davon entfernt ist, klar zu sein: ob der Tod Jesu ein neuer Bundesschluss sei, eine Bundeserneuerung oder was auch immer, auf das einstige mosaische Passa bezogen. Das „Blut des Bundes", mit dem in Ex 24,8 sogar das Volk besprengt wird (durch Mose), mag in 1Kor 11,25 = Mk 14,24 parr. Konkurrenz erhalten, nicht jedoch im joh. Bericht vom Tode Jesu. Selbst der *Hebräerbrief,* der die (Jerusalemer) Opfer für überholt erklärt (nur das meint Hebr 7,18), lässt den Bund unangetastet. Vgl. unsere Beobachtungen zu Joh 1,17 (§ 2).

Der Zusatz **19,35** ist ein Versuch, den Autor dieses Evangeliums zurückzuverwandeln in einen Augenzeugen. Das war aber nicht dessen Anspruch, wie diejenigen, die ihn kannten, ja wissen konnten (Einleitung, Punkt 5). Dies ist also ein Pseudo-Zeugnis; es leugnet etwas vorher Vorausgesetztes (die körperliche Gegenwart des Erzählers), was umso unbemerkter geschehen kann, als ein körperlich anwesender von einem virtuellen Sprecher textlich nicht zu unterscheiden ist.

Aus eben diesem Grunde ist nun aber auch dieses „Zeugnis" wertlos: Der Zeuge seinerseits ist nicht gegenwärtig, sondern ist nur mehr ein Wort im Text.[31]

---

[31] So wäre die Kritik stringenter zu fassen, die der anonyme Christentumskritiker (Porphyrios?) bei Makarios v. Magnesia, *Apocritica* 2, 13 (Rinaldi, *Biblia gentium* S. 569) bereits zu geben versucht. Auch er glaubt das „Zeugnis" nicht.

19,36 Das Schriftzitat ist aus Num 9,12; vgl. Ex 12,10.46 (MT nur 12,46), auch Ps 34(33),21; es ist ein Septuaginta-Hebraismus für: Kein Knochen soll ihm gebrochen werden – nämlich dem für das Passa der israelitischen Familie zu schlachtenden Lamm. Die Auswahl der Schriftstellen bringt die Passa-Symbolik (s. o. zu § 11 Anfang) so sehr zur Geltung, wie in dem parallel laufenden Bericht der Urpassion (Mk 15) das Motiv des leidenden Gerechten. Eine Passa-Symbolik war in den Worten des Täufers 1,36 (§ 6) schon angedeutet; Joh I hat sie aufgegriffen (1,29 § 4) und baut sie aus (vgl. Rückblick, Thema 2.5 zu „Lamm").
Lassen wir uns nun aber auf die Symbolik ein, von Christus sprechend. Das Passa ist in erster Linie ein Gemeinschaftsopfer (vgl. 2Chr 30,21–27, dort sogar ϑυσίαι σωτηρίου;[32] 2Chr 35,1–19).[33] ausnahmsweise übrigens auch von den Laien zu vollziehen (vgl. Philon, *QE* 1, 11–19).[34] Hier wird jeder israelitische Familienvater ein Priester. Es erinnert an Israels Befreiung und Bewahrung im Exodus aus Ägypten, dem „Land der Sklaverei". Nur sekundär können Sühnopfer-Aspekte hinzu gebracht werden: einmal, insofern der 15. Nisan als erster Tag des Festes der Ungesäuerten Brote zählt, an welchem, wie an jedem der drei Hochfeste, Sühnopfer Vorschrift sind (Num 28,17–25); das liegt jedoch um 1 Tag zu spät. Zum andern ist lt. Ez 45,22 am Passa ein Sündopfer darzubringen; das ist aber doch wohl eschatologisch und blieb jedenfalls in biblischer wie nachbiblischer Literatur ohne Echo.[35]
Die hier auch anklingende Stelle Ps 34(33),21 stellt eine Brücke her zwischen den beiden ältesten Deutungen des Todes Jesu, Mk 15 und § 89–94 VNT. Dieser Psalm spricht nämlich von der *Bewahrung* des Gerechten – für den soeben getöteten Jesus momentan sehr paradox und damit eine Prolepse.

19,37 „eine weitere Schriftstelle": Dass wir hier einen zweiten Schriftbeweis angeboten bekommen, ist wirkungsvoller Schlusspunkt des Exekutionsberichts und bereitet seine Überleitung vom Schockierenden in eine Trostbotschaft vor. Zitiert wird (leicht gekürzt) Sach 12,10 nach dem Hebräischen, eine im NT verschiedentlich beachtete, aber nur in Apk 1,7 nochmals zitierte Stelle. Ihr Kontext drückt Erschrecken und Reue aus.
Dies, und nicht der gegenüber den Synoptikern übergangene Spott, ist die Reaktion der Judäer auf das Sterben Jesu.[36] Wieder zeigt sich die Selbstständigkeit des Johannes, nicht nur wo er berichtet, sondern auch wo er deutet.

---

[32] Hebr. *šᵉlāmim;* zu diesem Terminus s. Siegert, *Septuaginta* 229. – 2Chr 20 ist eine der Maßnahmen Hiskias, seine religiöse Reform, von der auch in 2Kön 18,1–8 kurz berichtet wird. Über Hiskia als schon gewesenen Messias s. Rückblick, Thema 1.2.3.

[33] Dies ist das Passa der josianischen Reform; vgl. 2Kön 23,21–23. Auch Josia wurde (sehr) nachträglich als Messias eingestuft: M. Sweeney: *King Josiah of Judah, the Lost Messiah of Israel*, 2001.

[34] Dass dies ein häusliches Opfer ist, geht schon daraus hervor, dass es nachts stattfindet: Bei Nacht, ja schon vom Nachmittagsopfer (*minḥā*) ab war der Jerusalemer Tempel geschlossen.

[35] Schlund, *Kein Knochen...* 32f.54. Im Kontext detaillierte Analysen der hier zitierten Stellen nach LXX und MT.

[36] Die *Glosa Psalmorum* zu Ps 112(111),10 sagt hierzu: „Es sollten die Menschen jene Knechtsgestalt sehen, die (wörtl.: den) er anzunehmen sich herbeiließ aus unserer Menschheit." Auch hier ist kein Vorwurf gemacht, und die anschließend skizzierte Hölle (Stichwort „Zähneklappern") ist nicht heiß, sondern kalt.

Die Tradition von der Ablehnung des Messias

Merkwürdig ist an Sach 12,10, dass es da schon um den Tod eines geliebten Erstgeborenen geht (ἀγαπητὸς πρωτότοκος),[37] der irgendwie umschlägt in Geistgabe und Freude (ebd.). Johannes greift mit diesem Zitat ins Volle, wohingegen das bei den Synoptikern bevorzugte Sach 13,7 (> Mk 14,27 par. [Mt]; vgl. Joh 16,32 § 73 – Joh II?), genau besehen, einem neuen Kontext angehört, einer Strafandrohung an üble, angemaßte „Hirten" Israels. Die Verbindung der beiden Sacharja-Stellen, die Joachim Jeremias im *ThWNT* 6, 487, 15–27 vorschlägt, kehrt die Reihenfolge von Gerichtsdrohung (Sach 13,7) und Heilszeit (Sach 13,1–6) um. Anders Johannes.

Um nun diese Schriftstelle mit joh. Augen zu lesen, d.h. als Antwort auf die Frage, wer in der Kreuzigung Jesu wen missverstanden hat und in welcher Weise, besinnen wir uns auf eine schwach belegte, auch nicht ohne Gefahr verschriftlichungsfähige Tradition jüdischer Selbstkritik, die damit rechnet, das Volk Israel könne seinen Messias verkennen und ablehnen. Martin Hengels Spurensuche „Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit", deren 40 Seiten hier nicht gut verkürzt werden können,[38] führt v.a. auf Wiederaufnahmen von Jes 52,13–53,12 schon im *Sacharja*-Buch, v.a. in dessen Schlussteil 12–14, heute „Tritosacharja" benannt, aber dann auch auf Septuaginta und Targumim sowie auf einige leider besonders fragmentarische Qumran-Texte, v.a. 4Q 491c (bes. Z. 9) und 4Q541 (v.a. Frg. 9). All dies gruppiert sich um die *hebräische* Fassung von Sach 12,10, von der lediglich der Selbstbezug JHWHs („sie werden *mich* anschauen als den, den sie durchbohrt haben") konstant ersetzt ist durch Vertreter, die ggf. auch als Mittler angesehen werden können; das Leiden des Mittlers kann dann seinerseits auch als Sühne gelten (Wurzel *k-p-r*). Ist letzterer Aspekt auch weniger klar (und läge es an den zufälligen Textlücken), wie er auch im Joh eher zurücktritt (Rückblick, Thema 5.4.0–1), so schält sich andrerseits umso deutlicher eine Tradition heraus, die es Israel zutraut, selbst Gottes Gegner zu werden und die zu ihm Gesandten zu verkennen, ganz im Sinne des Klageworts Q 13,34.[39]

Dies ist, wohlgemerkt, prophetische Selbstkritik; und schon Markus tut nicht gut daran, daraus einen Ruf über die Grenze zu machen und kirchlicherseits das Judentum zu belasten (Mk 12,1–12 parr.). Erinnert sei bei alledem an sein Schlusszitat, Ps 118(117),22f: „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben ...", wiederum ein Moment von Selbstkritik und eigentlich kein Anlass zur Polemik. Der „Eckstein", der ebendort verheißen ist, erhält in 1Petr 2,6f (vgl. Eph 2,18–22) die Aufgabe, jenes Gebäude zusammenzuhalten, dessen Mauern Israel ist und dessen Gewölbe die Kirche.[40]

In ähnlicher Weise wird nun hier Sach 12,10 als Ankündigung einer peinlichen,

---

37 Ein (vermutlich später) Zusatz im Targum zu Sach 12,10 erwähnt hier zweimal den „Messias, Sohn Ephraims" (Hinweis Reim, „Targum" 9).

38 Außer Betracht bleiben können die christlichen oder christlich überarbeiteten Texte *1Hen.* 62–63 und *TestBen.* 3,8. Über Rabbinisches vgl. noch Brierre-Narbonne, *Prophéties messianiques* 73.

39 Hierzu F. Siegert: „Jesus und sein Volk in der Quelle Q", in: ders. (Hg.): *Israel als Gegenüber* (SIJD 5), 2000, 90–124, hier 111.

40 F. Siegert: „Christus, der ‚Eckstein', und sein Unterbau. Eine Entdeckung an 1Petr 2.6f.", *NTS* 49, 2004, 139–146. Vgl. *Glosa Psalmorum* z.St. Was dort Sach 12,10 betrifft, diese Stelle wird

aber heilsamen Überraschung gewertet. Diese Tradition spricht für sich; niemand zeigt mit Fingern auf einen anderen.

19,38–42 Grablegung Jesu. Dienste des Joseph v. Arimathaea und des Nikodemus <§ 94>

(19,38) Danach aber bat den Pilatus Joseph von Arimathaea, der ein Jünger Jesu war,

jedoch ein verborgener, WEGEN DER FURCHT VOR DEN JUDEN,

er solle den Leichnam Jesu abnehmen (lassen); und Pilatus erlaubte es. Er kam daraufhin und nahm seinen Leichnam ab. (39) Es kam aber auch Nikodemus, der anfangs bei Nacht zu ihm gekommen war, und brachte ein Gemisch aus MYRRHE UND ALOE, ungefähr hundert Pfund. (40) Sie nahmen nun den Leichnam Jesu und umwikkelten ihn mit Leinentüchern *mitsamt den Duftstoffen, wie es bei den Judäern üblich ist beim Begraben*. (41) Es war aber an dem Ort, wo er gekreuzigt wurde, ein Garten, und in dem Garten ein neues Grabmal, in das noch niemand gelegt worden war; (42) dorthin daraufhin, wegen des Rüsttags[1] (und) weil das Grabmal nahe war, legten sie Jesus.

19,38 Zu dieser Bitte vgl. das soeben zu 19,31 Bemerkte. Es musste schon eine hochgestellte Persönlichkeit vermitteln, damit der Gouverneur auf die übliche Provokation verzichtete, die Leiche(n) auch noch hängen zu lassen, was das Reinheitsempfinden der Bevölkerung, zumal an einem der höchsten Feste, erneut verletzt hätte.

„Arimathaea" entspricht atl. רמתים *Rāmātajim* (griech. mit vorgesetztem *a*, wie öfters bei Namen, die mit *r* beginnen), meinend „Höhe".[2] Wir brauchen nicht zu klären, welcher der Orte dieses Namens hier in Frage käme; nach Eusebius' *Onomastikon* (Nr. 144) wäre es das Ramatajim von 1Sam 1,1 (LXX 1Kgr 1,1: Αρμαθαιμ); vgl. bei ihm selbst Nr. 784 (bei Diospolis = Lod im Stammesgebiet Benjamin). Jedenfalls sind es judäische Orte, und dieser Joseph betätigt sich als *guter* Judäer. Ja er gilt sogar als Jünger Jesu, jedoch nur -

„ein verborgener, aus Furcht vor den Judäern": Wem ist diese von Fortna bereits ausgeschiedene Bemerkung zuzuschreiben? Dass das Zitat aus Est 8,17 auch hier nicht passt, wurde zu 7,13 (§ 19) schon gesagt, denn Juden haben mit Juden zu tun (bzw. Judäer mit Judäern; die Wortwahl lindert nicht das Unpassende). Wenn unsere zum Stichwort „Herrschende" (7,26 § 20) gegebene Skizze der judäischen Soziologie das Richtige trifft, kann hier allenfalls die Angst eines Mitglieds der judäischen Oberschicht gemeint sein, aus deren Konformität auszuscheren. Dass man jedoch vor Judäern (oder gar Juden) als solchen Angst haben müsse, ist ein dem Joh II angehörendes Gerücht, das auch durch die Wiederholung nicht glaubwürdiger wird.

---

herangezogen zu Ps 5,6; 86(85),17 und 112(111),10. Antijudaismus macht sich an anderen Stellen fest.

[1] Joh II: „der Juden".

[2] Das Wort hat eine Lokal- (nicht Dual-)Endung; vgl. Aditajim, Kirjatajim, Adorajim u. a.

Ist dieses Einsprengsel behoben, bleibt noch die Frage, was der Evanglist ursprünglich an dieser Stelle gesagt haben kann. Mk 15,43 par. (Lk) bezeichnet diesen Joseph als Ratsherrn,[3] erklärt auch seine Tat für mutig (τολμήσας), was sie war, verminderte sie doch die Strafabsichten des Gouverneurs. Im Joh-Text aber fehlt momentan jede Angabe darüber, was Joseph zu seiner Intervention berechtigt haben könnte. Natürlich war es nicht seine verborgene Jesusjüngerschaft. Es könnte also sehr gut eine Kennzeichnung wie in 3,1 (§ 15) von Nikodemus: „ein Herrschender der Judäer" hier gestanden haben statt des Zitates aus dem *Esther*-Buch.[4]

19,39 Mit einem Liebesdienst tritt Nikodemus, Platzhalter eines guten Typs jüdischer Frömmigkeit, von der Bühne ab. Der Schluss der ersten Nikodemus-Perikope (§15) verweist in seiner Offenheit hierher auf unser 19,39 – womit dem Pharisaismus eine freundliche Geste entgegengebracht wird. Das nicht ohne beim Auditorium Bedauern auszulösen: Denjenigen, der zu ihm von einer neuen Geburt gesprochen hatte, den begräbt jetzt Nikodemus. – Eine weitere Klammer besteht über das Wort λίτρα „Pfund" zu 12,3 (§ 58) und über ἐνταφιασμός zu 12,7 (dieselbe Perikope): Hier ist die Entsprechung. Jedes Detail dieses von Johannes höchst bibelkundig formulierten Textes hat darüber hinaus noch weitere Beziehungen.

Diese finden sich, wenn man die Konkordanz aufschlägt, schon mit dem Wort „Aloe": Wir haben es im Neuen Testament nur hier – und im Alten nur in Hhld 4,14, einer schon öfters zitierten Stelle, dort sogar, wie hier, mit Myrrhe zusammen. Die Kombination beider Duftpflanzen findet sich zudem in Ps 45,9 im Hebräischen: *mor wa'ǎhālot;* dies ist ein Psalm auf die Hochzeit des Königs ... Vgl. noch Spr 7,17, wiederum im Hebräischen.

Nikodemus aber denkt nicht an dasselbe wie der Erzähler; er denkt an eine Beerdigung, und zwar wiederum eine königliche. Die unglaubliche Menge von 100 Pfund Salböl – gegenüber dem einen Pfund bei der provisorischen Salbung Jesu durch Maria aus Magdala – lässt seine Geste als weit mehr denn nur konventionell erkennen. Nächste biblische Parallele ist die Beerdigung des Königs Asa in 2Chr 16,14.[5] Zunächst einmal, und innertextlich, entfällt mit dieser Totensalbung das Motiv für das Kommen der Frauen zum Grab, wie die Synoptiker es angeben (Mk 16,1 parr.), ohne dass es schon das einzige sein müsste. Falls Johannes es in seiner Tradition fand, hat er es getilgt.

Das Einbalsamieren als solches wäre nach Josephus, *C.Ap.* 2, 205 unjüdisch. Hier liegt ja nicht etwa die Erfordernis eines Transports ins Verheißene Land vor wie in Gen 50,2.10. Ebenfalls skandalös wäre für eine gewöhnliche Person der hier erzählte Aufwand: Nikodemus' rabbinische Nachfahren haben im Traktat *Ēvel rabbāti* den unfrommen Exzessen zu steuern gesucht. Wer die Aromastoffe, um die es hier geht, auf orientalischen Märkten je gesehen hat, mag zu dem Schluss kommen, dass 100 Pfund Myrrhe und Aloe in getrockneter Form

---

[3] Mt 27,57 wandelt es ab und bezeichnet ihn als einen Reichen.

[4] Statt κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον, was syntaktisch bereits ein Nachtrag ist, bräuchte man nur zu restituieren: ἄρχων.

[5] Hinweis Bernabé, „Trasfondo derásico" 212.

nahezu die ganze Grabkammer füllen würden.[6] Zwar kann man mit myrrhe- und aloehaltigen Salbölen und mit *litra* als Hohlmaß auf sehr viel niedrigere Werte kommen und die Sache auf 20 Liter unseres Maßsystems hinunterrechnen;[7] doch so viel mit Leinenbinden aufzutunken, mag immer noch schwierig sein.

In der Johannesschule hat man sich nun gefragt, wie reich wohl Nikodemus sein musste, um diese Menge aufzubringen. Ein im Armenischen überliefertes Papias-Fragment (Nr. 24 bei Kürzinger) berichtet hierzu, es gebe in Indien 15 Sorten Aloe, vier davon seien Edel-Aloe, und nennt Preise.[8]

Diesen Text historisch „retten" zu wollen, mag verlorene Mühe sein angesichts seines überwiegend symbolischen Charakters. Nach einigem Herunterrechnen lässt sich die Szene zwar vorstellen, so wie die sechs Weinkrüge von (2,6 § 9) und andere Maßangaben im Joh die Nähe des an besonderen Tagen Möglichen gerade noch einhalten. Vielleicht aber hilft eine Tabelle *ad hoc* zu neuen Einsichten:

Auffällige Zahlen- und Mengenangaben im Joh

Stelle	„Zeichen"	gezählt/gemessen wird	Maßangabe	entspricht etwa
2,6 (§ 9 VNT)	Nr. 1	Wein	6 x 20–30 *bat*	3 Hektoliter
4,52 (§ 10 VNT)	Nr. 2	Distanz	1 Tagereise	50 km
21,11 (§ 17 VNT)	Nr. 3	Fische	153	1 Schleppnetz voll
6,13 (§ 21 VNT)	Nr. 4	Reste vom Essen	12 Körbe	Vielfaches von V. 9
4,18 (§ 32 VNT)		Männer	5	Prostitution
5,5 (§ 46 VNT)	Nr. 6	Jahre der Behinderung	38 Jahre	2/3 der Lebenserwartung
11,17 (§ 53 VNT)	Nr. 7	Tage im Grab	4	kein Scheintod
12,3.5 (§ 58 VNT)		Salböl	1 *litra*, für 300 Denare	1 Jahreslohn
19,39 (§ 94)		Salböl	100 *litrai*	20 Liter

Auf einen Blick ist zu sehen, dass wir hier v. a. ein Problem des VNT vor uns haben; dort sind die Maßangaben bereits enthalten, u.z. zu fast jedem „Zeichen". Dessen Vorliebe für Quantitäten wird umso klarer, wenn wir synoptische Vergleiche ziehen: § 10 steigert die in Q 7,6.10 nicht quantifizierte und nicht große Distanz; ebenso machen § 46 und § 53 Zahlenangaben, die in analogen Perikopen der synoptischen Tradition nicht enthalten sind. In § 21 entsprechen die Angaben der Ausgangs- wie der Endmengen immerhin genau den synoptischen,[9] was in diesem Rahmen direkt auffällt.
Umgekehrt ist es im Falle des Fischzugs Lk 5,6f, wo die Netze (im Plural) zerreißen

[6] Th. C. de Kruijf: „More Than Half A Hundredweight of Spices", (John 19,39)", *Bijdragen* 43, 1982, 234–239. Danach auch das folgende. Statt „Pfund" schlägt de Kruijf vor „Maß"; doch würde das in 12,3 weniger passen.

[7] Effektiver noch Papias in dem hier zitierten Fragment: Er gibt an, ein Pfund sei in diesem Fall ein Drachmengewicht; das teilt ihm die Menge sofort durch 300.

[8] Heute unterscheidet man die aromatische *Aloe vera*, zur Hautpflege dienend, innerhalb von 35 Arten Aloe, nicht gezählt die Sorten.

[9] Mit der kleinen Hyperbel im VNT, dass dieser Preis nicht ausgereicht hätte. – Wir sehen ab von einer zusätzlichen Speisung der 4000 in Mk 8,1–10, die nur von Mt noch aufgenommen wurde.

und im Moment des Bergens auch noch die Boote sinken. Das mag uns berechtigen zu der ganz banalen Erklärung, dass die Mengen, je länger die Geschichten erzählt werden, immer größer werden. Oft sind die VNT-Geschichten in wilderem Wuchs begriffen als die von Markus frühzeitig schon fixierten. Umgekehrt ist die gegenüber § 17 VNT spätere Geschichte vom Fischzug des Petrus (allein schon die Hervorhebung der Rolle des Petrus ist lukanisch)[10] bei Lukas schneller gewachsen -

ehe sie dann im Joh II als Osterperikope ganz neu in Dienst gestellt wurde.

In alledem sind noch keine joh. Raffinessen zu vermuten, außer dass die merkwürdig genaue (wenn auch nicht übertrieben große) Zahl von 153 Fischen ein bis heute nicht befriedigend gedeutetes Symbol vermuten lässt.
Johanneisch (Joh I) ist nur die letztgenannte Stelle, Anlass unserer Frage: Sie setzt all den vorangegangenen Hyperbeln die Krone auf. Johannes nimmt hier alle überlieferten Plerophorien auf seine eigene Rechnung – wenn denn der Text an dieser Stelle von ihm selbst ist, was wir sozusagen als *lectio difficilior* annehmen wollen. Irgendwie verantworten muss er ja das Ganze, und er krönt es mit dem maßlosen Aufwand eines frommen Juden von „100 Pfund" Salbe. Wenn hierin eine Symbolik liegen soll, dann betrifft sie das Judentum. Sie hat, *tant bien que mal*, nichts mit dem zu tun, was Johannes „glauben" nennt. Vielmehr benennt sie, wenn wir uns jetzt nicht täuschen, den Aufwand dessen, was man als „Frömmigkeit der Werke" zu benennen und seit Paulus mit einer erhabenen Vergeblichkeit zu kennzeichnen pflegt (z. B. Röm 9,30–32). Es sind in unserem Fall noch nicht einmal „Werke des Gesetzes", weder im paulinischen Sinn (Röm 3,20 etc.) noch in demjenigen, der in 4QMMT (4Q 394) Frg. 14–17 II 3 als ältere Folie zum Vorschein kam. Die Tora gebietet keine Einbalsamierungen. Es sind also Werke einer vagen Frömmigkeit oder, besser, Werke rein-menschlicher Liebe, aber einer, die ihr Ziel nur als totes erreicht, nicht als lebendes. Darum sind die 100 Maß, die Nikodemus aufwendet, nicht so viel wie das eine, mit dem Maria, die Schwester des Lazarus, ihre Liebe ausdrückt.
Ergebnis: Was erst wie eine Übertreibung des Evangelisten aussah, ist Bestandteil seiner meist impliziten, feinen Kritik der Zeichen (Rückblick, Thema 4.4), die er, *sapienti sat*, in all ihrem barocken Überschwang (weiter-) zu erzählen weiß. Und um auch seinen expliziten Kommentar zu hören: Nach deren letztem beginnt ja doch der Unglaube (§ 62).
Das Ganze ist also mit einem Augenzwinkern gesagt. Hundert Meter in der falschen Richtung sind weniger als *ein* Meter in der richtigen. Maria, die Jesus die Füße salbt, hat hundertmal mehr verstanden als Nikodemus, der seinen Leichnam konserviert. *Dass* wir die beiden Geschichten aufeinander beziehen sollen, ist klar aus der Symbolik der Personen: Nikodemus steht für das Jesus gegenüber ratlose Judentum, Maria v. Magdala aber für die Gläubigen insgesamt.

Zusammenfassend ist zu § 92–94 zu sagen: Gemeint ist ein physischer Tod (was nicht erst die Zusätze betonen müssen, aber umso klarer machen); die Symbolik geht nicht auf dessen Kosten und schwächt nichts ab. Lediglich ist das Verbum

---

[10] Wie auch in Lk 22,31 f (S) und in der dt-joh. Wiederverwendung unserer Perikope als Joh 21,15–23 (bei § 100).

„leiden" vermieden, da eben dieses Ereignis ja Jesu „Verherrlichung" sein soll und der sinnfällige Anfang seiner Rückkehr nach „oben". Weder eine Höllen- noch eine Himmelfahrt wird erzählt; beides gilt in der Symbolik der Ereignisse als inbegriffen.

19,40 Über die zugrunde liegenden, nicht durchwegs jüdischen und auch nicht allgemein geltenden Bestattungsbräuche[11] hier wie schon bei Lazarus (§ 56) informiert im Detail Michel, „Osterbericht". Der ungewöhnliche Aufwand, der hier getrieben wird, ist Symbol der Wertschätzung des Verstorbenen und dient im Falle Jesu offensichtlich dem (menschlich gefühlten) Versuch, die Schmach der Hinrichtung auszugleichen. Üblich gewesen wäre - und als Mittelweg wird jedenfalls rabbinischerseits empfohlen - ein schlichtes, wenn auch ganzes Leinengewand.
Johannes ist für solche Zeichen der Zuneigung, wie die Tradition sie ihm bezeugt, sehr aufmerksam. Vor allem liefern sie ihm die Symbolik, über welche die beiden Bestattungen, die des Lazarus und die Jesu, miteinander verbunden werden. Wo nämlich im Falle Jesu die Leiche im Grab auf einmal fehlt, ist umso wichtiger, dass die Tücher eine Aussage machen: unten 20,8.

19,41 „ein Garten": Man könnte auch übersetzen: „ein Park", weil der Kontext an ein öffentliches Grundstück denken lässt. Wichtig für die Symbolik im Folgenden ist, dass es sich weder um Wüste handelt noch um wilde Natur. Vielmehr hier dies ist ein „amöner Ort", etwas Bukolisches, ein Paradies – zumal nachher (20,15 § 97), wo ein „Gärtner" hinzukommt.

Symbolik des Gartens

Das, was die Synoptiker nur „das Gelände Gethsemane" nannten (*sic*), heißt bei Johannes „ein Garten" (κῆπος, Joh 18,1.26; 19,41). Dort wird Jesus verhaftet; dort begegnet er aber auch, kaum dass die Exekution und der Tag des Wartens vorüber sind, seinen Jüngerinnen und Jüngern (biblische Reihenfolge!) aufs Neue.
Das Wort κῆπος „Garten" bildet im Joh eine Trias, u.z. schon vom VNT her (die drei Stellen 18,1, 18,26 und 19,41 sind VNT). Erst Johannes nutzt, wie es scheint, das symbolische Potenzial dieser Ortsangabe, die keiner der Synoptiker hat.[12] Das Wort κῆπος übersetzt ja hebr. *gan*, was seit Gen 2,8 auch mit „Paradies" wiedergegeben wird - zunächst als persisches Fremdwort (*pardēs*), zu des Johannes Zeiten aber längst schon als Name des endzeitlichen Ruheortes.
Die Duftstoffe, die Johannes diesem Ort nun beigibt (19,39), sind aus dem Hohenlied genommen, womit auch dieser „Garten" derjenige wird von Hhld 5,1; 6,2.11: Es ist der Ort der Begegnung mit dem „Königssohn". Schon die an das

[11] Man muss wohl wieder einmal annehmen, dass *Ioudaioi* hier die hochgestellten Jerusalemer meint.

[12] Die einzige Stelle im NT, wo sonst noch κῆπος vorkommt, ist Q 13,19, die Lk-Fassung des Gleichnisses vom Senfkorn - plausibel, wenn man an einen Gewürz- oder Kräutergarten denkt. Mt jedoch hat das Wort nicht; dafür spricht *EvThom.* 20,4 an derselben Stelle des Gleichnisses von einem „(Be-)arbeiten" (*r hōb*) der Erde. So ist „Garten" ein Synonym für angenehme und auf gewisse Weise sogar einträgliche Arbeit.

Hohelied geknüpfte Mystik hatte diese Dichtung bezogen auf die Suche Israels nach seinem Gott (Rückblick, Thema 3.0). „Suchen" ist darüber hinaus ein ganz joh. Verbum (1,38 § 6 usw.). Und schließlich: Eine Formel aus Hhld 6,2.11, ist „hinabsteigen in den Garten". Das Verbum der Abstiegs-Aussage Joh 3,13 (§ 15) dürfte auch hieraus motiviert sein.

Johannes nützt die Überlieferung von der Bestattung Jesu in einem „Garten" weiter aus. Das gibt nicht nur der Wiedererkennungsszene ein Moment der Heiterkeit, sondern der ganzen Erzählung etwas Paradiesisches – just so, wie Lukas es seiner Weihnachtsgeschichte (Lk 2,1–20) zu geben wusste. Im Joh aber steht der Garten betont am Ende.

Der Mythos vom Garten Eden findet so im Vierten Evangelium ein bemerkenswertes Echo just an der Stelle, wo die Mächte dieser Welt sich an Jesus, dem Gesandten des „Lichts", vergreifen. Dies ist der Garten, wo die Tragik des verlorenen Gartens Eden ihr Ende findet. Die Stimmung in dieser Perikope ist so gelöst und „bukolisch" wie in der lukanischen Weihnachtsgeschichte. Das Tragische (scheinbar Tragische) der Kreuzigung findet seine Lösung, aristotelisch gesprochen, im Komischen; Maria Magdalena hält – irrtümlich, wenn auch nicht ohne Sinn – den Auferstandenen für den Gärtner.

In diesen Beruf Adams zurückzukehren, in jene Arbeit, die Erholung ist, dazu laden die Heiligen Schriften sowohl des Judentums wie des Christentums ein.

„ein neues Grabmal": Vgl. das zu 11,17 (§ 53) Gesagte.

Die Entdeckung des leeren Grabes

20,1 f Entdeckung des leeren Grabes durch Maria von Magdala **<§ 95>**

(20,1) Am Tag nach dem Sabbat aber geht Maria aus Magdala frühmorgens, als noch Finsternis herrschte, zum Grabmal, und sie sieht den Stein weggehoben von dem Grabmal. (2) Sie rennt daraufhin und kommt zu Simon Petrus und zu dem anderen Jünger, dessen Freund Jesus war, und spricht zu ihnen: Man hat den Herrn aus dem Grabmal gehoben, und wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben.

Hier rechnet Fortna schon vor Einsatz der joh. Bearbeitung mit einer Komplexität, die eine Rekonstruktion unsicher macht. Schon die Einengung der Zeugenschaft, was die erste Entdeckung des leeren Grabes betrifft, auf eine einzige Frau[1] dürfte eine Vereinfachung und Konzentration des Johannes sein, der damit den Dialog dieser Maria mit Jesus (V. 14ff) vorbereitet. In 20,2 (§ 95 VNT) steht noch der Plural „wir"! Dass Johannes vereinfacht, dient nicht nur der Vorbereitung auf die große Erkennungsszene § 97; es zeugt für die Angleichung der ganzen „Garten"-Szene an diejenige des *Hohenliedes*, hier insbes. an die „Suche" von Hhld 3,1–4.[2]

In allen vier Evangelien ist Maria v. Magdala die Hauptzeugin; das rechtfertigt

---

[1] Mk 16,1 nennt zusätzlich zwei weitere Frauen, Lk 24,10 gleichfalls, wobei jedoch eine anders heißt.

[2] Bernabé, „Trasfondo derásico" (auch zum Folgenden).

die Vereinfachung bei Johannes. Zeugin Nr. 2 nach Maria v. Magdala ist die in den Synoptiker-Listen (bei Mt 28,1 sogar ausschließlich) ihr beigegebene „andere Maria", identifizierbar als „Mutter des Jakobus" (so Mk und Lk). Wenn also Mt die Liste schon um 1 kürzte, so bringt Johannes sie noch tiefer auf eine einzige, exemplarische Zeugin.

Zurück zum VNT: Yves Tissot[3] hat in minutiösen Analysen aller Osterperikopen, deren älteste für ihn keineswegs Mk 16,1–8 sein muss, in Lk wie Joh eine dreiteilige Szenenabfolge gefunden, deren zweite Szene in der Aland-Synopse (Nr. 352, Z. 48–62) leicht übersehen werden könnte:

1. die Entdeckung des leeren Grabes durch die Frau(en);
2. die Inspektion des Grabes durch Petrus;
3. Jesus erscheint den Frauen.

Danach folgen weitere Erscheinungen des Auferstandenen, deren vollständigste Liste in 1 Kor 15,5 f erhalten ist. – Weiteres folgt den Sonderinteressen der jeweiligen Evangelisten. Der Verweis nach Galiläa und damit auf Heidenmission bei Mk (16,7) ist die für ihn typische Rückkehr an den Anfang. Bei Mt ist der Missionsbefehl das Typische. Joh I trägt den Glauben des Lieblingsjüngers ein. Erscheinungen des Auferstandenen werden hinzugefügt, bis Apg 1,3 sie auf die „biblische" Periode von 40 Tagen begrenzt. – Was aber ergibt sich aus diesem Blickwinkel für das VNT?

Zunächst einmal bestätigt das VNT den bisher meist übersehenen zweiten Punkt der obigen Liste. In der Aland-Synopse würde man ihn nicht finden, außer man betrachte in der angegebenen Perikope 352 („Das leere Grab") genauer diejenige Seite, wo sich neben Lk 24,12 eine längere joh. Ausführung findet. Lk 24,12 lautet: „Petrus aber stand auf, lief zum Grabmal und, sich darüber beugend, sieht er nur die Leichentücher; und er ging heim, verwundert über das Geschehene."

Dass dies ein eigener Bericht ist und ein selbstständiges Zeugnis, bestätigt sich aus dem Vorhandensein einer VNT-Parallele in der Rekonstruktion Fortnas. Diese spricht dagegen, dass Johannes hier einfach nur ein Detail des Lk ausmalt (wie es in der Synopse zunächst erscheinen könnte). Damit entsteht eine Parallelität: In den Berichten über das leere Grab geht das Zeugnis der Frauen dem des Petrus voran wie in den Berichten über Begegnungen mit dem Auferstandenen das Zeugnis einer Frau dem der übrigen Jünger.

20,1 Ein Motiv für den Gang zum Grab wird hier nicht angegeben; Mk 16,1 ist überhaupt allein mit der Vermutung (thematisch gegeben in Mk 14,8 par. [Mt]), sie hätten Jesu Leichnam salben wollen. Die Zeit – noch bei Dunkelheit – steht in keinem Widerspruch zum Sabbat, ist dieser doch mit dem vorangegangenen Sonnenuntergang zu Ende gewesen.

„den Stein": Auch hier kann man fragen: welchen Stein? Anders als in Mk 15,46 parr. wurde uns nicht gesagt, dass ein solcher davorgewälzt worden sei. Wir müssen also davon ausgehen, dass derlei üblich war. Und in der Tat, wir erfuhren es schon in 11,38 (§ 56), bei der Auferweckung des Lazarus. An die soll jetzt sowieso gedacht werden. So erweist sich auch hier das VNT als selbstständig.

---

[3] Y. Tissot: „Le développement des narrations pascales", in: D. Warren/A. Graham Brock/D. Pao (Hg.): *Early Christian Voices in Texts, Traditions, and Symbols* (Biblical Interpretation Series, 66), 2003, 211–225.

20,2 „und zu dem anderen Jünger, dessen Freund Jesus war": Der Lieblingsjünger ist hier fraglos eingetragen, wie überall; auch der Plural „zu ihnen" ist eine damit notwendig gewordenen Kontextkorrektur. Bemerkenswert ist die Variation der Formel. Hier und nur hier heißt es: „... dessen Freund Jesus war" (Verbum φιλεῖν). Ehe man φιλεῖν mit ἀγαπᾶν für synonym erklärt, was sich am übrigen Joh I nicht bewahrheiten würde, ist die Anspielung wahrzunehmen, die in φιλεῖν wie auch in dem Wort σουδάριον enthalten ist – nämlich hin zur Auferweckung des Lazarus, jenes also, „dessen Freund Jesus war" (11,3 § 53 VNT, joh. verstärkt in 11,35f § 55). Mit ihm stellt sich die „erweckte", nämlich mit dem ewigen Leben bereits beschenkte, Johannesgemeinde auf eine Stufe.

„wir wissen nicht": Sprecherin ist im vorhandenen Text nur die Frau; warum also der Plural? Offenbar waren es im VNT ursprünglich mehrere, wie auch bei den Synoptikern, und erst Johannes hat vereinfacht.[4] Der Syro-Sinaiticus zieht nach und setzt den Singular: „Ich weiß nicht" (Merx 440; Wellhausen 132). Freilich können in der Sprache des Johannes Plurale einen vage-einschließenden Sinn haben: 1,14 (§ 2); 4,22 (§ 33); 9,31 (§ 39).[5] Das stehen gebliebene wir ist eine kleine Unaufmerksamkeit des Evangelisten, wie wir deren einige in der Einleitung (Punkt 2.2) vermerkt haben. Oder vielmehr, er denkt bereits an die inklusive Funktion dieser Maria: Sie bedeutet ihm nämlich die Gemeinschaft der Christen als „Geliebte" ihres Herrn.[6]
Diese Beobachtung, die sich in der Wiedererkennungsszene § 97 bestätigen wird, lässt rückblicken auf die andere Maria, die nie so genannt wird, die Mutter Jesu nämlich: In § 91 steht sie unter den drei Frauen mit unter dem Kreuz und wird von Jesus auf den Lieblingsjünger, Symbol der joh. Gemeinschaft, verwiesen. Unsere Auslegung bestätigt, dass Jesu Mutter in diesem Evangelium nicht etwa die Kirche symbolisiert, sondern das Judentum. Gegenprobe: In den Osterperikopen fehlt die Mutter Jesu, wie auch Nikodemus fehlt. Aber sie bleiben eingeladen, seit § 15 und seit § 91.

20,3–10 Wettlauf Petrus-Lieblingsjünger; der Glaube des Lieblingsjüngers <§ 96>

(20,3) Es ging daraufhin Petrus hinaus und der andere Jünger, und sie schritten zum Grabmal. (4) Es liefen aber die zwei zugleich, und der andere Jünger lief schneller als Petrus und kam als erster zum Grabmal. (5) Und, sich hineinbeugend, sieht er die Leinentücher liegen; er ging freilich nicht hinein. (6) Es kommt daraufhin auch Simon Petrus hinter ihm her, und er ging in das Grabmal und sieht die Leinentücher liegen (7) und das Schweißtuch, das auf seinem Kopf gewesen war, nicht bei den Leinentüchern liegend, sondern für sich eingerollt an einem Ort.
(8) Da nun ging auch der andere Jünger hinein, der als erster zum Grabmal gekommen war, und er sah und kam zum Glauben. (9) Denn noch nicht kannten sie die Schrift, dass er von (den) Toten auferstehen müsse. (10) Es gingen daraufhin die Jünger wieder (heim) zu sich.

---

[4] Diese Vermutung ist weit einfacher, als was der Historismus z. B. eines Th. Zahn an dieser Stelle einträgt.

[5] Dt-joh. imitiert 3,11 (bei § 15).

[6] Bernabé, „Trasfondo derásico" 215.

20,3 „und sie schritten zum Grabmal“: Zwei Personen sind es schon im VNT, denn Maria geht noch einmal mit – psychologisch durchaus plausibel. Erst im Joh I tritt der Lieblingsjünger als Wegbegleiter des Petrus an die Stelle Marias.
Der Umstand, dass in der lk. Fassung dieses Berichts, Lk 24,12, Petrus „rennt“ (auch im VNT rennt bereits die Frau zu Petrus), hat wohl zu der joh. Erweiterung eines Wettlaufs des Petrus mit dem Lieblingsjünger veranlasst (20,3–8). Großzügig, aber auch in Treue zur historischen Priorität, lässt der Lieblingsjünger dem etablierten Sprecher der Jesus-Gruppe den Vortritt. An Verständnis aber übertrifft der Mystiker den Amtsträger.

20,6 f: Hier stecken Geheimnisse, die sich schon in der Wortwahl ankündigen. Der Latinismus – es ist einer der aramäischen Umgangssprache[7] – σουδάριον begegnet im NT viermal, zweimal im Lk (Lk 19,20 im Alltagsgebrauch; Apg 19,12 auf Paulus bezogen, ein wunderkräftiges Objekt) und Joh in der Lazarus-Perikope (Joh 11,44 § 56 VNT) und hier.[8] Aus jüdischer Tradition ist hier zu bemerken, dass der Schleier, der in Ex 34,33 f auf dem Gesicht des allzu strahlenden Mose liegt, mit dem lateinischen Fremdwort סודר bezeichnet wird (Targum Jonathan, palästinischer Targum und Fragmententargum zu Ex 34,33). Dies ist eine auch von Paulus (2Kor 3,13–16) angezogene Tora-Stelle, die ihm den Übergang zum Neuen Bund symbolisiert – zu jenem Bund, in welchem das Gotteswort unverhüllt gesprochen wird. Bei ihm läuft die Besinnung in 2Kor 3,17 auf den Satz hinaus: „Der Herr aber ist das Pneuma; wo aber das Pneuma des Herrn, da ist Freiheit“. Vgl. Joh 4,24 (§ 33) zu „Geist“ und 8,36 (§ 44) zu „Freiheit“.

Was aber „sieht“ der Lieblingsjünger, und was „glaubt“ er daraufhin?

20,8 ist im Sinne des Johannes der Kulminationspunkt der von § 95 bis § 97 reichenden Perikope; hier trägt er sich selbst ein in ein Geschehen, das dem VNT nach allenfalls der Frau zu einer Einsicht, nämlich einem Wiedererkennen Jesu, verholfen hatte, und auch das erst später (V. 16). „Er sah und kam zum Glauben“ (Aorist: ἐπίστευσεν). Damit ist er jetzt innertextlich zweifellos der Erste; doch haben wir es wieder mit jenem merkwürdig unterdeterminierten Sprachgebrauch zu tun, mit dem Johannes sein Auditorium geistig in Bewegung setzt. Was sah er? Und was glaubte er?
Nach V. 6 hat er von außen immerhin schon die Leinentücher gesehen; doch was ihm erst der Eintritt in das Grabmal ermöglichte, war ein Blick auf das extra liegende *sudarium*. Nun kennt das Auditorium des Johannes schon den früheren Bericht, wo genau dieses Wort einmal schon vorkam: bei der Auferweckung des Lazarus (§ 56). Aus deren Details[9] erklärt sich nun das Wahrgenommene. Erst der Lieblingsjünger ist derjenige, dem die Glauben auslösende Erkenntnis kommt: Das war eine Auferstehung! – Gegenüber dem historisch Überlieferten

---

[7] S. die Wörterbücher von Dalman, Jastrow, Krauss. Schon damals benannte man anscheinend Handelsartikel gern ausländisch (vgl. schon Jes 3,22 LXX). So, im Bereich der Textilien, das von *linteum* abgeleitete Wort für den Leinenschurz in 13,4 (Joh I).

[8] Noch eine Eigentümlichkeit sei bemerkt: χωρίς als Adverb begegnet im ganzen NT nur hier.

[9] Die übrige Umhüllung des Leichnams ist dort mit anderen Wörtern bezeichnet. An dieser konnte also Petrus, innertextlich geurteilt, nichts wahrnehmen.

(wir erkennen es ja noch einigermaßen) ist dies eine Vorwegnahme, wie so vieles im Joh, das mit dem Dokument des Verstandenhabens, dem Prolog, ja schon begann. Was weiter folgt im Text – der summarische Verweis auf die Schrift –, ist aus dem VNT übernommen.

Der Glaube des Lieblingsjüngers ist umso bemerkenswerter, als bis jetzt – im joh. Bericht – noch kein Engel aufgetreten ist. Erst in 20,12 sieht Maria v. Magdala, die immer noch weinend außen steht (aus 20,11 VNT), das Engelpaar. Yves Tissot (53) erkennt darin eine subtile Kritik jenes Glaubens, der bei den Synoptikern durch Engelerscheinungen ausgelöst wird. Gerade Lukas erzählt gern Engelerscheinungen, gibt ihnen mitunter sogar Namen. Er schreibt populär, mit leichtem literarischem Firnis. Anders Johannes, der Intellektuelle. Die bei ihm gerade noch aufgenommene Tradition einer Engelerscheinung löst nichts mehr aus, weder den – schon erwachten – Glauben des Lieblingsjüngers, noch den der Maria; ihr nämlich begegnet alsbald Jesus selber.

Eine analoge Kritik des Lukas wird folgen in der Perikope vom ungläubigen Thomas, dessen Bekenntnis gerade *nicht* auf einer Berührung des Auferstandenen beruht (Joh 20,28 § 99). Johannes übernimmt dementsprechend auch nicht den trügerischen Realismus oder Materialismus eines „Essens von Gesalzenem" (συναλίζεσθαι Apg 1,4 – gemeint als etwas, was Geister nicht können).[10] Was bringt es aber, zu behaupten, der auferstandene Jesus habe Knochen gehabt (Lk 24,29)[11] und habe gebratenen Fisch gegessen (ebd. V. 42 f)?

> Nicht einmal der dt-joh. Anhang I tut dergleichen; dort ist allenfalls Jesus es, der gebratenen Fisch reicht (21,17). Könnte als Korrektur gemeint sein.

Für Lukas war der momentane Gewinn, dass auf diese Weise Jesus nicht für einen Totengeist gehalten werden konnte. Doch ist die Andersweltlichkeit des Geschehens in der vorausgehenden Emmaus-Geschichte weit besser festgehalten (bes. in Lk 24,30–32). Deren Atmosphäre ist es, die auch hier, in den joh. Osterperikopen, wiederkehrt.

20,9 „noch nicht kannten sie die Schrift": Hier ist nicht eine bestimmte Stelle gemeint, sondern Einsichten, die aus mehreren gewonnen wurden. Hübners *Vetus Testamentum in Novo* z. St. verweist auf die eher allgemeine Auferstehungsverheißung in der sog. Jesaja-Apokalypse, Jes 26,19, auf Ez 37,12–14 und – was die individuelle Auferweckung eines besonderen Zeugen betrifft – auf Dan 12,13. Auch das frühchristliche Kerygma, etwa in 1Kor 15,3f, lässt sowohl die Tötung wie das Auferstehen Christi „nach den Schriften" erfolgt sein. Es ist anscheinend weniger an eine bestimmte, „messianische" Prophetie gedacht als vielmehr an die in der Hebräischen Bibel noch recht vage, im Pharisaismus aber bereits zum Glaubensbekenntnis verdichtete Hoffnung einer allgemeinen Auferstehung der Gerechten (christlich dann: der Gerechtfertigten). Christus wäre ihr „Erstling" (nach 1Kor 15,20); darin besteht seine Bedeutung, und nicht in einer nur ihn betreffenden Apotheose nach antik-mythischem Muster.

---

[10] So Tob 12,19 ausdrücklich für den Engel Raphael; so auch Ignatius, *Smyrn.* 3,3: „Nach seiner Auferstehung aß und trank er mit ihnen wie ein Fleischlicher, obwohl er geistlich geeint war mit dem Vater."

[11] Dort, genau genommen, in eine Jesusrede eingebettet, die aber genau dies besagt.

Das hier ausgedrückte Unverständnis des Petrus und der Maria hat seine Parallele in Lk 24,11, wo die Apostel auf die Meldung vom offenen und leeren Grab abweisend reagieren: „Und es erschienen vor ihnen diese Worte wie Geschwätz, und sie glaubten ihnen nicht." Ähnlich im erweiterten Mk-Schluss Mk 16,11.13f. Aus der Lk-Parallele wiederum ist, wie es scheint, im Joh I die Perikope vom ungläubigen Thomas geworden (20,24–29), Veranschaulichung des Hauptanliegens des Evangelisten.

20,10 „wieder zu sich": Den Plural in αὐτούς (oder ἑαυτούς, wie in der Mehrheit der Zeugen)[12] müssen wir Johannes zuschreiben, der Petrus den Lieblingsjünger beigesellt hat. Im VNT kann nur Petrus „zu sich (Sg.)" heimgekehrt sein, denn Maria von Magdala findet sich im Folgevers immer noch am Grab.

Erscheinungen des Auferstandenen

20,11–18 Maria von Magdala am Grab; Begegnung mit dem Auferstandenen

<§ 97>

(20,11) Maria aber stand bei dem Grabmal außen, weinend. Daraufhin, wie sie weinte, beugte sie sich hinein in das Grabmal (12) und sieht zwei Engel in Weiß sich setzen, einen am Kopf und einen an den Füßen, wo der Leichnam Jesu gelegen hatte. (13) Und jene sprechen zu ihr: Frau, was weinst du? Sie spricht zu ihnen: Weil sie meinen Herrn fortgetragen haben, und ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben.

(14) Nachdem sie das gesagt hatte, wandte sie sich um nach hinten, und sieht Jesus stehen; *doch* wusste sie nicht, dass es Jesus war. (15) Spricht zu ihr Jesus: Frau, was weinst du? Wen suchst du? – Jene, in der Meinung, es sei der Gärtner, spricht zu ihm: Herr, wenn du ihn weggetragen hast, sag mir, wo du ihn hingelegt hast, und ich werde ihn holen. (16) Spricht zu ihr Jesus: Mariam! Sich (ihm zu-)wendend, sagt jene zu ihm auf Hebräisch: Rabbuni! Das heißt: (mein) Lehrer! (17) Spricht zu ihr Jesus: Fass mich nicht an! Denn noch nicht bin ich aufgestiegen zum Vater. Geh aber zu meinen Brüdern und sprich zu ihnen: Ich steige auf zu meinem Vater und eurem Vater, und meinem Gott und eurem Gott. (18) Es geht Mariam aus Magdala, um den Jüngern zu melden: Ich habe den Herrn gesehen – und so hat er mit ihr gesprochen.

Das Folgende ist die wohl bekannteste Wiedererkennungsszene der Weltliteratur, konzentriert in gerade zwei Worten, überliefert in der Sprache Jesu: „Mariam"[1] und „Rabbuni!" Zu den Personen vgl. oben § 91. Die Annahme von VNT-Anteilen an dieser Perikope ist sehr spekulativ, haben wir doch gesehen, dass die Zuspitzung auf die Begegnung *einer* Frau mit Jesus eher auf Johannes zurückgeht.
Ein parabiblisches Vorbild für diese Szene dürfte Tob 5,4 gewesen sein und

[12] Plus Vulgata und armenische Übersetzung; die koptische und die Peschitta sagen freier: „nach Hause".

[1] Das ist die alte Vokalisation des Namens, der masoretisch und modern „Mirjam" ausgesprochen wird. Vgl. den Exkurs zu § 51.

manches Weitere aus dieser heiteren Erzählung, woran wir noch erinnern werden. Die Szenerie, seit § 94 als „Garten" bezeichnet, ähnelt dem Garten Eden, u.z. ab dem Moment, wo der dort nicht hinpassende Tod umschlägt in Leben, die Trauer in Heiterkeit. Zu dieser letzteren, einer joh. Note, s. Vers 15. Der Garten als Ort des Geschehens, eines nicht als einmalig, sondern als fortgehend gedachten, ist der „Garten" des Hohenliedes (s. zu § 94).

20,11 Die Verknüpfung der Perikopen besteht darin, dass Maria am Grab bleibt. Ihr Weinen drückt Verwirrung aus. So bis V. 13. Johanneisch kann hier schon die „Suche" der Liebenden nach dem *Hohenlied* erkennen – ab V. 15 dann deutlich über das Verbum „suchen" – ebenso wie die „Suche" nach der geliebten Weisheit in Weish 6,12–25 (Bernabé, „Trasfondo derásico" 217.223–228).

20,12f zwei Engel: Bei Mk (und Mt) war es noch einer gewesen; Lk 24,4 geht demgegenüber auf zwei: Entweder ist er auch hier ein Zeuge derjenigen Nachricht, aus der auch das VNT sich speist, oder Johannes hat von ihm die Zweizahl übernommen und in das VNT erst eingebracht, und sei es auch nur, weil ihm die symbolische Beziehung zu den beiden Cherubim gefiel, die seit Gen 3,24 das Paradies verschlossen halten.
Wie dem sei, auf ihn dürfte es zurückgehen, dass diese Engel ... nichts zu sagen haben! Eine Frage stellen sie noch (V. 13), aber die Antwort findet sich auf andere Weise. Im Joh spricht allein der Logos.

20,14 Schlicht erzählt, wie sie aus Fortnas Rekonstruktion hervorgeht, ist diese Sequenz eine Wiedererkennungsszene, eine der im VNT so beliebten Begegnungsgeschichten, in der ein hebräischer Name mit einem hebräischen Ehrentitel beantwortet wird. Dies ist schon sehr emphatisch, wird aber in der folgenden Szene gesteigert. Das Folgende bis zu dem wiederholenden στραφεῖσα in V. 16 ist angereichert durch joh. Einträge mit erzählerisch verzögernder Wirkung. Sie bringen zusätzliche Querverbindungen mit der Auferweckung des Lazarus hinein, einschließlich des dort schon kultivierten Missverständnismotivs. Den Vorwürfen der beiden Frauen, Jesus komme zu spät (11,21.32), entspricht hier die resignierte Frage der Maria v. Magdala nach dem Verbleib des Leichnams Jesu.

„wandte ... sich um": Johannes nutzt das Verbum στρέφειν zu einer Inclusio.[2] In 1,38 (§ 6) war Jesus es gewesen, der sich umwendet nach seinen ersten Jüngern und sie fragt: „Was sucht ihr?" Hier ist die Frau es, die sich nach ihm umdreht; seine Frage aber ist fast dieselbe: „Wen suchst du?" Die etwas planlose Suche und der merkwürdig banale, scheinbar inhaltsleere Dialog des § 6 finden hier ihre Erfüllung, auch semantisch. Es ist die Gottsuche der Mystiker, seien sie als Jüngergruppe, seien sie als Frau dargestellt, die hier ihr Ziel findet. Hier, im Gegenüber Eins zu Eins, ja auch Mann und Frau, erreicht das Glück des Findens und der Begegnung seine höchste, persönliche Dichte. Die scheint zwar gefährdet in dem läppischen Irrtum, es handle sich um den Gärtner, und das Umdrehen muss wiederholt werden (V. 16); doch spielt die Szene bereits im „Garten",

[2] Zu 12,40 (bei § 62, verändertes Zitat aus Jes 6,10, Buße der Verstockten fordernd) s.d.

der Positives erwarten lässt, und der Schreck der Begegnung wird gemildert durch ihre Zweistufigkeit.[3]
Das sonst im Alten wie Neuen Testament so gängige Compositum ἐπιστρέφειν, was den Nebensinn von „Buße" hat, fehlt im Joh I.[4] Johannes ist nun mal kein Bußprediger, schon gar nicht hier, sondern ein Mystiker. Dennoch kann auch hier wieder an die Episode von der Ehernen Schlange (Num 21,4–9) erinnert werden, den Hintergrund zu Joh 3,15 (§ 15): Das Hinblicken[5] der Israeliten auf dieses Heilszeichen wird in der Paraphrase Weish 16,7 als ein Sich-Umdrehen (ἐπιστρέφεσθαι) dargestellt, und es wird zusätzlich betont: Wer sich nach ihm „umgesehen" habe, sei nicht durch den Anblick, sondern durch Gott, den Retter aller, geheilt worden – was der Szene das Magische nimmt.
Das Motiv ist häufig und gemeinantik. Apk 1,12: „Ich drehte mich um, um zu sehen (ἐπέστρεψα βλέπειν) nach der Stimme, die mit mir sprach." So auch im Mythos des Timarchos bei Plutarch, *De genio Socratis* 589 F–592 D.[6] War dies ein Beispiel aus der Unterwelt, so ist das Sich-Umdrehen nicht weniger häufig bei Apotheose-Darstellungen.[7]
Innerjohanneisch gesehen, ist unsere Stelle die Erfüllung von 3,15 (§ 15). Textpragmatisch ist sie die Einladung zu vielen Erfüllungen seither.

20,15: Dieser Vers bietet eine joh. Erweiterung, die sich in dem Anruf „Frau" als Pendant zu 2,4 (§ 9) und 19,26 (§ 91) erweist. Zu „Wen suchst du?" vgl. die joh. Erweiterungen in 1,38 (§ 16); vgl. 18,7 (bei § 76). Die Frage Jesu 18,4 (§ 76 VNT) kann hier der Auslöser gewesen sein.

„In der Meinung, er sei der Gärtner": Marias Verkennen Jesu wird ins Komische gesteigert, u.z. in einem profunden, aristotelischen Sinn. Was wie eine Tragödie ablief, aber im Grunde nie eine war (denn es walten hier keine anonymen Schicksalsmächte), endet hier, nach aristotelischer Definition, als Komödie; diese bezweckt die Reinigung der aus dem Lachen und der Freude kommenden Affekte.[8] Um nun auch die aristotelische Unterscheidung der heftigen von den sanften Af-

---

[3] Eine ausführliche Besinnung darüber, wie auch Engelerscheinungen ihr ἐπιεικές, ihr erträgliches Maß, haben müssen, s. Ps.-Philon, *De Sampsone* 7–18.

[4] Das einzige Vorkommen, 21,20, ist dt-joh. (Anhang II).

[5] Im palästinischen Targum (Add. 27031) verstärkt: *s-k-l* Itpa'al. Zu diesem Verbum s.u., zu 20,16.

[6] Dies ist freilich kein Gang in den Garten, sondern in die Unterwelt (es handelt sich um die Höhlen des Heiligtums des Trophonios in Böotien, deren Besucher nach allen erhaltenen Berichten heftig malträtiert wurden). Plutarch berichtet einen Einzelfall: Am Ende einer Reihe von Fragen, die ihm die Gottheit beantwortet, will Timarchos sich nach ihr „umdrehen (περιστρέφειν), um zu sehen, wer da mit ihm spricht" (592 D). Da freilich beginnt der Kopf ihn zu schmerzen, als würde er zusammengedrückt, und er vermag nichts mehr wahrzunehmen. Als nächstes findet er sich vor der Höhle wieder. – Er starb jung.

[7] Etwa auf der Ehrensäule des Antoninus Pius in Rom (P. Zanker: *Die Apotheose der römischen Kaiser*, 2000, Umschlagbild). Hadrian ließ die Vergottung seiner verstorbenen Frau Sabina so darstellen (J. Leipoldt: *Umwelt des Urchristentums*, Bd. 3: *Bilder*, 1987, Nr. 316). Die jeweils zum Himmel erhobene Person blickt sich um.

[8] Aristoteles, *Poetik* 1449 a 31–b 4, zu ergänzen aus Nachrichten über das hinter 1462 b 19 Verlorene; gesammelt bei I. (H.) Vahlen (Hg.): *Aristotelis de arte poetica liber*, 3. Aufl. 1885 (1964), 77–79.

fekten, des Pathos also vom Ethos, hierauf anzuwenden: Nicht das Lachen, wohl aber das Lächeln wird von der joh. Darstellung angeregt; und was immer man beim Gang der Erzählung empfunden haben mag – etwa auch angesichts der Rolle der „Judäer" oder des Judas –, das soll aufgehen in Heiterkeit und Gelöstheit.
Mit dem Stichwort „Gärtner" wird uns wieder bewusst gemacht, in welcher Landschaft wir uns befinden: einer bukolischen oder, biblisch gesprochen, paradiesischen. Das mochte antiken Menschen noch klarer gewesen sein als uns heute. Psychologisch gesehen, sind Garten und Gärtner von jeher ein Symbol für das Weibliche und das Männliche, dessen Zusammenwirken nötig ist, damit der Garten fruchtbar wird. Mittelalterliche Marienikonographie stellt in diesem Sinne Maria, Platzhalterin der Kirche, als Garten dar.
Die (punktuelle) Komik in dieser Begegnung wird Heiterkeit (auf Dauer) und bildet zusammen mit der Hochzeit von Kana (§ 9) eine Klammer um das ganze Evangelium.[9]

20,16 Die Emphasen des folgenden, extrem kurzen Dialogs haben wir schon bemerkt. Er ist lakonisch gehalten und gegenüber dem VNT nur wenig erweitert.

„Mariam": Der joh. Jesus hatte in 10,14a (§ 49) gesagt: „Ich kenne, was (an Schafen) mir gehört".

> Der dortige Zusatz 10,3 hatte betont: „Er ruft die ihm eigenen Schafe mit Namen."

Dem Erkanntwerden entspricht ein Erkennen (vgl. 1Kor 13,12): „Rabbuni" ist das letzte und nachdrücklichste Element des judäischen und jerusalemischen Lokalkolorits. Die Übersetzung διδάσκαλε, von wem auch immer sie stammt, ist korrekt: Der griech. Vokativ ist – als Anrede – äquivalent dem Possessivsuffix des aram. *rabboni*. Wir sagen also: „mein Lehrer". Hierbei ist „Lehrer" zu schwach, „Meister" zu altertümlich: Solch intensive Beziehung zu einem Vorbild ist heute etwas Seltenes, und uns fehlt ein Wort dafür.
Gegenüber dem damaligen Judentum ist immerhin erwähnenswert, dass das rabbinische Pendant, wie schon zu „mein Vater" und „unser Vater" zu bemerken war (17,1 § 74), nicht den Singular hat, wie hier *rabboni*, sondern den Plural: Die ausgezeichnetsten unter den Rabbinen, insbesondere ihr erster, Joḥanan ben Zakkai, wurden geehrt mit dem Titel *rabbānan*, „unser Meister".

„sich (ihm zu-)wendend": Mit dem Klammereintrag in der Übersetzung lässt sich die Doppelung στραφεῖσα rechtfertigen angesichts des in V. 14 bereits stehenden ἐστράφη. Wir rechneten dies zu den kleinen Unebenheiten der joh. Redaktion des VNT (Einleitung, 2.2), haben aber auch zu V. 14 ihre Motivation berücksichtigt als Zwei-Stufen-Vision. Das gleiche Verfahren einer Wiederholung eines VNT-Wortes in neuem Kontext haben wir an dem „er wärmte sich" aus 18,18 (VNT) und 18,25 (Joh I) festgestellt.

[9] Dort erinnerten wir an *EG* 571: „Unser Leben sei ein Fest, Jesu Geist in unserer Mitte, Jesu Werk in unseren Händen, Jesu Geist in unseren Werken..."

Der Text ist ohne Zweifel; griechische Varianten gibt es keine. Black, *Aramaic Approach* 255f meldet freilich, dass der syrische Codex vom Sinai (eine vor der Peschitta gefertigte Evangelienübersetzung) liest: *w^{e}ett^{e}chaltēh*, „und sie erkannte ihn".[10] Das ist bis auf 1 Buchstaben gleich mit dem Verbum für „umwenden" in V. 14 (*s-k-r* statt *s-k-l*), woraus Black die Möglichkeit ableitet, hier sei eine aramäische Überlieferung richtig erhalten, die sich im griechischen Joh-Text nur noch als Übersetzungsfehler finde. Diese attraktive Erklärung ist nicht auszuschließen, ermangelt jedoch deutlicher Parallelen anderswo im Joh. So sei alternativ zurückverwiesen auf das zu 20,14 (mit Anm.) schon Gesagte.

20,17 „Fass mich nicht an!" Dies ist, sofern alt, das – höchst einfache – Mittel des VNT, das Andersweltliche dieser Jesuserscheinung zum Ausdruck zu bringen. Dieser Vers dokumentiert die Unberührbarkeit des Auferstandenen bei Joh im Gegensatz zu einem gewissen Pseudo-Realismus des Lukas, den wir problematisch fanden (oben zu 20,8 Ende). Was wir freilich im Sinne des VNT wie des Joh überhaupt festhalten müssen, ist, dass hier etwas Unerwartetes auf die Grabbesucher zukam; hierin sind alle alten Ostertraditionen einhellig.[11]

Für Johannes ist Gott Pneuma (oben zu 20,7); Lukas hingegen will den Eindruck vermeiden, der Auferstandene sei *nur* ein Pneuma (Lk 24,37.39). Letztlich ist das eine Frage der Sprachregelung: Jede Sprache passt nur auf bereits Bekanntes, mehrfach Vorgekommenes; wie aber will man vom Auferstandenen reden? Lukas tut alles zur Vermeidung eines animistischen Missverständnisses – mit dem Animismus hat er, wie wir zu seinen Heilungsgeschichten als Exorzismen schon bemerkten, handfest zu tun gehabt. Johannes hebt ab auf die Transzendenz und Neuheit des nach Ostern Erscheinenden: Ist diese Akzentsetzung einmal akzeptiert, so sind Lk 24,29 und Joh 20,27 (Jesu Vorweisen seiner Wundmale) inhaltlich in Deckung zu bringen.

„Denn noch nicht bin ich aufgestiegen zum Vater" greift das große Thema des Prologs vom Abstieg und – hier – „Aufstieg" des Logos wieder auf. Der zunächst unerkannte Engel Raphael in Tob 12,20 sagt: „Lobt Gott, denn ich steige auf zu dem, der mich gesandt hat." – Was die Frau nunmehr (20,18) den Jüngern zu melden hat, ist, was der Lieblingsjünger bereits begriffen hat und glaubt.

Eine Bemerkung noch zu dem Wort „aufsteigen": Die sprachliche Alternative zwischen „auferweckt werden" und „auferstehen", im paulinischen und synoptischen Schrifttum angelegt, wird hier vermieden durch eines der bei Johannes so beliebten allgemeinen Verben der Ortsveränderung. Dass theologisch durchaus an eine Auferstehung (aus eigener Kraft) gedacht ist, wird im Rückblick, Thema 9.5, nochmals festzustellen sein.

---

[10] Vgl. Wellhausen 132; Merx 443f. Vgl. T. Baarda: „'She recognized Him'. Concerning the origin of a peculiar textual variation in John 20,16 Sy.c" in: ders., A. Hilhorst u.a. (Hg.): *Text and Testimony.* FS A.F.J. Klijn, 1988, 24–38, v.a. zur Nachgeschichte dieser Variante.

[11] Moderne Paraphrasen der Osterperikopen laufen manchmal daraus hinaus, dass sich die Jünger einen Sachverhalt, dass... klar machen. In dem löblichen Bestreben, objektivierende Sprache zu vermeiden, verliert man dann auch das Subjektive an den uns erzählten Begegnungen. Auch ein Text wie 1Kor 15,3–8 ist kein Reflexionsergebnis.

„zu meinen Brüdern": Innerhalb des VNT ging das wohl noch auf die leiblichen Brüder Jesu von 7,3 (§ 18). Johannes der Evangelist kennt dann schon „Brüder"[12] im Sinne der Gliedschaft in der Gemeinde (3Joh 3.5.10), und unsere Stelle dürfte hierzu der Übergang sein. Brüder und Schwestern dieser Art ersetzen die Familie Jesu, die, wie wir sahen (§ 18; § 24; vgl. Einleitung, 4.3), unserem Evangelisten nichts bedeutet.

„zu meinem Vater und eurem Vater": Jesus wahrt in diesem Spruch seine besondere Beziehung zum Vater, ja seine Identität mit ihm als θεός (1,1.18 § 1 f), indem er sie zugleich weitergibt. Hier ist ein Nachklang der Bundesformel erkennbar, etwa aus Jer 31(38),33; Sach 13,9. Jesu Gebet, das dreimal mit der Anrede πάτερ begann und theologisch zugleich als eine Art Selbstgespräch aufzufassen wäre, wird nun – in Erneuerung der Vollmacht von § 69–74 – Möglichkeit und Auftrag der Christen.

20,18 „Ich habe den Herrn gesehen": Dies war die ganze Botschaft der Frau im VNT, deren Wortwahl – „der Herr" für Jesus – nun schon nachösterlich ist.
Hier endet der alte, dreiteilige Osterbericht, auf den wir zu § 95 hinwiesen. Er hatte als handelnde Personen nur Maria Magdalena und Petrus, wobei auch Petrus nur im Mittelteil vorkommt (§ 96), als zweiter Besucher des leeren Grabes, der – so jedenfalls will es Johannes – ratlos wieder abzieht. Erst die nunmehrige Schlussszene dieses VNT-Stücks bringt eine Begegnung der Frau nicht nur mit Engeln, sondern – in deren überraschender Ablösung – mit dem Auferstandenen.
Der Lieblingsjünger war in die Mittelsequenz (§ 96) hineinkomponiert worden, um mit seiner Glaubenseinsicht (20,8) sowohl Petrus als auch die Frau zu überholen. In kühner Weise drückt der Senior die Totalität seines Verständnisses aus: Ihm kann keiner mehr sagen, was Glaube ist, und gehöre er zu den allerersten Zeugen oder Zeuginnen.

„und so hat er mit ihr gesprochen": Den unmotivierten Sprung in die 3. Person haben wir in der Einleitung (2.2) schon bemerkt als Spur johanneischer Redaktion. Sie ist auch in der syrischen und armenischen Bibel geblieben, wohingegen die koptischen Übersetzungen und die Vulgata glätten: „und so hat er mit *mir* gesprochen". Auch hier gibt uns Fortnas Analyse den Schlüssel: Das VNT hatte die Dialoge noch nicht enthalten, mit denen Johannes auch die Osterszenen ausschmückt.

20,19–23 Erscheinung Jesu vor den Jüngern; Geistgabe und Vollmacht zur Sündenvergebung **<§ 98>**

(20,19) Als es daraufhin Abend war an jenem Tag, dem ersten nach dem Sabbat, und die Türen geschlossen, wo die Jünger waren,[13] kam Jesus und stellte sich in die Mitte und spricht zu ihnen: Friede mit euch! (20) Nachdem er das gesagt hatte, zeigte er ihnen sowohl die Hände wie die Flanke. Daraufhin freuten sich die Jünger, da

---

[12] Was „Schwestern" betrifft, so hat er das Femininum auch (2Joh 13), aber hier für die Gemeinde im Ganzen.

[13] Das Joh II sagt auch hier: „WEGEN DER FURCHT VOR DEN JUDEN". Vgl. zu 7,13 (§ 19).

sie den Herrn erblickten. (21) Es sprach daraufhin Jesus zu ihnen wiederum: Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so schicke auch ich euch. (22) Und nachdem er das gesagt hatte, blies er (sie) an und spricht zu ihnen: Empfangt (den) Heiligen Geist! (23) Wenn ihr die Sünden erlasst, dem sind sie erlassen, und wenn ihr sie jemand festhaltet, dem sind sie festgehalten.

20,19 „dem ersten nach dem Sabbat": Die urchristliche Überlieferung hält einhellig fest, dass dieser Tag ein Sonntag war – hier nach jüdischem Kalender benannt. Johannes wiederholt es in der Zeitangabe von 20,26 (§ 99). Damit ist ein Wochenrhythmus begründet, wie er fortan jahrhundertelang dem Sabbat der Tora Konkurrenz machte, bis er sich, von konstantinischer Gesetzgebung begünstigt, endlich durchsetzte (Rordorf, *Sabbat und Sonntag*). Wir wüssten gerne, ob schon die Gemeinde des Johannes die Freiheit hatte, ihre Treffen auf den Sonntag umzulegen.

> Einiges spricht dafür; denn wir finden den Ausdruck „Herrentag" gerade in der Johannesschule erstmals belegt (Apk 1,10). Dass jedoch im joh. Christentum der Herrentag nicht schon der Tag des Herrenmahls war (wozu es einer zusätzlichen Konvention bedurfte, die wir nicht datieren können), wurde nun schon öfters gesagt (Exkurs zu § 23 u.ö.; Rückblick, Thema 8.4).

„die Türen geschlossen": Das Eintreten durch geschlossene Türen ist in der Antike Sache immaterieller Gottheiten. So Athene, die in ein geschlossenes Gemach eindringt „wie ein Windhauch" (Homer, *Odyssee* 6, 19f), so der homerische Hymnus *Auf Hermes* 145f. Für Johannes (anders als für Lukas) hat die Aura des Auferstandenen nichts Materielles.

20,20 „da sie den Herrn gesehen hatten": Die nachösterliche Bezeichnung ὁ κύριος für Jesus ist hier voll berechtigt. Die Emphase auf dem Sehen ist noch für das VNT typisch; ihr entspricht der im VNT folgende V. 30.

20,21 Die Wiederholung des Grußes, dessen Formulierung überdies ein Semitismus (Biblizismus) ist, macht diese Passage besonders feierlich. Sie dürfte gemeint sein als joh. Pendant zum mt. Missionsauftrag (Mt 28,18–20),[14] angelegt bereits in 17,18.20 (§ 74f, s.d.), ja vorher schon in § 61, wo der Kontakt Jesu zu den Griechen in der Schwebe blieb, und vielleicht auch schon in § 53 (Jesu Erfolg in Samarien). Logisch beobachten wir hier die v.a. im Abschiedsdialog häufige Transitivität des Verhältnisses „Vater" – Jesus – Jünger.
Zum Sprachgebrauch: Für die „Sendung" Jesu wird ἀποστέλλειν gesagt, für die der Jünger nur πέμπειν. Man könnte im Deutschen differenzieren zwischen „absenden" und „schicken" o.ä.; tatsächlich ist und bleibt ja die Sendung Jesu die Voraussetzung für diejenige der Jünger. Doch ist der Sprachgebrauch von πέμ-

[14] Vorlage wohl: Lk 24,47, dort noch als Paraphrase von Schriftstellen (γέγραπται...) vorgebracht. Der mt. Missionsauftrag ist demgegenüber ein später Text und allein schon geeignet, die Priorität von Lk *und* Apg zu erweisen: In der ausführlichen und konfliktreichen Geschichte Apg 10–11 fällt noch keinem der Christen ein, sich auf diesen Auftrag zu berufen. Die Praxis ging der Reflexion (und der Prägung nachösterlicher Jesusworte) voraus.

πειν bei Johannes (die meisten NT-Stellen zu diesem letzteren Verbum stehen bei ihm) eigentümlich und scheint von den Tempora abzuhängen,[15] meint demnach keinen semantische Unterschied.

20,22 „blies er (sie) an“: Das Verbum ist dasselbe wie in der zweiten Schöpfungsgeschichte, Gen 2,7 LXX; vgl. auch das Beleben von Totengebeinen Ez 37,9. Überlegungen über das Pneuma sind uns als joh. Thema öfters begegnet, v.a. im Gespräch mit Nikodemus (§ 15) und in dem mit der Samaritanerin (§ 33); vgl. noch zu 20,7. An ersterer Stelle war auch schon von einem „Wehen“ des Pneuma die Rede. Hier ist nun Jesus derjenige, der den – wie wir aus 14,26 (§ 71) wissen – vom „Vater“ ausgehenden Geist auf die Jünger überträgt, in derselben Transitivität, die auch seine Sendung kennzeichnet (voriger Vers).
Hier haben wir die joh. Theologie des „Amtes“, oder genauer: Nach der Begründung des Tischdienstes (§ 63) folgt hier die des Wortdienstes. Um hierfür die Parallele Apg 6,1–5 heranzuziehen, so wird hier der Dienst der Sündenvergebung (§ 98) als Gipfel des Wortdienstes aufgefasst. Das Evangelium des Johannes im Ganzen ist als ein solcher Wortdienst zu sehen, als ein „Zeugnis“ (vgl. 3Joh 12). In der Praxis gehört hierzu auch Reisetätigkeit: Vgl. 2Joh 9–11; 3Joh 5–8. Dies ist, wenn man so will, der joh. Missionsbefehl.

> Wiederum als Kommentar hierzu kann 1Joh 2,20.27 genommen werden, wo eine „Salbung“ mit Heiligem Geist erwähnt wird, die aber auch durch das Wort vermittelt zu sein scheint, so wie man die Taufe ja auch noch als Wortereignis auffasste; vgl. ihre Bezeichnung als „eingepflanztes Wort“ in Jak 1,21. – in 1Joh 4,6.14 schließlich wird auf die Geistgabe im Perfekt Bezug genommen.

20,23 „Wenn ihr jemand ...“: Das „jemand“ müsste Plural sein, um den Plural in dem folgenden Relativsatz tragen zu können; so müssen wir diesen in den Singular setzen, in der Meinung, dass τινὲς trotz des Plurals keine Masse meint, sondern je Einzelne. „Festhalten“ der Sünden (so wörtlich) soll meinen: jemand in seinen Sünden verhaftet lassen. Damit kann, wenn wir uns zu § 36 nicht getäuscht haben, sogar die Verhaftung in seinem ganzen (unguten) Milieu gemeint sein. Jedenfalls aber ist der im Joh I seltene Plural „Sünden“ auf einzelne, konkrete Verfehlungen einer konkreten Person zu beziehen: Diese zu vergeben (und im Übrigen praktisch zu bereinigen – das wird oftmals dazugehören), ist Bedingung für die Behebung der Sünde im Singular, nämlich des Getrenntseins von Gott.
Nimmt man diesen Vers als joh. Abwandlung von Mt 16,16–19, so fällt auf, dass, was dort auf Petrus zentriert ist, hier allen Jüngern zugesprochen wird.[16] Johannes denkt nicht hierarchisch, auch nicht in Begriffen wie „Stellvertretung“. Er ist kein „Apostel“, aber doch – auf gleicher Ebene der Lehrautorität – ein „Jünger des Herrn“ und damit, wie andere, beauftragt, den göttlichen Logos,

---

[15] G. D. Kilpatrick: „Some notes on Johannine usage“, *The Bible Translator* 11, 1960, 1–5, hier 4: Die bevorzugten Formen sind πέμπω, πέμψω, ἀπέστειλα (aber ὁ πέμψας), ἀπέσταλκα, ἀπεσταλμένος.

[16] Es verwundert darum nicht, wenn Melanchthon in der deutschen Fassung seiner *Loci* ausschließlich die Joh-Stelle zitiert, um das kirchliche Amt zu begründen.

der Jesus ist, weiterzusagen – in der Tat das höchste aller Ämter, das sich denken lässt, abseits aber von aller Befehlsgewalt. Inhaltlich aber ist die Autorität im Mt wie im Joh dieselbe: Es ist der Auftrag des Erlassens oder Bestehenlassens von Sünden.

20,24–29 Der ungläubige Thomas. „Selig sind, die nicht sehen ...“ <§ 99>

(20,24) Thomas aber, einer aus den <Jüngern>,[17] war nicht mit ihnen, als Jesus kam. (25) Es redeten daraufhin zu ihm die anderen Jünger: Wir haben den Herrn gesehen. Er aber sprach zu ihnen: Wenn ich nicht an seinen Händen den Abdruck der Nägel sehe und meinen Finger in den Abdruck der Nägel lege und meine Hand an seine Flanke lege, werde ich gewiss nicht Glauben fassen.
(26) *Doch* nach acht Tagen waren wieder seine Jünger drinnen und Thomas bei ihnen. Kommt Jesus bei geschlossenen Türen, und er stellte sich vor sie hin und sprach: Friede sei mit euch! (27) Danach spricht er zu Thomas: Bring deinen Finger hierher und sieh meine Hände und bring deine Hand und lege sie an meine Flanke, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig! (28) Es antwortete Thomas und sprach zu ihm: Mein Herr und mein Gott! (29) Spricht zu ihm Jesus: Weil du mich gesehen hast, hast du Glauben gefasst? Selig sind, die nicht sehen und *doch* zum Glauben kommen.

Diese Perikope hat Thomas berühmt gemacht; wir wollen sehen, wie dies innerjoh. vorbereitet wird. Thomas, einer der Sieben, tritt auf in 20,2 (§ 17), dort noch ganz im Schatten des Petrus; in 11,16 (§ 52) als Defätist; in 14,5 (§ 68) dann schon als Auslöser der Antwort, wer Jesus erkenne, erkenne, ja „sehe“ den Vater; und schließlich, als Kulmination eines Weges zum Glauben, hier.
Bisher unbemerkt, ist unsere Perikope zunächst die Antwort auf den anderen Defätismus des Thomas in § 52. An jener Stelle schweigt Jesus und lässt das Missverständnis bestehen. Hier nun fasst Johannes sein Anliegen einer Theologie des Glaubens ohne sinnfällige oder historische Beweise narrativ zusammen; er nutzt die Gelegenheit zu einer abschließenden Klärung. In 11,16, auf dem Weg zur Auferweckung des Lazarus, ist diese Klärung schon angekündigt. Es hat nämlich, innertextlich gesehen, dem Thomas nichts genützt, dass er alsbald (§ 56) Zeuge dieses „Zeichens“ wurde, des außergewöhnlichsten von allen. – Solches schreibt Johannes zum Trost einer Generation von Christinnen und Christen, die weder Jesus persönlich kennt noch die Augenzeugen seines Lebens.
Erst aufgrund dieser Anpassung an die neue Situation wird das so entstandene Evangelium zeitgemäß. Dass wir hier den Skopos des ganzen Joh gefunden haben, erweist sich aus der Wiederholung in § 100.

20,25 Der ungläubige Thomas verlangt, den Auferstandenen anzufassen (dazu oben zu V. 17), was er nachher nicht mehr tun wird (V. 28; s.d.).

„Den Abdruck der Nägel“ – welcher Nägel? Bisher war von keinen die Rede, auch nicht in den Synoptikern. Alle Welt glaubt zu wissen, dass Jesus ans Kreuz genagelt wurde; aber wo steht das? Keiner der Kreuzigungsberichte erwähnt

[17] Joh II: „einer aus den Zwölf, der sogenannte Zwilling“.

Nägel. Die Erwartung des Thomas speist sich vielmehr entweder, will man es innerbiblisch beantworten, aus Ps 22(21)17: „Sie durchbohrten meine Hände und meine Füße"[18] und/oder aus jener anderen Stelle, die uns in 19,37 (§ 93 VNT) ausdrücklich zitiert wird, Sach 12,10: „Sie werden sehen, in wen sie gestochen haben".[19] Und Kol 2,14, einzige Stelle für „annageln" im Neuen Testament, ist ein Rückblick.

Dem entspricht hier nun die Erscheinung des Auferstandenen. So gesehen, sind die Kreuzigungsdarstellungen, die das Christentum seit dem Ende der Antike kennt, Visionsdarstellungen. Allerdings scheint das Annageln so häufig gewesen zu sein, dass die Redewendung „ans Kreuz annageln" das gängige Synonym war zu bloßem „kreuzigen".[20]

20,26 „nach acht Tagen", d. h. am 8. Tag: Ist hier schon an den Sonntag als Gedenktag der Auferstehung Jesu gedacht? Zunächst einmal ist es der erste Tag nach Schluss des Festes der Ungesäuerten Brote, im Joh und sonst einfacher auch Passa genannt. Eine Passa-Symbolik „vollendet" sich.

> Apk 1,10 spricht dann erstmals von einem „Herrentag" – zu einer Zeit, wo das „Herrenmahl" sich im joh. Christentum noch nicht durchgesetzt hatte (Einleitung, 4.9). Ist das überhaupt ein Sonntag (wie eine Variante[21] für Joh 20,26 bereits sagen will)? Traditionell versteht man es im Sinne des verwandten Ausdrucks in *Did.* 14,1 und v. a. im Sinne von Ignatius, *Magn.* 9,1, wo jeweils klar die Ablösung des Sabbat durch den Sonntag gemeint ist. Doch sollte man die kirchlichen Traditionen nicht früher fusionieren, als diese selbst es taten. Zu Recht ist erwogen worden, ob in unserem Fall nicht der (jährliche) Ostertag gemeint ist.[22]

20,27 „Bring deinen Finger ...": Diese Aufforderung an Thomas wird ikonographisch oft so dargestellt, als habe er sie ausgeführt. Das steht nicht da;[23] die Reaktion ist vielmehr:

---

[18] Aus dem Kontext dieser Stelle wird in Mk 15,24.34 parr. zitiert, merkwürdigerweise aber nicht diese Stelle. Anscheinend dachte man noch nicht an ein Annageln. Dass aber Nägel statt Stricken verwendet wurden, ist verschiedentlich belegt, auch an einem Skelettfund.

[19] Die rabbinischen Auslegungen hierzu (Bill. II 583) gehen in ganz andere Richtungen, etwa auf eine Wiederherstellung Israels nach seinem (erneuten) Exil. S. die lange Fußnote bei K. Cathcart/R. Gordon (Übers.): *The Targum of the Minor Prophets* (The Aramaic Bible), 1989, z. St. (Lit.). Das Zitat wird wiederholt in Apk 1,7. Als Anspielung mag es hinter Mt 24,30 und Lk 23,27 vermutet werden, wo jedoch das Motiv des Durchbohrens nicht aufgenommen ist. Dieses ist der joh. Tradition eigen.

[20] Belegt etwa bei Diodor v. Sizilien, *Bibl. hist.* 2, 18,1 (προσηλοῦν); Plutarch, *Apophthegmata regum* 206 A (ein Caesar-Zitat, auf Seeräuber bezüglich); vgl. dens., *An vitiositas* (ein Fragment) 499 C/D (καθηλοῦν); Hengel, *Crucifixion* 69 f. Das Kreuz als solches, wenn es aus mehreren Teilen bestand, wurde natürlich auch genagelt; aber das ist hier in § 99 nicht gemeint.

[21] Der Syro-Sinaiticus lt. Aland; bei Merx 454 (z. St.) nicht erwähnt, wohl aber bei Wellhausen 131.

[22] W. Rordorf (Hg.): *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche* 135 Nr. 78 im Apparat.

[23] Im Sinne des Johannes lässt sich bezweifeln, ob ein Auferstehungsleib aus der uns bekannten Materie bestehen würde. Vgl. Rückblick, Thema 9.6.

20,28 „Mein Herr und mein Gott!" Dies, und kein Anfassen,[24] ist die Reaktion des gläubig gewordenen Thomas. Es ist anders als in Mt 28,9, wo die Frauen Jesu Füße „anfassen" (κρατεῖν). Auch die Angabe, Jesus habe mit seinen Jüngern „Salziges gegessen" (Apg 1,4), findet sich nicht bei Johannes. Selbst die dt-joh. Jesus-Erscheinung am Ufer des Sees Genezareth scheint essen zu wollen, teilt dann aber nur aus (Joh 21,5.12f). Die theologischen Gründe für diesen Unterschied haben wir soeben zu 20,15 angemerkt.

Soviel zu den Gesten; nun zu den Worten. Die Anrede „mein Gott" ist im Judentum (in dem wir uns, zumindest was die Ursprungssituation betrifft, befinden) gegenüber Menschen traditionell ausgeschlossen. Das gilt auch für das *ĕlohim* / ὁ θεός in Ps 45(44),7, wie immer das dort hineingekommen sein mag,[25] in der Anrede an den Messiaskönig. Denn gerade der Targum, auf den Reif („Targum" 1) sich hier berufen möchte (weil in V. 3 zu „König" ein *m^e^šiḥā'* hinzugesetzt ist), lässt hier nun, im V. 7 des Psalms, den „Thron der Herrlichkeit JHWHs" gemeint sein.

Innertextlich ist dieser Anruf Jesu als Gott eine Klammer hin zum Anfangsvers (1,1): „und göttlich (θεός) war der Logos". Was wir dort adjektivisch übersetzt haben, ist auch hier nicht einfach θεός „Gott", sondern θεός μου „mein Gott" – wie ja, nach ebenfalls urchristlicher Sprachregelung, der Auferstandene nicht als Kyrios schlechthin (wie in der Septuaginta artikelloses Κύριος), sondern als „unser Kyrios" angerufen wird (Rückblick, Thema 5.1, 5.5 und 12). Er teilt seine Würde mit Gott; er ersetzt nicht den einen Gott, verdoppelt ihn auch nicht.

So erklärt sich diese ungewöhnliche Anrede Jesu – oder letztlich Gottes – aus der Perspektive, der Blickrichtung: Im christlichen Gebet geht sie nicht auf Jerusalem (wie gegenüber der Samaritanerin schon geklärt wurde: 4,23f § 33), sondern auf Jesus. Im Blick auf den Auferstandenen „sehen" (erkennen) wir auch Gott, den Schöpfer des Universums. Darum das Jesuswort (14,9 § 69): „Wer mich gesehen hat, hat auch den Vater gesehen", im Kontext mehrfach variiert (14,7, § 68; 14,19f, § 70). Jesus stellt uns Gott dar; in gewisser Weise (nämlich derjenigen historischer Anschauung) macht es den Unsichtbaren sichtbar.

Von diesem mystischen Vorgang eine beschreibende Dogmatik zu abstrahieren, ist nur mit größter Vorsicht möglich. Bis heute legen gerade die „orthodoxen" Kirchen Wert darauf, dass ihre Dogmatik Gebet sei.[26] Eine Umsetzung in darstellende Rede bedarf der Zurückhaltung. Diese Vorsicht ist verlassen, wenn Ignatius, *Eph.* 1,1 und (wenn man die Konstruktion missversteht) 2Petr 1,1 Jesus Christus kurzerhand als „unseren Gott" bezeichnen.

Soviel zur Anrede „Gott" und ihrem Missbrauch. Außertextlich liegt hier ein datierbarer Bezug vor, der mitten ins Politische führt. Es gab nämlich einen römischen Kaiser, von dem uns die Quellen ausdrücklich berichten, er habe als erster

---

[24] Erst nach *Epistula apostolorum* 11f (23f) hätte nicht nur Thomas, sondern jeder der 12 Apostel Jesus berührt und sich von der Materialität des neuen Leibes vergewissert. Das kann aus 1Joh 1,1 herausgesponnen sein.

[25] Ps 54 gehört dem sog. elohistischen Psalter an, wo Tetragramme durch *ĕlohim* ersetzt wurden – wobei es hier irrtümlich nicht das Tetragramm gewesen sein dürfte, sondern die Verbform *jihje* „wird sein".

[26] Die armenische Sprache gibt bis heute ὀρθόδοξος mit *owḻlap'aṙ* wieder, „recht verherrlichend": Man nimmt δόξα ganz zu Recht nicht im Sinne von (Lehr-)Meinung, sondern von „Herrlichkeit".

sich als „Herr und Gott" anrufen lassen: Domitian (reg. 81–96 n.Chr.), gemäß Sueton, *Domit.* 13. Dessen Bereitschaft, sich in dieser Weise akklamieren und als göttlich verehren zu lassen, hat gerade in Ephesus dazu geführt, dass man ihm – den Städten Pergamon, Smyrna und Milet folgend – einen Kaisertempel errichtete, größer als alle anderen. Damit war seit 90 n.Chr. für die Stadt der Ehrentitel „Tempelhüter der Augusti" verbunden.[27] An dessen Stätte sind seit 1930 Reste einer gewaltigen Kaiserstatue ausgegraben worden, ursprünglich mindestens 5 m hoch, die höchstwahrscheinlich Domitian darstellen sollte.[28] Dieser Bezug ist sicherlich gewollt, und er erlaubt uns, die Verfassertätigkeit des Johannes an seinem Evangelium in die Zeit sowohl Domitians zu legen als auch in die seines Nachfolgers Trajan, unter dem, den erhaltenen Zeugnissen zufolge (Einleitung, 5.1), Johannes starb. Theologisch aber bedeutet diese Pointe, dass Christus keineswegs Gott ersetzt (wie eine undifferenzierende Populartheologie aus ihm den „Herrgott" macht); sondern er ersetzt – in der Rolle der höchsten zu verehrenden Macht – den Kaiser zu Rom. Vgl. zu 13,16 (§ 63).

20,29 „sehen" vs. „glauben": Dieser Gegensatz ist alt und biblisch; schon Abraham bekommt nur die Sterne zu sehen, soll aber glauben, dass so zahlreich seine Kinder sein werden (Gen 15,5f). Billerbeck II 586 zieht eine mehrfach berichtete Episode mit Rabbi Joḥanan (gest. 279 n.Chr.) heran, der, im Zusammenhang einer Ausmalung des künftigen Jerusalem, von einem Schüler die anscheinend ironische Reaktion erhält, er sehe schon, was dieser ihm sage. Dessen Antwort: „Du Narr (*rēqā*), würdest du nicht sehen (*r-'-h*), würdest du nicht glauben" (*'-m-n* Hif'il; Talmud, *Bāvā' batrā'* 75a; *Sanhedrin* 100a).

Schluss: Einladung zum Glauben

20,30–31 Epilog zu den Zeichen; Schlusssatz <§ 100>

(20,30) Sicherlich, viele und andere Zeichen hat Jesus vor seinen Jüngern getan, die nicht in diesem Buch geschrieben sind. (31) Dies aber ist geschrieben, damit ihr Glauben fasst,[1] dass Jesus der Gesalbte ist, der Sohn Gottes, und damit ihr glaubend Leben habt in seinem Namen.

20,30–31a ist der ursprüngliche Schluss der Zeichen-Quelle, ob diese nun einen Passionsbericht mit umfasste (Fortnas „Zeichen-Evangelium") oder nicht (eher nicht). Er

[27] Dieser kommt also zu dem in Apg 19,35 bezeugten Titel „Tempelhüter des vom Himmel gefallenen (Artemis-Bildes)" hinzu.

[28] Details bei Miltner, *ΕΦΕΣΟΣ* 39. Vgl. Th. Corsten/J. Zangenberg, „Ephesos", *NTAK* II 147–153. Dem Gesicht nach kann es auch einer der vorangegangenen Flavier gewesen sein. Die Statue ist geborsten – nicht erst, wie sonst, infolge Erdbeben, sondern infolge einer *damnatio memoriae*, die sich der zuletzt äußerst unbeliebte Domitian in Rom zuzog. Unseren Johannes wird sie mit Befriedigung erfüllt haben, wohingegen der „Johannes" der *Apokalypse* auf das Nachfolgeschauspiel eines Trajan-Tempels in Pergamon (in welchem auch Hadrian sich vergottet) mit Entsetzen reagiert (Apk 2,13f).

[1] Die Alternativlesart „damit ihr glaubt" (Praesens) ist im Kontext durchaus plausibel; doch liegt Jes 43,10 (s.u.) zugrunde. Es ist nicht nur an die Anwesenden gedacht, die bereits Jünger sind, sondern auch an noch zu gewinnende.

kennzeichnet das Zurückliegende als „Buch"; es war also schriftlich. Johannes, der selbst nicht schreibt, nimmt diesen Schluss in Dienst;[2] wer hier auf einem Lesen besteht, dem ist das gemeinte Buch ja noch zugänglich. Zur Sprache des Evangelisten passt das μὲν οὖν, eine gut literarische, aber natürlich auch mündlich mögliche Formel. Schon einmal hatte er ein Resümee so eingeleitet (19,24 Ende von § 90). Von den Evangelisten verwendet es sonst nur Lukas (häufig auch in der Apg). Überhaupt sind zahlreiche Stilähnlichkeiten zwischen lk. und joh. Rahmungen nachweisbar,[3] die umso weniger wundern, als Johannes, außer seiner beträchtlichen Allgemeinbildung, insbesondere das Lk kennt und rezipiert.

So findet sich das Stichwort der „Zeichen"-Quelle in V. 30 ein letztes Mal verwendet. Johanneisch wird der Satz rückverbunden mit der diskursiven (1,4 § 1) und der dialogischen (3,15 § 15) Ankündigung des Evangelieninhalts. Der dort vom Evangelisten eingeführte Begriff *zōē* „(ewiges) Leben" wird hier als *das* Heilsgut, das einzige, alles umfassende, nochmals genannt: Das ersetzt ihm einen ganzen Epilog.[4]

Der Hinweis, dass es noch mehr zu erzählen gäbe, hat einerseits etwas Konventionelles (s. Berger/Colpe, *Textbuch* sowie *Neuer Wettstein* z.St.); er ist hier aber auch durchaus motiviert: Einem christlichen Auditorium gegenüber erkennt Johannes die übrigen Evangelien an.

> Den Ansatz zur Hyperbel („wahrhaft, viele ...") nutzt und übertreibt der sekundäre Schluss, 21,25.

20,31 „damit ihr glaubt": Die Handschriften lassen uns die Wahl zwischen Präsens und Aorist. Aus der Sicht des Johannes, der, selbst schon der zweiten Generation von Christen angehörig, sich an die dritte wendet, ist das Präsens jedenfalls angebrachter; er spricht zu bereits Glaubenden. So schon Lk 1,1–4. Auch textpragmatisch gesehen, diente Geschriebenes in der Antike nicht zur Glaubenswerbung, sondern das mündliche Wort. So etwas wie Schriftenmission gehört dem 19. und 20.Jh. an. Also: „damit ihr glaubt"; die andere Lesart ist ein Versehen, bedingt durch den bisher überwiegenden Sprachgebrauch.

Im VNT kam Glaube noch aus dem Sehen (1,50 § 7; 2,11 § 9), wie auch 1Joh 1,1 geltend zu machen versucht, obwohl Lk 1,2–4 schon weiter war. Die These wird vom Evangelisten schon seit 1,51 umgedreht: „Ihr werdet den Himmel geöffnet sehen" – das verallgemeinert jene Vision, die Jesus in Mk 14,62 allein hatte, eine Vision des Menschensohns, für alle Glaubenden. Vgl. noch Rückblick, Thema 5.5.

Im Hintergrund steht Jes 43,10–13, eine auch im Rabbinat einflussreiche Stelle.[5] Wir geben sie hier nach der Septuaginta:

---

[2] Hengel, *Die joh. Frage* 248, nimmt 20,30f als „Fazit des Evangelisten selbst".

[3] Außer μὲν οὖν ist es noch: πολλὰ ... καί, ἐνώπιον, βιβλίον (Sg.), ἔστιν γεγραμμένον und besonders die Formel ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Hinweis Gilbert VAN BELLE, Brüssel, 2.2.2006. Auf zahlreiche Arbeiten dieses Spezialisten zur joh. Sprache kann hier nur summarisch verwiesen werden; sie beruhen stets auf der Annahme der literarischen Einheit.

[4] Ein solcher könnte in ausführlicherer Form zwar noch gestanden haben; doch ist seine Verfertigung eher unwahrscheinlich, da sie erst mit der Veröffentlichung des Textes in Schriftform nahe gelegen hätte – und just diese hat, wenn wir uns nicht irren, Johannes vermieden.

[5] *Mᵉchiltā'* zu Ex 20,17, im Zuge einer Auslegung des Dekalogs.

„Werdet mir Zeugen; auch ich (bin) Zeuge, spricht der HERR, Gott; und der Diener, den ich erwzählt habe,
damit ihr Erkenntnis gewinnt und zum Glauben kommt und versteht, dass ICH BIN; vor mir entstand kein anderer Gott und nach mir wird keiner sein.
Ich bin Gott, und es ist keiner außer mir, der rettet. (...)
Ihr seid mir Zeugen, und ich (bin) Zeuge, spricht der HERR, Gott."

„der Sohn Gottes": Was beim edierten Mk, in vielen Exemplaren wenigstens, am Anfang steht, die These von Jesu Gottessohnschaft (Mk 1,1), und im VNT zunächst Zeugnis des Täufers ist (1,34 § 5), begegnet hier nochmals als Schlussergebnis. Zu Christusprädikaten im Joh s. Rückblick, Thema 5. Wenig hängt für Johannes an den Begriffen. Glaube wird bei ihm durch den Lieblingsjünger personifiziert, dem, wie wir sahen, das Wort-Zeichen des *sudarium* schon die ganze Wahrheit erschließt. Diese Wahrheit wird unter Verzicht auf mythisches Vokabular in der ganz elementaren Polarität Vater-Sohn benannt, welche sich zusehends öffnet, um die Jünger in eine neue, ewige Gemeinschaft hineinzunehmen. Gelebt wird sie im Gebet und in der Liebe, welche den von Jesus gegründeten, von Johannes um sich gescharten Freundeskreis zusammenhält.
War dies der Schluss des Evangeliums nach dem joh. Entwurf? Würde nicht ein Prolog von 18 Versen Länge auch einen ausdrücklicheren Epilog erwarten lassen? – Bei solchen Fragen literarischer Art soll nicht vergessen werden, dass dies ein mündlicher Text ist (Einleitung, 5.6) und literarische Konventionen weniger bindend sind als vielmehr die Umstände liturgischen Vortrags. Der Vortrag des Seniors lag in den Gottesdiensten, die wir uns dazu denken dürfen, sicherlich eher am Anfang oder in der Mitte als gerade am Ende. Anderes kam nach; Schluss des Gottesdienstes war naturgemäß kein Epilog, sondern ein Segen.
Doch haben wir ja den Epilog schon im Text. In seiner typischen Art, als Prolepse, hat Johannes ihn uns schon gegeben: in dem großen Gebet Jesu, das den letzten Dialog abschließt (§ 74 f). Da ist alles zu finden, was hier noch zu erwarten wäre, in Worten des Seniors, die übergehen in ein freies Gebet.

Anhänge (Joh II)

Anhang 1: 21,1–14 Das Essen des Auferstandenen mit seinen Jüngern

Text siehe § 17 mit Fußnoten. Dieser Anhang, eine nachösterliche Begegnung Jesu mit seinen Jüngern in Galiläa, ist herausentwickelt worden aus § 17 unter Berücksichtung von Mk 16,7. Wichtigstes Vorbild für die Neuverwendung war sicherlich Lk 24,13–44. Das Verfahren als solches, nämlich eine bereits vorhandene Geschichte umzuerzählen zur Vison, ist nicht ohne biblische Analogie: Man vergleiche Gen 30,37–43 (Jakobs Verfahren, gefleckte Lämmer zu bekommen) mit der Neufassung in Gen 31,10–12.

Lesen wir die Perikope nun nochmals an ihrem dt-joh. Ort,[1] so mag solche Freiheit des Geschichtenerzählens auf ein heutiges Lesepublikum befremdend wirken. Von einem „Zeugnis" zu sprechen, wie unten nochmals in 21,24, ist nicht gerechtfertigt. Zur Entschuldigung des hier angewendeten Verfahrens lässt sich immerhin geltend machen, dass die Erscheinungen des Auferstandenen – was auch immer hinter jenen Überraschungen stehen mag, die nach 1Kor 15,34 und vielen anderen Zeugnissen die Geburtsstunde der Kirche geworden sind – gar nicht anders erzählbar sind als in Worten, die der Erfahrungswelt entlehnt werden. Vorösterliches muss dienen, um das Unsagbare, aber doch Empfundene der ersten nachösterlichen Zeit in Worte zu kleiden. Vom historischen Standpunkt aus wird man hier von vornherein alle Details der Bildwelt zurechnen, dem „kollektiven Imaginären". Es ist Ausdruck eines Erlebens, das nicht in ein objektives Beobachten überführt werden kann.

Dass es in den Tagen nach Jesu Kreuzigung eine Reihe von Erscheinungen „des Herrn" gegeben hat, sollte keine Frage sein; zu sehr haben sie die Welt verändert. Schade ist nur, was unsere Perikope als solche betrifft, dass sie, als wiederverwendete Erzählung, ihre Individualität verliert. Auf Details befragt, könnte sie nicht mehr sagen als ein Sammelbericht, ein Summarium. Höchstens auf der Ebene der Symbolik gewinnt sie noch etwas: Zu der merkwürdigen Vorstellung eines am Ufer sitzenden, sich einen Fisch (ὀψάριον) bratenden Kyrios in 21,9 gibt es bei Athenaeos 346 B die Parallele eines ὀψοφάγος Ἀπόλλων, eines „fisch-(oder: delikatessen-)essenden Apollon", Patron eines Feinschmeckerclubs in Elis.[2] Nehmen wir das Ganze als Traum, so kommt uns ein Ephesier, der Traumdeuter Artemidor, zur Hilfe (*Onirocritica* 1, 70 Ende): „Gut ist, (im Traum) Fische zu essen, am besten gebratene." Denn fertiges Essen bedeutet Glück.[3]

Ferner mag hier eine Beobachtung von Belang sein, die noch vor die Passions-

---

[1] Vgl. Z. Studenovsky: „Imitatio veterum des vierten Evangeliums", in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 532–557 (Lit.). Die bisherige Art, „das Kapitel" Joh 21 als Block zu nehmen, kann jedoch nicht länger akzeptiert werden.

[2] Tresp, *Kultschriftsteller* 207 Nr. 170. Das Wort ὄψον „Gebratenes" meint zubereiteten Fisch oder sonstige salzige Delikatessen. Vgl. συναλίζεσθαι „essen von Gesalzenem" in Apg 1,4.

[3] Zu kleine Fische hingegen, kaum essbar wegen ihrer Gräten, bedeuten Verdruss. – Vgl. noch, was dasselbe Artemidor-Kapitel zu Joh 6,51b–59 (bei § 24) zu sagen hat.

geschichte zurückgreift. In Joh I ist Marthas Bekenntnis zu Jesus (11,27) das letzte Bekenntnis zu ihm vor dessen Tod, und es kommt von einer Frau. Eine Eigentümlichkeit aller christlichen Ostergeschichten („Geschichten" hier in Opposition zu der listenartigen Paradosis 1Kor 15,3–7) wurde dort vorweggenommen. Hier nun, im Nachtrag, wird das männliche Gegengewicht geschaffen. Dies hielt man wohl auch für unabdingbar als Übergang zum Folgenden, zur Regelung einer Autoritätsfrage unter Männern.

Anhang II: 21,15–23 Der Rangstreit zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger

(15) Daraufhin, als sie gefrühstückt hatten, spricht zu Simon Petrus Jesus: Simon, (Sohn) des Johannes, liebst du mich mehr als diese? Er sagt zu ihm: Ja, Herr; *du* weißt, dass ich dein Freund bin. Spricht er zu ihm: Weide meine Lämmer!
(16) Spricht er zu ihm noch ein zweites Mal: Simon, (Sohn) des Johannes, liebst du mich? Er sagt zu ihm: Ja, Herr; *du* weißt, dass ich dein Freund bin. Spricht er zu ihm: Weide meine Schafe!
(17) Spricht er zu ihm ein drittes Mal: Simon, (Sohn) des Johannes, bist du mein Freund? Schmerz empfand Petrus, dass er ihm zum dritten Mal sagte: Bist du mein Freund? Und er spricht zu ihm: Herr, *du* weißt alles; *du* erkennst, dass ich dein Freund bin. Spricht zu ihm Jesus: Weide meine Schafe! (18) Amen, amen, ich sage dir: Als du jünger warst, gürtetest du dich selbst und gingst umher, wohin du wolltest; wenn du aber alt sein wirst, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürten und tragen, wohin du nicht willst. (19) Das sagte er aber um anzuzeigen, mit welchem Tod er Gott verherrlichen sollte. Und nachdem er das gesagt hatte, spricht er zu ihm: Folge mir!
(20) Sich umwendend, sieht Petrus den Jünger nachfolgen, den Jesus liebte, der auch an seiner Brust gelegen hatte bei dem Mahl und gesagt hatte: Herr, wer ist es, der dich ausliefert? (21) Diesen nun erblickend, sagt Petrus zu Jesus: Herr, dieser aber, was (hat er zu gewärtigen)? (22) Spricht zu ihm Jesus: Wenn ich will, dass er bleibt, bis ich komme, was geht es dich an? *du* folge mir! (23) Es ging daraufhin diese Rede aus unter den Brüdern, dass jener Jünger nicht stirbt. Doch hatte ihm Jesus nicht gesagt, dass er nicht stirbt, sondern: Wenn ich will, dass er bleibt, bis ich komme, was geht es dich an?

Dieser Anhang ist keine Anknüpfung an der Geistgabe für die Elf (§ 98),[4] sondern an einem Problem, das, im übrigen Evangelium nur erst angedeutet (13,23–35 § 63), nunmehr in zwei Jesusjüngern personalisiert wird: Die überragende Rolle des Lieblingsjüngers als Zeugen des Evangeliums ist bei der Veröffentlichung von dessen Lehre auszubalancieren gegen die Autorität des Petrus, Sprechers der synoptischen Tradition. Er steht für Jerusalem und für Rom zugleich, und er hat, wie johanneisch in § 67 angedeutet, den Vorrang des Märtyrers an sich, über seine in § 26 bereits genannte Zeugenrolle hinaus.
Ulrich Heckel *(Hirtenamt* 158) bringt insbesondere 21,18f unter die passende Überschrift: „Nachfolgeruf statt Sukzessionsregelung". Noch hat Ephesus keinen Bischof. Das konkurrierende Pauluschristentum, das bis dahin eine monarchische Leitung schwierig gemacht haben würde, scheint indes kein Problem (mehr) darzustellen: Selbst hier im Anhang II finden wir keine Spur von ihm.[5]

---

[4] Eine schon lange bemerkte Aporie; s. z. B. Zumstein, *Kreative Erinnerung* 201. Die dort gegebene Auslegung (bis S. 216) sei hiermit empfohlen.

[5] Es sei denn, dass der innertextliche Petrus den Apostel Paulus mit vertritt, denn beide waren zunächst Stammapostel der Römer. Heckel, *Hirtenamt* 158f erinnert daran, dass erst seit Cyprian (Mit-

So regelt sich hier, nach des Johannes Tod, der Rangstreit zwischen zwei Flügeln der frühen Kirche,[6] dem „petrinischen", repräsentiert durch die synoptische Überlieferung und geographisch zu bestimmen als Achse Antiochien-Rom (s. Einleitung, 4.5), und dem johanneischen, also kleinasiatischen, das alsbald noch eine (schwächere) Achse Ephesus-Lyon ausbilden sollte (Irenaeus). Es ist ein Koexistenz-Vorschlag; doch bekam das joh. Christentum die Übermacht des petrinischen, römischen im Streit um den Ostertermin zu spüren. Es war nicht mehr im Spiel, als der Osten sich mit den Bischofssitzen in Aelia Capitolina (das heidnisch gewordene Jerusalem), Caesarea-am-Meer und v.a. Konstantinopel neue Zentren schuf bzw. stärkte, von denen aus die kirchliche Disziplin geregelt und die Einheit in der Lehre wie im beobachtbaren Verhalten gewährleistet werden konnte.

21,15 „meine Lämmer": Das griech. Wort hier ist ἀρνίον, wie dann auch in der Apk, also dt-joh. Sprachgebrauch. Es ist freilich auch ein sachlicher Unterschied zu dem ἀμνός Gottes von 1,29 (§ 4 VNT) und 1,36 (§ 6); vgl. dort.

21,18 „Da ein monarchisches Amt der johanneischen Herrschaftskritik widerspräche, wird Petrus in Joh 21,18f nicht zum Nachfolger Jesu eingesetzt, sondern in Anspielung auf sein Martyrium (Vgl. 13,36–38) bis zur letzten Konsequenz in die Nachfolge gerufen".[7]

21,19 Der Imperativ „folge mir!" stand nur einmal im Text, 1,43 (§ 8, VNT), für Philippus. Hier nun und in V. 22 wird er an Petrus gerichtet, was sich freilich als Rückgriff auf synoptische Sprache am leichtesten erklärt.

21,20 Das Verbum ἐπιστρέφειν knüpft direkt an bei Lk 22,32. Petrus hat Buße zu tun.

21,22 setzt die urchristliche Parusie-Erwartung voraus, die Hörer oder Hörerinnen des Johannes gehabt haben mögen, aber nicht er.[8] Hierzu Rückblick, Thema 9.7.

21,23 „Wenn ich will": Das ist der Stil der Wenn-Sätze, den Joh II so liebt, u.z. als Manier (Merkmal p) und in exklusivem Sinne. Die Bedingungen des joh. Jesus hingegen sind erfüllbar, wie zu 15,14 (§ 66) bemerkt.

---

te 3.Jh. n.Chr.) Petrus an die Spitze der römischen Bischofsliste gestellt wird. Irenaeus selber (*Adv. haer.* 3, 4) ist sich noch nicht im Klaren.

[6] Zu diesem viel studierten Thema vgl. U. Heckel in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 636; B. Mutschler ebd. 714.

[7] Heckel in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 630.

[8] Tertullian, *De anima* 50,5 (vgl. Hengel, *Die joh. Frage* 218) sagt, es gebe nun mal kein ewiges Leben im körperlichen Sinne, und bemerkt in diesem Zusammenhang: „Es starb auch Johannes, von dem man vergeblich gehofft hatte, er werde bis zur Ankunft des Herrn übrig bleiben." Er hat also noch damit zu tun, primitive Vorstellungen von „ewigem Leben" als Lebensverlängerung oder Weiterleben zu korrigieren. Die Parusie-Erwartung hingegen wurde kirchlicher Lehrbestand.

„Es ging daraufhin diese Rede aus": Ein solches Gerücht hat also im ephesinischen Christentum bestanden, wie es seither deren viele gab, wo immer die Naherwartung neu aufflackerte. Einer der letzten Messiasse, die starben, ohne dass sich an der Welt als solcher etwas änderte, war, im Judentum nun wieder, Rabbi Schnerson aus Lubawitsch. Was das Christentum des 2.Jh. betrifft, so können wir aus der *Apokalypse*, zusätzlich auch - gleichzeitig - aus Papias' Schriften das Ausmaß und die irdische Ausrichtung der apokalyptischen Erwartungen ermessen, die gerade damals, nach der Trennung vom Judentum und nach der Aufnahme des Kampfes mit dem Kaiserkult, in den Christengemeinden herrschten. Sie haben sich im edierten *Evangelium nach Johannes* in widerspruchsvoller Weise den Subtilitäten des Seniors beigemischt.

21,24f Post-Scriptum der Herausgeber

(24) Dieser ist der Jünger, der das (alles) bezeugt und der dies geschrieben hat; und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist. (25) Es gibt aber auch vieles andere, was Jesus getan hat; wenn es einzeln aufgeschrieben würde, würde nicht einmal der Kosmos, so scheint mir, Platz haben für die zu schreibenden Bücher.

Dieser zweite Schluss, eine z.T. wörtliche Wiederholung von 19,35 (bei § 93), bietet nicht nur das (geborgte) „Gütesiegel" des Lieblingsjüngers an, sondern überhöht auch den Anspruch des nunmehr erweiterten Buches. Stilistisch sei vermerkt, dass hier, im Gegensatz zu 21,3-9.13f.18f.23, die Satzschlüsse keine Prosarhythmen haben. Das lässt auf eine andere Hand schließen als diejenige(n), die bis V. 23 tätig war(en). Zusätzlich gibt es noch ein codicologisches Rätsel um V. 25, dass dieser Vers nämlich im Codex Sinaiticus erst bei der Durchsicht, wenn auch durch dessen ersten Schreiber, hinzukam.[9] Wir haben es also evtl. mit zwei Post-Scripta zu tun, die vereinigt wurden, um nochmals den originalen Schluss (§ 100) thematisch abzudecken.
Der nunmehr erhobene Anspruch ist, pure Wahrheit mitzuteilen in Konkurrenz zu unzähligen Büchern, die schon im Christentum im Entstehen seien, Qualität also gegen Quantität. Das strapaziert denn doch den Glauben - nicht den an Jesus, wohl aber den an die Qualität des Zeugnisses, das hier unter Berufung auf den Lieblingsjünger angeboten wird, zumal dieser in 19,35 (bei § 13) ausdrücklich zum Augen-„Zeugen" hochstilisiert wird. (Das Zeugnis des Lieblingsjüngers war hingegen ein pures Glaubenszeugnis gewesen.) Franz Overbecks Kritik an dieser Art von Pseudo-Geschichte, in der Einleitung bereits mitgeteilt (5.6.3), trifft hier ganz ins Schwarze.

21,24: „wir wissen" imitiert das „du weißt" von 3Joh 12.

21,25: „so scheint mir": Ein solches Ich kam im ganzen Text nicht vor, nur ein Wir zunächst in 1,14 (§ 1) und nun hier im Kontext, als Verweis wohl auf dieselbe Bezugsgruppe wie die hinter 1Joh 1,1ff. Diese ist wohl eher begrenzt als die von 1,14. - Vgl. noch Einleitung, Punkt 6.1.

---

[9] Hengel, *Die joh. Frage* 272 Anm.195; N. Birdsall: „The Source of Catena Comments on John 21,25", *NovTest* 36, 1994, 271-279.

„die zu schreibenden Bücher": Im Nachhinein ist diese Hyperbel[10] ja wahr geworden; die Johannes-Literatur kann niemand mehr überblicken. Doch wer kann, wann und mit welchem Sinn, eine solche Bücherflut angekündigt haben? Zunächst erhalten wir den Eindruck einer gewissen, trotzigen Kulturabstinenz, wie Josephus sie für sein Volk in *C.Ap.* 1, 38 zumindest hinsichtlich der Geschichtsschreibung behauptet: Während die Griechen tausend Bücher haben über ihre Geschichte, die aber nicht übereinstimmen, haben wir Juden nur 22. Da bahnt sich das restriktive Ideal einer *pensée unique* an, das theologischerseits und nach den gemachten Erfahrungen des Abendlandes durchaus kritikwürdig erscheint.[11]
Wenn aber nicht alles täuscht, kriegen wir hier erneut und unerwartet einen konkreten Lokalbezug zu fassen, u.z. die Spitze gegen eine *heidnische* Bibliothek. Ephesus als Großstadt zählt unter derjenigen antiken Städte, die öffentliche Bibliotheken hatten (hatte Jerusalem eine?).[12] Im Jahre 110 n.Chr. war der unermesslich reiche Tiberius Julius Aquila *consul suffectus* in Kleinasien. Er wurde unter Hadrian der Erbauer der prunkvollen, heute noch (d.h. wieder) imposanten Celsus-Bibliothek, zugleich Mausoleum auf seinen Vater (vgl. Einleitung, 4.0; 6.1). Die ephesinischen Christen, deren Senioren sich etwa in der Zeit der Fertigstellung dieses Gebäudes dazu entschlossen, selbst ein Buch in die Welt zu setzen, werden die Übermacht einer Kultur, die sie als gefallenen Kosmos bekämpften, heftig verspürt haben.
Heutzutage würde allein die Johannes-Literatur schon diese Bibliothek füllen. Und schon wieder wird sie um einen Titel länger.

---

[10] Noch viel größere aus dem Munde Joḥanan ben Zakkais, des Begründers des Rabbinats, weiß Bill z. St. zu zitieren. Schwarz, *Und Jesus sprach* 119 versucht dem Eindruck einer Übertreibung zu entgehen, indem er „die Welt ... nicht" in ein angebliches aramäisches „niemand" (*lā' 'ālmā'*) rückverwandelt. Doch hat er für diese negierte Wortfügung keine Belege. – Als hellenistisches Beispiel diene Jamblich, *De vita Pythagorica* (28) 135, wo nach etlichen Beweisen von des Pythagoras Sehergabe hinzugefügt wird, „unzählige weitere (μυρία ἕτερα), noch göttlichere und wunderbarere Dinge (θειότερα καὶ θαυμασιώτερα) habe er bewirkt. Hinweis bei Martin, *Narrative Parallels* 173; Text (fehlerhaft) in: *Jamblich, ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΥ ΒΙΟΥ*, hg. M. v. ALBRECHT u.a. (Sapere, 4), 2002, 122.

[11] F. SIEGERT: „Verbergen und Bekennen. Ein Gespräch mit Josephus über seine Apologie" (wird erscheinen in einem Sammelband des Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti, hg. Ch. BÖTTRICH).

[12] Bekannt sind nur das Tempelarchiv, zum Gebrauch nur für die Priester, und diejenige Privatbibliothek Herodes' I, wo Nikolaos v. Damaskus, ein Heide, in dessen Auftrag seine Weltgeschichte schrieb.

Rückblick: Themen johanneischer Theologie

Die reichen Ergebnisse dieses Kommentars verdienen eine Zusammenfassung – und das Joh I insgesamt eine Würdigung als ein systematisch-theologischer Entwurf. Als solcher sucht es innerhalb des Neuen Testaments seinesgleichen.
Die Geschlossenheit der theologischen Ansichten des Joh I, die sich in den zunächst nur nach narrativer Kohärenz ausgewählten Texten ergeben hat, gibt zu denken. Gerade weil es im Judentum nie so etwas wie eine systematische Theologie oder eine Dogmatik gegeben hat, ist die von Johannes implizierte eine Betrachtung wert. Anscheinend bedurfte es nur des von Jesus kommenden Anstoßes, um das Potenzial, das in der jüdischen Überlieferung lag, der schriftlichen wie der mündlichen, zu einem Entwurf werden zu lassen. Dazu haben wir bei Paulus beachtliche Ansätze – seine Schule umrankte sie nur, vermochte sie aber nicht weiterzuführen – ; Johannes aber hat die Tragweite seiner Begriffe und seiner Aussagen, so wenige es sein mögen (er wählt aus), bis zu Ende gedacht.

0. Fehlanzeige: Kein Dualismus, keine Gnosis

Eines der angeblich tiefgehendsten joh. Charakteristika hat sich als Bildung der Schule erwiesen: der Dualismus.[1] Was wir zum Stichwort „Finsternis" 1,5 (§ 1) u. ö. hierzu ermitteln konnten, bleibt ganz im Rahmen biblischer Schöpfungslehre und hat nichts mit Gnosis zu tun. Der einzige aus Gnostikerkreisen auf uns gekommene Text, der zu einem näheren Vergleich mit dem Joh I einladen wird, ist der *Brief an Reginus* aus der Nag-Hammadi-Bibliothek (s. u. 9.6): Seine Nähe zur joh. Eschatologie ist genauso groß wie die des kanonischen *1. Johannesbriefs.*
Blicken wir zurück auf den Text im Ganzen und seine Ankündigungen eines Gerichts nicht nach den Werken, sondern nach Glauben oder Unglauben, so tut sich eine Alternative ganz anderer Art auf: Man kann entweder eine Determination am Anfang haben oder ein Gericht am Ende, aber nicht beides. Gerade einem systematischen Denker wie Johannes, der nicht nur kohärent zu erzählen weiß, sondern auch mit seinen Traditionen frei schaltet, müsste das klar gewesen sein.

---

[1] Vgl. D. E. Aune: „Dualism in the Fourth Gospel and the Dead Sea Scrolls. A reassessment of the problem", in: D. Aune/T. Seland/J. H. Ulrichsen (Hg.): *Neotestamentica et Philonica.* FS Peder Borgen (NovTest.S 106), 2003, 281–306. – Zu einem Parallelphänomen, das allerdings etwas später liegt, vgl. E. Heck: *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. Untersuchungen zur Textgeschichte der Divinae institutiones und der Schrift De opificio dei* (AAH 1972/2), 1972. Der Trend zum Dualismus, bei Plutarch zeitgenössisch zu Johannes bereits einsetzend (*De Iside* 47, unter ausdrücklichem Bezug auf persische Eschatologie und auf die „Magier"), hat die restliche Antike dominiert, zumindest im Westen; so auch den frühen Augustin, der ihn in seiner katholischen Phase dann leidlich eindämmte, unterschwellig aber bestehen ließ.

Eine grundsätzliche, kosmische Polarität ist also Kennzeichen des Joh II, wo nicht nur das narrative, sondern auch das theologische System zu Bruch geht. Sie ist Ausgangspunkt zahlreicher Verschärfungen geworden, die sehr an die Auffassung des Essenismus, bes. dessen von Qumran, erinnern – um nur an die *Kriegsrolle* (1Q33; 4Q 491–495) zu denken. Entsprechend schwach entwickelt ist die Vorstellung von einem Gericht:[2] Ein solches ist nicht mehr nötig; sondern es bleibt nur übrig, die Bösen, die als solche längst bekannten, zu töten.

Typisch für den dt-joh. Dualismus, der davon nun wieder verschieden ist, sind Stellen wie Joh 12,35f (bei § 61), eine Warnung, die das Wort καταλαμβάνειν (Subjekt: die Finsternis) in einem durchaus bedrohlichen Sinne aufgreift: „festhalten, gefangen nehmen". So auch 1Joh 5,19: „Die Welt liegt im Bösen." Der Schritt ist von hier nicht weit bis zur gottfeindlichen Gegenmacht bzw. den Gegenmächten der Gnosis.

Über die Entstehungsumstände des jüdischen Dualismus, wie er in den Qumran-Schriften reichlich belegt, im 2.Jh. dann aber auch christlich geworden ist, ist oben schon einiges gesagt (Einleitung, 6.). Christen haben auf Stress (unter Hadrian) mit Stress reagiert. Eine Vorausbemerkung negativer Art ist also nötig angesichts der in mancher Hinsicht verunglückten Rezeption des kanonischen Joh im 20. Jahrhundert. Nach hundert Jahren einer nicht ganz vergeblichen Forschung ist nunmehr klar geworden, dass der „joh." Dualismus so fundamental nicht ist, wie ein Bultmann es noch glaubte. Selbst ein Vertreter der integristischen Auslegung wie Jörg Frey findet inzwischen, im Joh seien „die negativen Termini wesentlich seltener als die positiven."[3] Dazu die Gegenprobe (ebd.): „Schließlich findet der für die joh. Schriften ganz zentrale Gegensatz von Tod und Leben im Dualismus der Qumran-Texte keine wirkliche Parallele." Damit ist für Stellen wie 1,4 (§ 1, „Leben") etc. und 8,51 (§ 44, „Tod") und 5,24 (§ 47, dito) die joh. Originalität behauptet. Und dass θάνατος nicht schon im Prolog vorkommt, sondern erst an den genannten Stellen (auch das Verbum ἀποθνήσκειν „sterben" setzt erst in 6,50 § 24 ein), zeigt wieder, dass im joh. Denken die negative Seite nicht die Aufgabe hat, die positive zu tragen; sondern diese trägt sich selbst. Das erste negative Wort im Joh ist in 1,5 „Finsternis"; und dass diese in keiner Schicht des Joh eine Gegenmacht ist gegen Gott, hat sich hinreichend erwiesen. „Ein statischer, eventuell gar deterministisch zu verstehender Dualismus liegt daher bei Johannes nicht vor, und es bleibt eine offene Frage, ob man im vierten Evangelium überhaupt von ‚Dualismus' sprechen kann" (Frey).

Zusätzlich ist ein Wort der Warnung nötig, um eine ganze, bis Irenaeus zurückgehende häresiologische Tradition endlich ins Reich der – polemischen – Fiktionen zu verweisen. Wenn Irenaeus, *Adversus Haereses* I eine Genealogie aller zu seiner Zeit (ca. 180 n.Chr.) bekannten gnostischen Schulsysteme aufstellt, so ist an dieser Genealogie das Gewollte und der Anachronismus ebenso deutlich wie an allen anderen hellenistisch-römischen Zweckschöpfungen dieser Art. Wohl mochte es dem „Altersbeweis" der Gnostiker selber dienen, dass diese sich – im Protest gegen das frühkatholische Christentum – auf einen in Apg 8,9ff belegten

[2] Leider sind die Kolumnen 16–17 der *Hodājot*, wo *din* einigermaßen häufig begegnet, stark beschädigt. Sie scheinen auf ein Bestehen des Gerichtes durch die Guten hinauszulaufen.

[3] Frey, „Qumranfunde" 202f; folgendes 204.

Magier berufen konnten, nicht anders übrigens, als sie sich auf Kain (Gen 4) und auf die Schlange (Gen 3) beriefen. Irenaeus, dessen Ausbildung keineswegs die eines Historikers war, tut ihnen den Gefallen, das zu übernehmen; ihm kommt es recht für seine Polemik. Wenn er dann in *Adv. haer.* 1, 23,4 einen gewissen Menander, einen Samaritaner, Simons Nachfolge antreten lässt, darf uns nicht wundern, dass diese Angabe von keinerlei Datum begleitet ist.[4] Auch die Begegnung des Johannes mit Kerinth, oder vielmehr seine Flucht vor ihm,[5] bleibt in dieser Hinsicht vage. Das einzige sichere Datum aus der Frühzeit der Gnosis ist der Ausschluss Markions aus der römischen Christenheit 144 n.Chr. Sein Wirken ist zeitgenössisch zur Johannesschule, und alles Folgende, wo die Gnosis „johanneisch" wirkt, zählt schon in den Einfluss des Joh II.

Zur Sache aber, nämlich zur gnostischen Trennung Jesu von allem Irdisch-Geschichtlichen, haben wir des Seniors eigene, schriftliche Stellungnahme in 2Joh 7a. Will man also die Nähe des Joh I zur Gnosis beschreiben bzw. eine Vorbereitung der Gnosis darin sehen, so wird das am ehesten über ein emphatisches γινώσκειν „erkennen" gehen können: vgl. zu 1,5.10 (§ 1); 14,6 (§ 68) u.ö. Haupt-„Gegenstand" solchen paradoxen, nichtgegenständlichen Erkennens ist der „Vater". Die Einzigartigkeit solchen von jeder normalen Erfahrung verschiedenen Erkennens ist in der Tat, was die Gnostiker auch zu sagen versuchten und was in den gnostischen Systemen mit großem mythischem wie auch begrifflichem Aufwand umrankt worden ist – einem Aufwand, den das Joh so deutlich meidet, wie ihm Esoterik fremd ist. Trotz gleichen Themas könnte der Gegensatz im intellektuellen Stil nicht größer sein.

Auf die ganze Länge des Kommentars hat sich's erwiesen, dass der scheinbare Dualismus – wenn man im Prolog und auch sonst, wo von „Licht" und „Finsternis" die Rede ist, einen solchen sehen mag – weit davon entfernt ist, den Rest zu tragen. Das Verwundern über die Ablehnung des „Lichtes" der Offenbarung (1,10f § 1) steht für sich und bedarf keiner Bezeichnung irgendwelcher böser Mächte. Die joh. Theologie gewinnt überhaupt nichts dazu, wenn dem „Geist der Wahrheit" (§ 70), den Jesus ankündigt, ein „Geist der Verirrung" entgegengesetzt wird (1Joh 4,6). Der vieldiskutierte Dualismus „des" Joh ist angeklebt, ist modische Gewandung nach dem Geschmack des 2.Jh. – des christlichen, versteht sich; das Judentum hatte diese Krankheit bereits hinter sich. Und überhaupt: Was ist das für ein Dualismus, der nichts zu sagen hat zum Judasproblem?

---

[4] Es folgen dann ab 1, 24,1 Saturninus aus Antiochien und Basilides aus Alexandrien. Hippolyt hingegen (*Elenchus* 7, 28) erwähnt Menander erst nach Basilides, und auch nur beiläufig. Auf ihn folgt dann Markion.

[5] Eusebius, *H.e.* 3, 28,6; mit ähnlichen Worten nochmals 4, 14,6 (aus Irenaeus 3, 3,4). Das Interessanteste an dieser Legende ist der Ort, ein öffentliches Bad in Ephesus: Wenn diese Legende einen historischen Kern hat, belegt sie, dass Johannes der großstädtischen Zivilisation nicht abhold war.

Thema 1: Die Hebräische Bibel bzw. Septuaginta und die „Schriftbeweise“ im Joh

Der bisherige Kommentar hat genug Neues erbracht, dass es sich lohnen dürfte, die theologischen Besonderheiten des Joh I gesondert zu würdigen. Das Folgende wird der Ansatz sein zu einer johanneischen Theologie im eigentlichen Sinne. Wir beginnen mit deren Verankerung in den Heiligen Schriften Israels, der damaligen Bibel, u.z. in ihren beiden Formen, der hebräischen wie der griechischen. Doch ehe wir ins Detail gehen, eine Vorbemerkung.

1.0 Moderne Probleme mit den „Schriftbeweisen“

Rudolf Bultmann hat in einem berühmt-berüchtigten Aufsatz von 1949 („Weissagung und Erfüllung“) all das aufgeführt, was der moderne Mensch (das meint den durchschnittlichen Nichttheologen)[1] an den Schriftbeweisen des NT befremdlich findet. Den Worten eines alten Textes einen Sinn oder einen Sachbezug zu unterlegen, woran dessen Autor nicht gedacht haben kann, geht heute nicht mehr. Der Zusammenhang von Altem und Neuem Testament wird überhaupt heute nicht mehr so eng gesehen, wie die Zitierweise der ntl. Autoren es erscheinen lässt, und man trägt der „zwischentestamentlichen“ Zeit mit ihren Entwicklungen stärker Rechnung.

Es ist aber – damit soll unsre Antwort beginnen – doch alles vermittelbar, was die ntl. „Schriftbeweise“ (um diesen altertümlichen Ausdruck der Kürze halber beizubehalten)[2] an Voraussetzungen macht, sofern man es nur erst einmal klar ermittelt hat. Man muss nur die implizite Hermeneutik der betr. Passagen ergründen, um – sozusagen parallel dazu – eigene Brücken bauen zu können.

Antike Leser nahmen sich das Recht, ihre klassischen Autoren als Rätselsteller aufzufassen. Schon die Griechen taten es mit ihrem Homer,[3] was Bultmann weiß und ganz unnötig zu biblischem Denken in Kontrast stellt. In der Antike legte man den Sinn von Worten nicht fest, sondern freute sich, wenn er bei jeder Auslegung sozusagen wuchs. Rabbinische Gelehrsamkeit geschieht bis heute auf dieser Voraussetzung, die umso wichtiger wird, je mehr sich erweist, dass vieles aus der Tora im Wortsinn nicht mehr brauchbar ist. Für das Joh seinerseits ist die Bibel ein vieldeutiges Buch – das umso mehr, als Johannes selber sich ja gerne mehrdeutig äußert. Dieses Recht lässt er konsequenterweise auch anderen.

Von solcher Art ist der Umgang des Johannes mit seiner Heiligen Schrift – unter welchem Namen wir das seit Paulus sog. Alte Testament verstehen in seinen beiden Gestalten, in denen es damals gelesen wurde, der hebräisch-aramäischen und der griechischen. Dass auch erstere mit veranschlagt werden muss, wird sich auch an der folgenden Zusammenstellung (1.1.1) wieder erweisen.

---

[1] Zu Bultmanns eigener geistiger Situation, die für das ganze 20.Jh. bezeichnend sein mag, zumindest was den deutschsprachigen Protestantismus angeht, s.u. 11.1.

[2] Moderner müsste man sagen: „Schriftargumente“, d.h. Argumente (und nicht schon Beweise) anhand der Heiligen Schrift. Siegert, *Argumentation* 157.

[3] Siegert, „Interpretation“ 30–139 (Lit.).

Näheres zur materiellen Gestalt dieser Heiligen Schrift ist anderwärts gesagt.[4] Wir müssen sie uns immer noch in Einzelrollen vorstellen, in größeren und kleineren Sammlungen, die weder in Synagogen noch in den sich bildenden Kirchengemeinden kaum je vollständig vorgelegen haben werden – vollständig im Sinne desjenigen Kanons, den wir um 100 n.Chr. erstmals bei Josephus, *C.Ap.* 1,38–42 umrissen finden. Er wird auch hier als Einheit vorausgesetzt in einer Rede von „der Schrift" im Singular.

Bemerkenswert an Johannes ist, dass er nicht nur die Septuaginta-Fassung zur Verfügung hat, sondern – was sonst eher von Paulus und „Matthäus" bekannt ist – auf den Urtext zurückzugreifen vermag, bis hin zur Erinnerung an Subtilitäten, die jüdische Lehrer des Mutterlandes darin zu finden pflegten. Hinweise darauf fanden wir etwa in 1,14 (§ 2); 1,51 (§ 8); 3,14 (§ 15); 12,28a (§ 61); 13,18 (§ 64); 15,13 f (§ 66). Dass Johannes bei alledem kein naiver Biblizist ist wie viele vor ihm und wie nach ihm dann Irenaeus u. a.m., haben wir an Stellen wie 7,42 (§ 28) gesehen.

Insgesamt ist bei ihm der Schriftgebrauch keineswegs so selten oder spärlich, wie oft gesagt wird, sondern er ist mitunter extrem kurz, nicht länger als ein Wort – so schon in 1,1. Das eine Wort kann ein Stichwort sein, das dem Bibelkundigen weite Zusammenhänge erschließt, und Stellen wie Jes 52,13–53,12 sind im Joh I weitaus präsenter, als gemeinhin gesehen wird. Das Joh ist ein schriftgelehrtes Evangelium. Doch wie auch bei den Wortspielen, sind die Decodierungen freibleibend: Wem sie gelingen, der ist beglückt (*sapienti sat)*; man kann aber auch ohne zu merken weiterlesen.

1.1 Ausdrückliche Nennungen der Heiligen Schrift im Joh

In Johannes begegnet uns ein Schriftgelehrter der Hebräischen wie der griechischen Bibel;[5] das wird nach dem Weglassen manchen verunglückten Zitats aus dem Joh II nur noch deutlicher. Die Zitate, die dabei zurückbleiben, sind korrekt im Text und kontexttreu in der Auffassung; man muss nur herausfinden, an welchen Text, den hebräischen oder den griechischen, Johannes denkt. Der Abdruck des in Frage Kommenden bei Hübner, *Vetus Testamentum in Novo* erleichtert die Entscheidung ganz erheblich.

1.1.1 Einleitungsformeln und Zitierweisen

Geben wir zunächst eine Übersicht über den Schriftgebrauch. Stellen mit folgendem Zitat (von mindestens 1 charakteristischen Wort) werden in Fettschrift genannt.

---

[4] Siegert, *Septuaginta* 43–47.371–376; ders., „Die Inspiration" 205–208.

[5] Neuere Lit. zum Schriftgebrauch des Joh s. Frey/Schnelle, *Kontexte* 82–85 (R. Zimmermann). Daraus ist für alles Philologische v. a. hervorzuheben: M. Menken: *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form* (CBET 15), 1996 (zu Joh 1,23; 2,17; 6,31; 6,45; 7,38, 12,15; 12,40; 13,18; 15,25; 19,36; 19,37). Dort noch nicht genannt sind ferner die Aufsätze von J. Maier, „Schriftrezeption" u. a.m. aus Labahn u. a. (Hg.): *Israels Heilstraditionen*, woraus noch besonders hervorgehoben sei: J. Zumstein: „Die Schriftrezeption in der Brotrede (Joh. 6)", ebd. 123–139; H.-J. Klauck: „Geschrieben, erfüllt, vollendet: Die Schriftzitate in der Johannespassion", ebd. 140–157.

Deuterojohanneisches ist eingerückt; Auffälligkeiten[6] liegen v. a. auf dieser Ebene, sofern sie nicht schon vom VNT herkommen.

ἡ Γραφή „die Schrift" (im Joh vorzugsweise Sg.): **Joh 7,42** (§ 28; Micha); **19,37** (§ 93 VNT; Sach); 20,9 (§ 96 VNT; Bezug offen - s. u.);

dt-joh.: 7,38 (Ex.? Ps.?);[7] 10,35 (vorher: Psalm); vgl. 2,22 („sie glaubten der Schrift");[8]

dasselbe in der Formel ἵνα ἡ Γραφὴ πληρωθῇ **13,18**[9] (§ 64; Psalm); 17,12 (§ 74; Jes); **19,24** (§ 90 VNT; Psalm); vgl. **19,28** (§ 92 VNT, Psalm); **19,36** (§ 93 VNT, Nomos bzw. Psalm);

αἱ Γραφαί: 5,39 (Aufforderung zum Suchen; ohne Bezug);

vgl. γράμματα 7,15 (§ 13) und 5,47 (bei § 48).

Hierher zählt auch 18,9 (§ 76) „damit das Wort erfüllt würde, das [...] gesprochen hatte":

Das „er" in der Klammer ist dt-joh. Zutat;

ὁ Νόμος (Μωυσέως): 1,17 (§ 2, ohne Bezug); **7,49** (§ 29, Dtn.); 7,51 (§ 30, o.B.); vgl. **8,5** (§ 14; Dtn);

7,19.23[10] („euch", den Juden gegeben); 12,34[11] (die Menge reklamiert es für sich);

„euer Gesetz" (im Munde des Pilatus): 18,31 (§ 82, o.B.); vgl.19,7 (§ 85, Antwort auf voriges);

„euer Gesetz" (im Munde Jesu): Joh **8,17** (Dtn); **10,34** (Psalm);

„ihr Gesetz" (im Munde des Erzählers): **15,25** (Psalm);

„Mose": **3,14** (§ 15; Num.); vgl. 9,28 f (§ 38; „wir sind Jünger des Mose");

„Mose, auf den ihr hofft": 5,45 f (er wird die Juden anklagen); vgl. 7,22 f (Kritik des Beschneidungsgebots);

„Mose und die Propheten": 1,45 (§ 7 VNT);
„die Propheten" allein: **6,45** (§ 24; Jes);
„das Wort des Propheten Jesaja": **1,23** (§ 3 VNT; Jes); **12,38** (§ 62; Jes).

verstärkt: „weil Jesaja wiederum gesagt hatte" **12,39 f** (ebenfalls Jes).

---

[6] Ruben Zimmermann in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 85
[7] Gibt sich als Zitat, ist aber keines. Vgl. unten.
[8] „...und dem Wort, das Jesus gesagt hatte". Über Jesusworte als beginnende Schriftautorität s. u.
[9] Zitiert wird ein Psalm: Auch dieser gilt also als Prophetie.
[10] Bezug auf das Sabbatgebot, aber nicht auf eine bestimmte Stelle.
[11] Bezugsstelle jedenfalls nicht im *Nomos:* es ist eine Anspielung an Ps 110(109),4 oder Dan 7,14.

Nehmen wir γράφειν in signifikantem Kontext hinzu, erhalten wir zusätzlich: 1,45 VNT (§ 7, Mose und die Propheten; ἔραψεν, kein Zitat); γεγραμμένον ἐστίν 2,17 VNT (§ 11, Psalm); καθώς ἐστιν γεγραμμένον 12,14 f VNT (§ 59 < Sach 9,9; dahinter Gen 49,11) mit joh. Kommentar 12,16; ebenso, joh., 6,31 (§ 23; Exodus-Erinnerung in einem Psalmwort); ἔστιν γεγραμμένον 6,45 (§ 24, „in den Propheten": Jesaja und Jeremia).

Dazu dt-joh. 5,46 („jener" bezieht sich auf Mose) und ein auf das edierte Joh bezogenes γέγραπται 21,24.

1.1.2 Übersicht über die Stellen

Aufstellung des Wichtigsten in der Reihenfolge der masoretischen Bibel, differenziert nach den drei Schichten des Joh (**fett**: Zitate mit Einleitungsformeln; *: Anspielung;[12] „hebr.": Zugrundelegung des hebr. Textes):

Genesis
*1,1 — § 1 (folgen Wort- und Strukturähnlichkeiten mit Gen 1,1–5)
21,19 — § 32
28,12 hebr. — § 8
41,55 VNT — § 9

Exodus
12,10.46 VNT — s. Num 9,12
*12,22 VNT — § 92
17,1 f? — bei § 27

Numeri
9,12 VNT — **§ 93** („damit die Schrift erfüllt würde")
*21,8–15 — § 15 („Mose")

Deuteronomium
*1,16 f — § 30 („unser Gesetz")
19,15 — bei § 42 („euer Gesetz")
22,21 — § 14 („im Gesetz hat uns Mose geboten")
*27,26 — § 29 („das Gesetz")

Richter
*6,1 ff — § 57

1Sam (1Kgr)
*15,25; 25,28 — § 4

[12] In Auswahl des Wichtigsten. Wo zwei und mehr zusammenhängende Worte mit der Quelle übereinstimmen, werten wir die Stelle nicht nur als Anspielung, sondern als Zitat. Auch die Berufung auf Mi 5,1 (§ 28) wurde, der Einleitungsformel halber, als Zitat gewertet.

1Kön (3Kgr)
*17,18 § 9

Jesaja
6,10 bei § 62 („weil Jesaja wiederum gesagt hatte")
8,18 § 76 („Das Wort, das [...] gesprochen hatte")[13]
40,3 § 3 („wie Jesaja sprach, der Prophet" [nachträglich])
*53,4.7 § 4
*53,7 VNT § 6
53,1 **§ 62** („Jesaja")
*53,12 LXX § 15; § 61
54,13 **§ 24** („Es steht geschrieben in den Propheten")
55,1[14] bei § 27

Jeremia
31(38),33 f s. Jes 54,13

Hesekiel *s. u. 1.2.2*

Micha
5,1 **§ 28** („Hat nicht die Schrift gesagt ...?")

Sacharja
7,9 bei § 14
9,9 VNT **§ 59** („wie geschrieben steht")
12,10 hebr. **§ 93** („und wiederum sagt eine andere Schrift[stelle]")

Psalmen
6,4 f § 61
22(21),16 VNT **§ 92** („damit die Schrift erfüllt würde")
22(21),19 LXX **§ 90** („damit die Schrift erfüllt würde")
34(33),21 VNT **§ 93** („damit die Schrift erfüllt würde")
35(34),19 bei § 66 („ihr Gesetz")[15]
41(40),10 hebr. **§ 64** („damit die Schrift erfüllt würde")
45,9 hebr. § 94
69(68),5 s. Ps 34(35),19
69(68),10 **§ 11** („Es erinnerten sich seine Jünger, dass geschrieben steht")
*69(68),22 VNT § 92
72(71),17 bei § 61 („in eurem Gesetz")
78(77),24 § 23 („wie geschrieben steht")
82(81),6 bei § 49 („euer Gesetz")
109(108),3 s. Ps 35(34),19
118(117),25 f VNT § 59

---

[13] Du-Form aus vorangegangenem Gebet.
[14] Hier Einleitungsformel, aber kein Zitat. Vgl. unten 1.2.
[15] Hiermit haben wir auch PsSal 7,1 verglichen.

Sprüche

7,17 hebr.	§ 94

Hoheslied

*1,12	§ 58
*4,14	§ 58, **§ 94**
*4,15	§ 32
*5,1	§ 9
*8,13	§ 4

2Chr

*16,14	§ 94

Esther

8,17	bei § 19, bei § 94, bei § 98

Daniel

*7,13	§ 8 etc. (s. u. Thema 5.2).

Sirach

*24	§ 23

1.Makkabäer

*2,49–69	§ 91

Joh-II-Stellen sind auch hier eingerückt. Man sieht sofort, dass nur wenig hinzukommt, jedenfalls wenig Wörtliches. Drei Zitate sind mit „euer/ihr Gesetz" vorgebracht; der Schritt zur Gnosis mit ihrer Ablehnung des Alten Testaments und ihrer Anti-Exegese ist nur noch klein. Das einzige dieser Zitate, das aus der Tora stammt, ist textlich falsch; die mit diesem Pseudo-Wortlaut getriebene Polemik bleibt alleinige Verantwortung der Bearbeiter.

1.1.3 Eine **quantitative** Auswertung darf zunächst einmal von der Länge der Zitate absehen. Diese sagt nichts darüber aus, wie viel vom ursprünglichen Kontext mitgemeint ist. Selbst wo das Zitat nur aus einem Wort besteht, kann es lange Zusammenhänge abrufen; so schon 1,1 den ganzen ersten „Tag" der Schöpfungsgeschichte. Dass in 18,9 (§ 76) entgegen bisherigen Auffassungen ein Zitat von Jes 8,18 anzusetzen ist, macht der dortige Kontext klar (Jes 8,11–18), ein Gericht über Juda und Ankündigung eines heiligen Restes.

Das Gesamtbild, das diese Liste bietet, ist typisch für das Judentum des Zweiten Tempels, so wie es aus essenischen und apokalyptischen Schriften (also aus den Qumran-Texten[16] und aus dem meisten „zwischentestamentlichen") bekannt ist: Die Tora ist präsent; nicht weniger präsent aber sind die Propheten, dominiert

---

[16] Als Spezialaufsatz hierzu sei genannt: A. PILGAARD: „The Qumran Scrolls and John's Gospel", in: J. NISSEN/S. PEDERSEN: *New Readings in John* (JSNT.S 182), 1998, 126–142. Das dort Aufgebotene betrifft v. a. das Joh II, seinen Dualismus, Pessimismus usw. Ähnlichkeiten mit Joh I finden sich am ehesten in den Motiven einer Ablösung des Jerusalemer Tempels und der Hohenpriesterrolle durch anderes.

von *Jesaja*. Die *Psalmen* werden viel gebraucht, und von den sonstigen Hagiographa ist *Daniel* am meisten vertreten, im Joh dann freilich schon wieder reduziert auf den Menschensohn-Titel und auf die himmlische Herkunft dieses Menschensohns. Hier mögen Worte des historischen Jesus (der sich, allen Quellen zufolge, im Namen des „Menschensohns" geäußert hat) ebenso nachgewirkt haben wie die eschatologischen Akzente seines Zusammenseins mit den Jüngern. Eine besonders aufschlussreiche Vorstufe für das Verständnis johanneischer „Menschensohn"-Stellen ist das präsentisch gefasste Aufgreifen von Dan 7,13 bereits in Lk 22,69. Auf dieser Linie liegt der gesamte *Daniel*-Gebrauch, soweit sich ein solcher feststellen lässt.

Damit verglichen, ergäben die Schriften der Rabbinen, aber auch schon die Traktate Philons, ein völlig anderes Profil, nämlich ein starkes bis völliges Überwiegen der Tora. Innerhalb der Tora-Zitate des Joh ist wiederum das Fehlen des Buches *Leviticus* bezeichnend: Nicht einmal das Kapitel über den Großen Versöhnungstag (Lev 16) hat Spuren hinterlassen (wie etwa in Röm 3,25); Johannes pflegt, wie unter 5.4 noch zu sehen sein wird, keine Sühnopfer-Christologie.

Fragen wir nach der Häufigkeit des Zitierens im Verlauf *des Evangeliums*, u.z. zunächst des VNT, so sind der Anfang des Wirkens Jesu wie auch sein Ende, die Kreuzigungsgeschichte, besonders stark vertreten; es sind die Eckpunkte des Lebens Jesu. Ähnlich ist es ja auch bei den Synoptikern, so sehr die Zitate im Einzelnen jeweils selbstständig gewählt sind. Johannes hat dann v. a. in den Dialogpartien viel Eigenes hinzugetan.

1.1.4 Qualitativ gesehen, d. h. was die Ausführlichkeit des Zitierens betrifft, wird v. a. an solchen Stellen genauer zitiert, wo das Zitat für das Verständnis des Textes unerlässlich ist, wo also nicht nur eine biblische Assoziation verstärkend hinzutritt, sondern der Schriftbezug bedacht werden *muss*. Dies ist v. a. in der Passionsgeschichte der Fall. – Eine schriftgelehrte Verbindung von Tora- und Prophetenzitat[17] findet sich in 12,13.15 (§ 59 VNT); ebenso in 19,36.37 (§ 93 VNT).

Im Joh I werden die Schriftzitate vermehrt, gleichmäßig in allen Teilen des Evangeliums, und stets korrekt verwendet, in einem Sinn, den entweder der hebräische Text oder die Septuaginta genau hergibt. Wenn wir in αἴρειν 1,29 (§ 4) eine Aufnahme von 1Sam (1Kgr) 15,25 und 25,28 LXX fanden, setzt dies eine besonders gute Bibelkenntnis auf Seiten des Seniors voraus und/oder die Verfügbarkeit dieses eher seltenen Septuaginta-Buches an seinem Wirkungsort Ephesus. Bei Bedarf greift der Senior auf den Urtext zurück, was in der ephesinischen Situation heißen dürfte: auf seine Erinnerung daran. So haben wir es zu 1,51 (Jakobs Leiter „auf ihm"), zu 3,14 (Verbum „erheben") festgestellt, bis hin zu den „Bleiben" von 14,2 (§ 68).

Das Niveau der Bibelkenntnis im Joh II ist demgegenüber deutlich niedriger; es entspricht der spärlichen Bibelkenntnis der Christen nach der

[17] Zu diesem Merkmal jüdischer Tora-Didaktik, das wir auch bei Paulus noch finden, v. a. in Röm 9–11, s. Siegert, *Argumentation* 163 (nach A. Maillot). Aus der Quelle Q vgl. Q 4,1–13, wo Jesus auf drei Versuchungen des Teufels (die dritte – nach lk. Reihenfolge – bedient sich sogar eines Schriftzitats, allerdings nur aus einem Psalm) dreimal mit einem Tora-Zitat antwortet.

> Trennung von der Synagoge.[18] Das zeigt sich an Stellen wie 7,38, einem angeblichen Zitat, das keines ist, oder 8,17, einem veränderten Zitat, das nur aufgrund der Veränderung („Mensch" statt „Zeuge") den Sinn ergibt, den seine Verwendung - eine Anklage des Gesetzes - erfordert. So kann man einen Gegner künstlich ins Abseits manövrieren. Eine dt-joh. Eigenart ist die Verwischung der Grenze zwischen Schrift und christlicher Tradition. Jesus wird nunmehr selbst unter die Propheten aufgenommen; Worte von ihm werden in der gleichen Weise zitiert wie Schriftworte. Joh 18,9: „Damit das Wort erfüllt würde, das er gesprochen hatte"; 18,32: „Damit das Wort Jesu erfüllt würde, das er sprach." Johanneischer Anlass dieser Entwicklungen ist 2,22: „...und glaubten der Schrift *und* dem Wort, das Jesus gesagt hatte."

Zugunsten des Joh I kann übrigens noch bemerkt werden, dass der Senior selten oder nie in dem Verdacht steht, die zu berichtenden Ereignisse nach den Schriftzitaten zu modellieren. Da, wo er Schriftbezüge zu dem Überlieferten hinzufügt (1,29 § 4;[19] 1,51 § 8; 2,17 § 11; 3,14 § 15; 6,31 § 23; 6,46 § 24; 12,27 § 61; 12,38.40 § 62; 13,18 § 64), verändert sich dieses nicht.[20] In 19,30 scheint es, als würde nur um des vorangegangenen Psalmzitats willen behauptet, Jesus am Kreuz habe von dem angebotenen Essig genommen (Mk 15,23 par.); die genaue Parallele ist jedoch Mk 15,36 par., wo der Mk-Bericht wenigstens den Versuch angibt, Jesus mittels eines Schwamms Essig zu geben (Imperfekt ἐπότιζον). Ob Jesus davon genommen habe, entzieht sich der Kenntnis der Synoptiker (und selbst einen Augenzeugen müsste man fragen: Wie willst du das gesehen haben?). Wenn nun Johannes sein VNT hier vermutungsweise präzisiert, so kann auch eine antidoketische Spitze sein.

Eine Ausnahme vom bisher Gesagten macht die von Johannes hinzugefügte, rein symbolische Szene § 91. Hier hat, wenn wir uns nicht täuschen, 1Makk 2, das Testament des Mattathias, als Vorbild gedient - womit aber schon gesagt ist, dass keine „Schrift"-Erfüllung bewiesen werden soll, denn „Schrift" im Sinne von „heiliger Schrift" war dieses Buch ja wohl kaum. Eher muss man sich wundern, dass Johannes es kennt. Doch um dies plausibel zu machen, ist auf seinen Namen hinzuweisen, dessen ältester schriftlicher Beleg nun mal V.2 desselben Kapitel ist. Das ist also kein Schriftbeweis, sondern es handelt sich um ein rein literarisches Vorbild.

Im Gegenteil, Johannes kann auch ein Schriftzitat als unerfüllt stehen lassen, unerfüllt im Wortsinn: 7,42 (§ 28). Es ist also nicht wie bei Matthäus, der um des Wortlauts von Sach 9,9 willen (synonymer Parallelismus) Jesus nicht nur auf einem, sondern auf zwei Eseln in Jerusalem einreiten lässt, dem Esel nämlich *und* seinem Fohlen (Mt 21,7) - wie immer man sich das vorstellen soll.

---

[18] Oskar SKARSAUNE: *The Proof From Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition* (NovT.S 56), 1987 hat an den Schriften Justins gezeigt, wie dieser erst allmählich aus eigener Lektüre über die Florilegiensammlung hinausgreift, mit der er noch seine *Apologie* bestückt hatte.

[19] Zu der in vielen Kommentaren vertretenen Meinung, die Lamm-Symbolik habe Johannes in Kap. 13ff zu einem Umdatieren des Todes Jesu um 1 Tag veranlasst, s. Rückblick, Thema 8.

[20] Der Verdacht, § 90 könne nach dem Schriftzitat 19,24 modelliert sein und § 93 nach den Zitaten in 19,36f, richtet sich gegen das VNT. Vgl. aber evtl. 19,29f (§ 92); Einleitung, 11.4

1.1.5 Unausdrückliche Zitate

Der Zuruf der Menge beim Einzug in Jerusalem (§ 59) bedarf keiner Zitierformel: 12,13 < Ps 118,25f; erst der Erzähler zitiert in 12,14f dann wieder ausdrücklich. Ein solcher Fall liegt zwischen Zitat und Anspielung. Dieser Erzähler – der des VNT – kann auch sonst überraschen: Die Anweisung der Mutter Jesu in Joh 2,5 stammt, ohne dass es ausdrücklich gesagt wäre, wörtlich aus Gen 41,55, womit das „Königtum“ Jesu eine Parallele erhält in dem Wirken des Wesirs Joseph in Ägypten.
Im Joh I kommt hinzu: Jeder Gebrauch des Titels „Menschensohn“ ist, wie wir mit Kapitälchen ausweisen, ein Rückgriff auf Dan 7,13. Hierzu Thema 5.2. Anderes dieser Art ist dem *Hohenlied* entnommen; dazu unten 1.6. - Das Umgekehrte, dass zwar auf die Schrift verwiesen, aber nicht zitiert wird (weil der Text allzu bekannt ist), fanden wir in 3,14 (§ 15), dem Rückgriff auf „Mose“, der „die Schlange in der Wüste erhöhte“ (Num 21,8–15).

> Ein annäherndes Zitat, ohne dass es gesagt würde, ist Joh 7,24 (bei § 13). Umgekehrt sollte wenigstens Anspielung an die „Schrift“ vorliegen in 7,38 (bei § 27), ist aber schwer auszumachen; die Worte sind hier noch stärker verändert.

1.1.6 Anspielungen

Ein Zitat aus *einer* Schrift kann zugleich Anspielung sein an eine andere, damit nicht unwichtige: So ist in § 59 das Zitat aus Sach 9,9 so wie wohl auch schon bei dem Propheten zugleich als Anspielung gemeint an Gen 49,11, immerhin eine Tora-Stelle. Ähnlich ist es mit den Gerstenbroten in 6,9 (§ 21), die man aus dem Elisa-Zyklus kennen sollte, und ebenso mit Jesu Durst am Kreuz in 19,28 (§ 92) und dem Hyssop von 19,29 (ebd.). Hierin ist das VNT ein ganz jüdischer und geradezu schriftgelehrter Text. Johannes kultiviert diese Kunst. Wir sahen in ὑψωθῆναι (§ 15 u. ö.) eine Anspielung sowohl an Gen 40,20 wie an Jes 53,12, und in den μοναιη von § 68 nicht nur die „Wohnung“ JHWHs i. S.v. *mā'on*, sondern auch, und insbesondere, JHWH selbst als „Wohnung“ (*m^{e}'onā*) lt. Dtn 33,27, jeweils nach dem hebräischen Wortlaut. Weiteres haben wir bemerkt zu 1,47 (§ 7: „Wahrheit“ aus Psalmen), zu Jesu „Erregung“ in 12,27 (§ 61) u. ö. Die Nennung der Stadt Ephraim (Ophra, 11,54 § 57) ruft Kundigen den Gideon-Zyklus in Erinnerung (Ri 6ff). Der Verweis auf das Gesetz in 7,49 (§ 29) gibt zusätzlich ein Stichwort: „Verfluchte“; Näheres hierzu ist in Dtn 27,26 enthalten.[21]
Anspielungen können auch in bloßen Partikeln liegen. Bereits im VNT wird die Offenbarungsqualität eines Ereignisses mit der Formel καὶ εὐθέως ausgedrückt, Rückgriff auf Gen 15,4:[22] Vgl. 6,21 (§ 21); 5,9 (§ 46); 18,27 (§ 81). Joh I benutzt seinerseits, noch genauer, ein καὶ εὐθύς in 13,32 (§ 65, allerdings mit Futur). Zu 12,32 (§ 60) verriet uns das seltene ἐγὼ ἐάν den Rückgriff auf Ez 17,19. Zu dem Hirtenwort 10,11 (§ 49) haben wir als Parallele Ez 34,23 gelten lassen. Sie erklärt den bestimmten Artikel; so ist die Anspielung doch eindeutig.

---

[21] Die ganze Perikope hieß schon bei Philon: αἱ ἀραί, „die Flüche“. Über Perikopentitel s. Siegert, „Interpretation“ 173.

[22] Dort wird והנה mit καὶ εὐθύς wiedergegeben, im Mk oft imitiert; es bringt ein Offenbarungsmoment hinzu. Vgl. Siegert, *Septuaginta* 166 Anm. 39, nach Paul Katz.

Dass *Hesekiel* auch der Johannesschule bekannt ist, zeigen die Anspielungen an Ez 15,1–8; 19,10–14 in 15,6 (bei § 71) und diejenige an Ez 47,1 in 7,38 (bei § 27).

Ein kurioser Schriftbeweis *en passant*, in negativer Form (*praeteritio* der Rhetorik) ist 20,9 (§ 96 VNT): „Denn noch nicht kannten sie die Schrift, dass er von (den) Toten auferstehen müsse." Dieses δεῖ ist eine Übernahme aus der jüdischen Apokalyptik (wobei schon Mk 13,7 parr. auf Dan 2,29 in den griechischen Übersetzungen zurückgeht). Inhaltlich ist die These vom Heilsplan Gottes im Todesgeschick Jesu Urbestand des Kerygmas (vgl. Röm 1,2; 1Kor 15,4f usw.), ehe sie lukanischer Grundgedanke wurde (vgl. noch unten, Thema 11).

Eine Bibelstelle von hohem Gewicht wird im VNT zunächst noch nicht zitiert, sondern ist erst nur als Anspielung gegenwärtig: das Vierte Gottesknechtslied, Jes 52,13–53,12. Wir werden aber schon in 1,36 (§ 6 VNT) durch das Stichwort „Lamm" auf dessen Spur gelenkt. Explizit wird dieser Bezug dann im Joh I (s. nächsten Abschnitt). Eine Vorstufe zu solchem Gebrauch der Gottesknechtslieder ist es aber, wenn in 19,23.36.37 (jeweils VNT), ähnlich wie in der Urpassion (Mk 15), Psalmen zur Deutung des Geschehens herangezogen werden: Psalmen, generell als Gedichte des Königs David aufgefasst, konnten damals stets individuell auf *eine* Person gedeutet werden.

Unklar und vage sind manchmal die Rückgriffe auf die Schrift im Joh II, wie etwa zu 7,38 (bei § 27) erwähnt; vgl. auch 17,12 (§ 74 - wohl eher Joh II, Vorgriff auf eine Anspielung in 18,9 § 76).[23] Formal kann man für diese Praxis des vagen Zitierens bereits das Mk als Vorbild benennen, das viermal die Schrift zitiert mit Aussagen, die allenfalls aus Kombinationen zu gewinnen sind.[24] Im frühen Christentum war die Hebräische Bibel - deren griechische Form, die Septuaginta, aus einer Vielzahl von Buchrollen bestand, die kaum je auf einem Platz beisammen waren - vorwiegend aus dem Gedächtnis zitiert, wobei die Hör-Erinnerung aus den Synagogengottesdiensten allmählich durch eigene Lektüre der christlichen Lehrer ersetzt werden musste: Es gibt Anzeichen dafür, dass die Beschaffung der Septuaginta-Schriften keine leichte und jedenfalls keine billige Sache war. Noch bei Justin sind die Zitate aus Israels Heiligen Schriften eine prekäre Sache und scheinen sich anscheinend erst aus einer allmählich nachgeholten Lektüre der Septuaginta zu erwachsen.

---

[23] Vgl. R. Zimmermann in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 85. Zimmermann nennt auch 19,28, wo wir in unserem § 92 die Verhältnisse jedoch als intertextuelle Verschiebung zwischen VNT und Joh I aufklären konnten.

[24] Eine Spezialstudie hierzu ist: R. Liebers: *Wie geschrieben steht. Studien zu einer besonderen Art frühchristlichen Schriftbezuges*, 1993.

1.2 Gewicht und Bedeutung bestimmter Bücher

1.2.1 (Deutero-)*Jesaja*

In allen Evangelien, wie auch in nicht wenigen Episteln, spielt das *Jesaja*-Buch eine prominente Rolle, wie gesagt.[25] In VNT und Joh I ist insbesondere das Vierte Gottesknechtslied (Jes 52,13–53,12) präsent seit § 4 („Lamm"); dazu unten Thema 2.7. In 12,38 (§ 62) kommt es ausdrücklich in den Text in einem Passus, der struktural der synoptischen Verstockungsperikope entspricht (Mk 4,10–20 parr.).

> Das dort angezogene Jes 9,6 (der Verstockungsauftrag) wird dt-joh. nachgetragen, u.z. in einer rhythmisierten Textform, wie sie sowohl der LXX-Fassung wie dem Joh I fremd ist.

Was nun aber das 4. Gottesknechtslied angeht: Diese nachmalige Kernstelle einer auf beide Testamente gestützten biblischen Theologie ist nicht sofort, also nicht schon in Zeiten des urchristlichen Kerygmas, zu ihrer zentralen Bedeutung gelangt, was daran liegen mag, dass gerade ihre Septuaginta-Fassung die kollektive Deutung festschreibt: Sie hat in 42,1, dem Anfang des 1. Gottesknechtslieds, „Jakob" und „Israel" zusätzlich im Text. Die individuelle Deutung dieser Lieder konnte also eher in einem Milieu entstehen, das auch die hebräische Fassung kannte: Q 7,22 liefert einen Beleg, auf das erste Lied bezüglich, und Joh 12,38 denjenigen, der sich auf das expliziteste dieser Lieder, das vierte, stützt. Dieses hat in keinem Text eine kollektive Anrede; selbst der Prophetentargum präzisiert: „mein Knecht, der Messias". Eine Brücke zu ihrer Verwendung im Christentum ist übrigens bereits Paulus, der Jes 53,1 für sich entdeckt hat: Röm 10,16.
Innerhalb der Synoptiker kann man den Erkenntnisgewinn beobachten, der durch die Entdeckung des Philippus (Apg 8,32f) sich ergeben hatte. Auch sie dürfte noch aus einem zweisprachigen Milieu kommen. Hier sei daran erinnert, dass Philippus' Lebensweg, den Nachrichten zufolge, in Kleinasien endete (s. zu 12,21 § 61). Der Nachbarschaft der Ideen entspricht auch eine geographische. – Eine Anspielung an das δοξασθήσεται und ὑψωθήσεται von Jes 52,13 findet sich darüber hinaus, wie bemerkt, in Joh 3,14 (§ 15) u. ö. Dies sind Grundworte des Joh I geworden.
Jesaja ist zitiert 6,45f (§ 24) „Und sie werden alle von Gott gelehrt sein". Dies ist eine Schlüsselstelle zum Verständnis des Joh überhaupt: Nicht nur rechtfertigt sich hieraus der joh. Enthusiasmus (so wie der – gemäßigtere – der Apg aus Joel 3 in Apg 2,17ff), sondern auch jene Art von Hermeneutik, in welcher die Heilige Schrift nur noch Ankündigung gegenwärtigen inneren Erlebens ist, und nicht eine wörtlich bzw. in Auslegungen zu befolgende Vorschrift. So unjüdisch sie scheint, so ist sie doch, wie Odeberg (258 u. ö.) hervorhebt, durch jüdische Mystik vorbereitet. Ein Gegensatz baut sich auf zum Rabbinat, wie allein schon der Sprachgebrauch von Joh 7,15f (§ 13) kundgibt; s.d.

---

[25] Oben Frage 1.1.3. Aus der von R. Zimmermann in Frey/Schnelle, *Kontexte* 82f genannten Literatur ist zu *Jesaja* Günter Reim hervorzuheben.

1.2.2 *Hesekiel* (Ez)

Häufig, aber verdeckt wird im Joh I an *Hesekiel* angespielt. Das Buch wird nicht namentlich zitiert[26] und gilt sicherlich nicht für so bekannt wie *Jesaja*. Umso dichter gesät sind die Anspielungen, die nur für das Ohr der Kundigen gedacht sind - oder gar nur für den Senior selber, von dem wir erwogen haben, ob er, wie Hesekiel ja auch, aaronitischer Abkunft sein könne (Einleitung, 5.4.1). Mindestens ist die von ihm ins Auge gefasste christliche Lebensgemeinschaft eine Vorfreude auf den neuen Tempel - und jedenfalls nicht auf ein neues judäisches Königreich; Hesekiels Königskritik (Gleichnis vom Zedernwipfel Ez 17,22-24) ist bedacht und einbezogen.
Wir sahen in der Redewendung „*der* gute Hirte" (mit Artikel) in § 49 eine Anspielung an Ez 34,24. Dies und manches Weitere summiert sich zu folgender Liste:

Ez 1	zu § 8
17,19	zu 12,32 (§ 61)
17,22-24	zu 8,28b (§ 42)
20,35 f	zu 9,39 (§ 40)
34	10,11 ff (§ 49)[27]

mit erneuten Rückgriffen auf dieses Kapitel in den dt-joh. Zusätzen.

37,3	zu 3,8 (§ 15)
40-47	zu 2,20 (§ 12)
47,1 ff	zu § 27; zu 4,6 § 32

imitiert in 7,37-39 (bei § 27)

Diesen stehen weitere mögliche Ez-Anspielungen im Joh II gegenüber (Ez 26,31 ff zu 10,5 bei § 49; 15,1-8 und 10,10-14 zu 15,6 bei § 71).

Zu *doxa* im hesekielischen Sinne s. u. 1.7.

1.2.3 Die *Psalmen*

Das größte Kontingent an wörtlichen Schriftbezügen im Joh entstammt den *Psalmen*. Deren Sprache ist es vor allem, die er spricht, nicht die des *Nomos* (das gilt auch für den Erzählstil) und schon gar nicht diejenige der damals sich bildenden Mündlichen Tora. Gegenüber dieser ist er eher von der Mystik beeinflusst, auf die uns der nächste Abschnitt zurückführen wird. Aus den *Psalmen* aber stammt jene in der Einleitung (9.4.2) gewürdigte Neigung zu einfachen, elementaren Worten, auch und gerade in den zu wählenden Metaphern. „Herr, bei dir ist die Quelle des Lebens (ζωή), und in deinem Lichte (φῶς) werden wir das Licht sehen" (Ps 36[35],10).

---

[26] Woran freilich sein extrem barbarischer Name - bis heute gibt es in westlichen Sprachen, das Italienische ausgenommen, keine naturalisierte Fassung - beigetragen haben dürfte. Zuviel Semitismus lässt die joh. Sprache nicht zu.

[27] Hierzu - und zu 21,15-17 (Anhang II) - s. B. Willmes: *Die sogenannte Hirtenallegorie Ez 34* (BET 19), 1984, 487-490.497 f.

Die Diskussion um Ps 110(109),1 ist Johannes bekannt, wie aus seinen häufigen Anspielungen an Mk 12,37 hervorgeht (s. u. 5.3). Dieser Psalm war, Michael Tilly zufolge, zu Zeiten Jesu im mehrheitlichen Judentum eher Bestandteil der Tempeltheologie; er war „Legitimation königlicher bzw. hoherpriesterlicher Autorität". Er konnte aber auch schon mit Dan 7,13 in Verbindung gebracht und im Sinne messianischer Naherwartung interpretiert werden.[28] Beides macht ihn interessant als Hintergrund des Johannesevangeliums. Seit Tryphon, dem Vertreter des Rabbinats in Justins *Dialogus cum Tryphone* (33; 67,1; 68,7) gibt es Rabbinen, die der Meinung sind, der „Herr" von Ps 110(109) sei Hiskia, der König in Juda, gewesen,[29] womit eine messianische Auffassung exegetisch zwar zugegeben, praktisch jedoch entwertet, nämlich in die Vergangenheit verlegt wird. Das mochte gegenüber einer zelotisch geprägten Eschatologie eine gute Abwehr sein.[30] Nach 2Kön 18,5 gab es weder vor noch nach ihm einen vergleichbaren König in Israel. – Später hat sich die Auffassung, Messias könne jetzt nur noch Israel im Ganzen sein, wiederum auf diese rabbinische Tradition berufen. Einen Nachklang davon kennt auch die *Glosa Psalmorum* zu Ps 61(60),7. – Zur Frage der Messianität Jesu im Sinne des Joh s. u. Thema 5.2.

1.2.4 Das *Hohelied*

Einige Joh-I-Passagen lesen sich wie ein Midrasch zum *Hohenlied*, was die Aland-Ausgabe des Neuen Testaments überhaupt nur zu dem dt-joh. 7,38 in Betracht zieht und dann noch zu Apk 3,20; das ist alles im NT. Hier liegt aber ein verborgener Faden im „Gewebe" des Joh, der weitaus länger ist. Er tritt nur einige Male, aber gut verteilt über das ganze Evangelium, zutage. Man merkt es erst, wenn man seltene Wörter nachschlägt wie κῆπος „Garten" (im NT fast nur Joh), oder gar ἀλόη „Aloe", das sich überhaupt nur im *Hohenlied* und im Joh findet.[31] Carmen Bernabé ist in ihrem Aufsatz „Trasfondo derásico" diesen Spuren nachgegangen und hat eine wichtige Komponente dessen freigelegt, was wir nicht nur „johanneische Mystik" nennen (unten Thema 3.2.1), sondern auch „johanneische Erotik" (unten Thema 10.4).[32] Ihre Beobachtungen betreffen ausschließlich das Joh I.

---

[28] M. Tilly: „Psalm 110 zwischen hebräischer Bibel und Neuem Testament", in: D. Sänger (Hg.): *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (BThSt 55), 2003, 146–170 (165.167).

[29] Bab. Talmud, *Sanhedrin* 99a; vgl. 94a; 96a; Simon, „La Bible" 112f.118; E. Bammel: „Verzehrt haben die Israeliten...", in: ders.: *Judaica et Paulina. Kleine Schriften II* (WUNT 91), 125–132.

[30] Darum erwägt Bammel in dem vorgenannten Aufsatz (131), den „Rabbi Hillel", der rabbinischerseits mit diesem Dictum in Verbindung gebracht wird, bereits als Hillel den Alten anzusehen: In seinem Namen wurde versucht, messianische Erwartungen zu dämpfen.

[31] Außer der griechischen muss hier auch die hebräische Bibelkonkordanz herangezogen werden, da die Übersetzung des Hhld zu des Johannes Zeiten, wenn sie überhaupt schon gemacht war, noch jung gewesen sein muss. Damit mag ferner zusammenhängen, dass in den anderen Teilen des NT die Aland-Ausgabe überhaupt keine Hhld-Zitate ausweist.

[32] Im Kommentar s. v. a. § 4, § 58 und § 97. Ins Derbe gezogen werden die Assoziationen von „Garten" und „Gärtner" bei Artemidor, *Onirocritica* 4, 11. Hier aber, im Joh I, geht es um keine körperliche Praxis, sondern um eine Gefühlslage, ja um mehr: Im *Midrāš rabbā* zu Hhld 1,1 (1,2,1 Ende) erklärt Rabbi Ḥanina (Ḥinena) bar Pappa (Caesarea, gegen 300) den „Kuss" als Inspiration, näherhin als jene Gabe des Heiligen Geistes, die den Israeliten beim Exodus das Loblied von Ex 15 in den

Eine Allegorisierung des *Hohenlieds* auf das Verhältnis Israels zu seinem Gott muss schon alt sein und vorchristlich, wie unabhängig vom Joh die Rabbinen erweisen. Rabbi Akiba, Allegorist eigener Art, erklärte es für hochheilig (Mischna, *Jādajim* 3,5). Versuchen wir, mit „johanneischem" Auge hineinzublicken, sensibel für Gefühlsnuancen: Das Ungewöhnliche an diesem Lied ist doch, dass es einsetzt bei dem Begehren der Frau nach ihren Mann. Dieser liebt sie seinerseits, aber fern, aus dem Hintergrund, aus der Unverfügbarkeit; lange Zeit bleibt er hinter der Szene. Sein Näherkommen geschieht – in einem Garten (*gan*, κῆπος, Hhld 5,1; 6,2; 6,11; dort auch das Verbum *j-r-d*, καταβαίνειν). Das alles lädt zu Übertragungen ein auf dasjenige Verhältnis, wo eine Liebe unter der Ferne eines Partners leidet – eines Partners, der seinerseits der nichts Bedürfende zu sein scheint, der aber doch bereit ist, näher zu kommen, und eine glückliche Vereinigung verheißt...

1.3 Besondere Septuaginta-Begriffe

Auch in den folgenden Beobachtungen zum Wortschatz führt die Philologie direkt in die Theologie. Dass in dem Verbum σκηνοῦν „zelten" rein klanglich, aber auch semantisch das hebr. *šechinā* steckt, wurde zu 1,14 (§ 2) bemerkt. Bleiben wir auf dieser Spur: Der joh. Zentralbegriff δόξα, gewöhnlich mit „Herrlichkeit" übersetzt, ein ungemein beliebtes Septuaginta-Wort,[33] könnte passender mit „Bekanntheit" wiedergegeben werden, wenn es der deutsche Sprachgebrauch denn zuließe. Eine Kreuzigung führt zu solcher „Bekanntheit", wenn auch auf paradoxe Art (12,21 § 63). Der Begriff löst also vom hebr. *kāvod*, indem nun weniger eine „Schwere" (so hebr. wörtlich) als vielmehr „Ruhm" gemeint ist (etwas echt Griechisches), ja vielleicht sogar, in spätantik-metaphysischem Sinn eine Art Lichtglanz (1Kor 15,40f), was dann über die Septuaginta hinausgeht. Aus dieser letzteren ist aber zu erwähnen das *passivum divinum* δοξασθῆναι als ein Synonym für „erlöst werden" bes. im Sprachgebrauch des *Jesaja*-Buches: Jes 33,10; 43,4; 44,23; 49,3.5; 52,13.[34] Im Joh I ist zusätzlich eine hesekielische Prägung des Begriffs[35] anzusetzen. In ähnlichem Sinne haben wir ihn dann bei Philon, z.B. *Spec.* 1, 45.

Das Joh I pflegt jedenfalls eine *theologia gloriae (filii Dei)*. Ehe man das tadelt, und sei es aus Gewöhnung an markinische oder paulinische Vorgaben, sollte man bedenken, dass die im Joh gemeinte „Herrlichkeit" mit jener der Sterne (1Kor 15,40), der eines Königtums (Q 4,6; 12,27) oder der des Jerusalemer Tempels (Sir 50,5ff; Röm 9,4) so gut wie nichts zu tun hat. Gemeinsam ist nur,

---

Mund legte. Vom *Lied der Lieder* wird rückgeschlossen auf das erste Lied überhaupt, das Israel seinem Gott singt.

33 Es übersetzt fast ausnahmslos *kāvod*. Dem halben Dutzend Ausnahmen steht eine gleiche Zahl solcher Vorkommen gegenüber, die kein hebr. Äquivalent haben, sondern zugesetzt sind.

34 Dort mit Wortspiel (einem der wenigen in der Septuaginta) zu V. 14 ἀδοξήσει.

35 Schon am hebräischen *Hesekiel* wurde eine besondere „*kāvod*-Theologie" bemerkt (Ez 2,1ff u.ö.), die „die Distanz überbrückt zwischen dem (verlorenen) Tempel und der Exilserfahrung (...). Hesekiels Beschreibung der göttlichen *kāvod* betont Gottes Abwesenheit vom Tempel, aber auch seine Anwesenheit inmitten seines Volkes" (J. Kutsko lt. F. Pohlmann: „Forschung am Ezechielbuch 1969–2004", *ThR* 71, 2006, 60–90, (hier: 80, übers.).

und umso mehr, der Aspekt einer göttlichen Selbstmitteilung. Vgl. zu 12,23 (wie gesagt) und zu 17,1 (§ 74).
Weitere Septuaginta-Begriffe sind:

ἀγαπᾶν „lieben“ als eine Zuneigung v. a. nach unten; dazu 1.4.4;
μένειν „bleiben“: s. zu 1,38 (§ 6) in scheinbar ganz banalem Sinne, dazu „bleiben“ bei ihm (1,38 § 6) bzw. in ihm (14,20 § 70; 17,23 § 75);[36]

hierbei wird ein „Bleiben“ in Jesus verstärkt in 6,56 (bei § 24); 15,4–10 (bei § 71);

ὑψοῦσθαι „erhöht werden“ als Anspielung an Jes 53,13–15; s. zu § 76;
ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν „die Wahrheit tun“: s. 3,21 (§ 15).

Aus dieser letzteren Formulierung man folgern: Gesetzesfrömmigkeit geht bruchlos über in Christusfrömmigkeit. Das Tun der Wahrheit als Praxis der christlichen Geschwisterliebe ist die Art, wie Jesus bei seinen Jüngern bleibt (§ 64–66). Solches Bleiben, dt-joh. sogar als ein „Bleiben in Jesus“ ausgedrückt (15,1–10 bei § 71), ist sachlich identisch mit dem „Sein in Christus“ bei Paulus. Es bindet, johanneisch verstanden, an kein Einzelgebot mehr, sondern nur noch an das Gebot, das die Erfüllung aller ist, das der Liebe. Es zählt zum Reichtum der (sonst ja nicht sehr vokabelreichen) joh. Sprache, dass das Wortfeld um das Septuaginta-Wort ἀγαπᾶν in diesem Sinne ausgeweitet wird, v. a. durch φιλεῖν (Thema 10.4).

1.4 Johannes und der *Nomos*. Das Liebesgebot, christlicher Antinomismus?

In gewisser Weise ist Johannes ein „Antinomer“, indem er nämlich „das Gesetz der Einzelbestimmungen“, das nach Eph 2,15 abgeschaffte, durch nichts als das eine Liebesgebot ersetzt.

1.4.0 Rückfrage

Kommen wir von hier aus zurück zu demjenigen Teil der Hebräischen Bibel, der im Judentum der maßgebliche war: dem *Nomos*. Der Umstand, dass Jesus schon über die Metaphern des „Lichtes“, des „Wassers“ u. a.m. die Tora ablöst, führt zu der Frage, was diese den Christen noch zu sagen hat.

In dieser Hinsicht ist im Joh II ein paradoxer und jedenfalls unhistorischer Seitenwechsel eingetreten, der Jesus als Geber von „Geboten“ (man erfährt aber nicht, welchen) auf christliche Seite zieht, um andrerseits den Juden „euer Gesetz“ ganz zu überlassen. Das ist nicht nur anachronistisch; auch theologisch ist das inkonsequent oder zumindest unscharf, denn was ist anders bei „Geboten“ als bei einem „Gesetz“?
Im 1Joh findet sich ein kleiner Midrasch über die ἀγάπη Gottes, gipfelnd in dem Lehrsatz „Gott ist *agapē*“ (1Joh 4,8.16). Das wäre gut johan-

---

[36] Paulus sagte hierfür: „in Christus sein“ (2Kor 5,17 etc.). Vgl. das joh. Substantiv μονή „Bleibe“ in der Einladung § 68; hierzu wiederum paulinisches „bei Christus sein“ Phil 1,23.

neisch.[37] Doch dann heißt es wieder: „Das ist die *agapē* Gottes, dass wir seine Gebote halten" (1Joh 5,3). Welche Gebote?

Trifft sich auf dieser Ebene die Johannesschule mit dem Matthäusevangelium (für das nicht das kleinste Gebot der Tora hinfallen darf: Mt 5,18 – Versetzung von Q 16,17 ins Ethische), so ist für die Alte Kirche festzustellen, dass es nicht der mt. Rigorismus war, der die Kirche zusammenhielt, und auch nicht der joh. Enthusiasmus, sondern der dt-joh. Kompromiss, wohl gerade dank seiner Konturenlosigkeit. Die mt. Haltung wurde geehrt, aber nicht praktiziert, außer im Mönchtum (aber auch dort beschnitt man sich nicht). Das bis zum 4.Jh. noch zahlreiche Christentum der „Nazarener" erhielt weder Anerkennung bei der rabbinisch werdenden jüdischen Tora-Observanz, noch blieb es im Gespräch mit dem Christentum aus den Heiden: Mangelnde Tischgemeinschaft wurde zu mangelnder Verständigung, und nichts an Lehren oder Schriften, was aus judenchristlichen Kreisen überhaupt noch kam, war konsensfähig.

Womit gesagt ist: Wenn die joh. Vorstellung von Kirche und Gemeindeleben sich nicht in ihrer Reinheit und ihrer großartigen Einseitigkeit gehalten hat, dann die matthäische noch weniger.

1.4.1 Der joh. Respekt für den *Nomos*

Im Joh I begegnet die Redeweise „euer Gesetz" nur im Munde des Pilatus (18,31 § 82). Der negative Beiklang ist kontextbedingt und besagt nichts über die Haltung des Evangelisten selbst.

Davon zu trennen ist die dt-joh. Verwendung derselben Formel im Munde Jesu. Sie drückt eine Distanzierung aus, die wir im Joh I nicht finden.

Im Joh I ist es vielmehr so: Jesus gibt keine Gebote, sondern er „ist" neue Tora, in einem jetzt zu bestimmenden Sinne. Paulus erinnerte daran: Jesus selbst war „dem Gesetz untertan" (Gal 4,4). Dies belegt bei den Synoptikern z.B. Jesu Antwort an einen Mitjuden (Mk 10,19 parr.). Die Frage für die Kirche war dann aber: Sind es deswegen auch die Christen, oder gerade nicht? – Die Art, wie Johannes den *Nomos* zitiert, zeigt deutlicher als bei Paulus, dass die Tora ein Offenbarungs- und Geschichtsdokument geworden ist und keine Gesetzeskraft mehr hat, auch keine rituelle Bedeutung für die Abgrenzung des Gottesvolkes. Das dürfte aus der Schriftverwendung, wie wir sie bisher dargestellt haben, bereits klar geworden sein.

Un von hier fortzuschreiten ins Positive: Das Joh I gibt sich als schlüssiger Entwurf, der, seinem Gegenstand, dem Logos, gemäß, den *Nomos* ersetzt, zumindest gedanklich. (Nach der Praxis werden wir uns gleich noch fragen.) Einen „Antinomismus" sollte man es nicht nennen, denn hier ist keine Anti-Haltung festzustellen. Vollends wäre die Diagnose von „Antijudaismus" oder dessen theologischer Basis hier verfehlt, wo doch Nathanael (§ 7) und das Bekenntnis der Samaritanerin (§ 32) umso deutlichere philojudäische Züge hineinbringen.

[37] Dass es auch griechisch, u.z. platonisch, gedacht ist: Gleiches wird nur von Gleichem erkannt (Gott als Liebe durch liebende Menschen), betont Whittaker, „Plutarch" 56.

Joh 1,17 (§ 2) formuliert keinen Gegensatz, enthält kein δέ, ist aber eine Steigerung. Hier liegt ein wichtiger Unterschied zu Paulus, der noch zu würdigen wäre. Johannes bricht keine Versuche ab, aus eigener Kraft gerecht zu werden, wie Paulus für sich bezeugt (Gal 2,19; Phil 3,6–11; vgl. Röm 10,2–4); sein Christentum ist bruchlos aus dem Judentum hervorgegangen. Erst seine Schule focht dann Diadochenkämpfe, wobei auch die Umwelt einen nicht geringen Druck ausübte dahingehend, dass die Christen sich Lebensregeln geben sollten (s. u.). Wo aber die Tora das Heilsmittel ist, nimmt eine Bindung an Gebote sich anders aus, als wo sie es nicht ist. Dem Evangelisten gilt die Schrift insgesamt als „erfüllt", ja (wörtlich) „vollendet", u.z. gerade bei Jesu letztem Atemzug (§ 92). Es ist keine feierlichere Art denkbar, *Nomos* und Propheten in die Vergangenheit zu verweisen. Wenn Paulus das Paradox erhebt, dass die Tora selbst einen Gehenkten verflucht (Gal 3,10–14 < Dtn 27,26), woraus *im Kontrast* der Segen für die Todverfallenen zu erschließen sei, so hat Johannes das Paradox in der milderen Form, dass der *Nomos* bei der Verurteilung Jesu mitwirkt (19,7 § 85). Er wird damit zum *Nomos* der Judäer. Die Christen aber, auch wenn sie vorher Judäer waren, haben zu des Johannes Lebzeiten schwerlich noch „Judäer" geheißen.[38] Sich über den *Nomos* zu definieren, hätte ihnen zwar eine gewisse Autonomie gesichert, doch nur, solange sie von den Synagogen anerkannt waren; zusem es hätte sie die Pflicht gebracht, den *fiscus Judaicus* zu entrichten. Letzteres hat für die Gemeinde des Seniors vermutlich noch niemand angenommen, und wir tun es auch nicht.

1.4.2 Die Ablösung des *Nomos*

Johannes, der Senior, blieb bei seinem Singular „das Gebot": 2Joh 4–6 bezeugt es aus seiner eigenen Feder. Im Prolog spricht er von Mose als Person der Vergangenheit (1,17 § 2). Auf eine Weise bleibt die Tora jedoch bis zum Abschiedsdialog präsent: als Bedingung. „Ihr seid meine Freunde, *wenn ihr tut*, was ich euch gebiete" (15,14 § 66). Was Jesus seinen Jüngern gebietet, ist die Zusammenfassung der Tora im Liebesgebot. So beschaffen ist die Stellung der Tora im Denken des vierten Evangelisten: Mose ist abgelöst; jeder Christ ist Mose in seiner Unmittelbarkeit zu Gott. Diese Unmittelbarkeit bedurfte freilich vorher der Vermittlung – jener durch Mose und danach jener durch Christus. Und sie betätigt sich in der Liebe = Freundschaft zu den Gliedern der Gemeinschaft.

Dass man damit allein nicht auskam, zeigt dann der 1Joh, der doch weitere Lebensregeln andeutet, sogar in Form einer imitierten Haustafel (2,12–17), und Überlegungen zum Bewältigen der Sünde beisteuert. Hierzu das Folgende.

---

[38] So sieht es S. Mimouni: „Pour une histoire de la séparation entre les communautés ‚chrétiennes' et les communautés ‚pharisiennes' (ca. 70–135 de notre ère)", *Henoch* 26, 2005, 145–171, 158, obwohl er für die Trennung zwischen Judenchristen und Synagogen erst in die Zeit nach 135 ansetzen will. Da sind die Verhältnisse dann feilich umso klarer. – Vgl. unseren Kommentar zu Fragen des Ritus in § 16.

1.4.3 Das kirchliche Bedürfnis nach Geboten

Spätestens hier ist auf eine Schwierigkeit religiösen Lebens in damaliger Zeit hinzuweisen, nämlich den Konformitätsdruck im Bereich der heute sog. Zivilreligion, also der Bürgerpflichten, deren viele in der Antike ritueller Art waren. Wenn Minderheiten sich abseits hielten vom öffentlichen Leben etwa aus Kritik am Polytheismus, wurde ihr Für-sich-Bleiben umso verdächtiger, wenn man von ihren Lebensregeln auch sonst nichts wusste.

So bringt nun die Johannesschule doch wenigstens „Gebote" (ἐντολαί) in den Text hinein, inhaltlich noch unbestimmt, in den Quellen dann ausgeführt als christlich adaptierter Dekalog (Justin, *Dial.* 12.24)[39] plus Haustafeln (in den Pastoralbriefen) plus Kirchenordnungen (*Didachē* u. a.m.). Bei den Kirchenvätern, etwa Theodoret (*Affect.* 9), wird der Idealverfassung eines Platon ebenso wie den römischen Zivilgesetzen eine bessere kirchliche Moral gegenübergestellt, ganz wie Josephus in *C.Ap.* 2, 145–295 anhand des mosaischen *Nomos* bereits getan hatte, und der Anspruch auf die gesamte Gesellschaft damit erhoben – was die Gesetzgebung christlicher Kaiser denn auch umzusetzen sich bemühte (am meisten Theodosius). Seither ist das Reich Gottes auf eine Weise doch „von dieser Welt" (gegen 18,36a § 82).

Nochmals: Jede Gemeinschaft und Gesellschaft der Antike war stolz auf ihre Regeln. Keine haben zu wollen und stattdessen nur nach einer einzigen, dem Liebesgebot, zu leben, dessen Konkretisierung dann dem Urteil des jeweils handelnden Subjekts zufiele, das haben noch nicht einmal Philosophen gewagt. Just dies aber empfiehlt Johannes in § 63 und 65 und lässt damit nicht nur ethische, sondern auch rituelle Regeln (13,11 f § 63, Stichwort „rein" sein) überflüssig werden. Dieser Gedanke ist seiner Zeit so weit voraus, dass er in dieser Einfachheit von Johannes persönlich vielleicht gelebt, nicht aber von seiner Gruppe tradiert werden konnte. Keine Regeln haben zu wollen, das wäre für Sittenlosigkeit gehalten worden – ganz wie nachher die Großkirche die Gnostiker verdächtigte – und nicht vermittelbar gewesen nach außen. Das Christentum aber wollte missionarisch sein, auch das johanneische.

Das Christentum versuchte also, auch ohne jene Tora-Bindung, von der „Matthäus" noch sprach, einen Mittelweg zu finden und Gebote festzulegen. War der Beschluss der Apostel von Apg 15,29 ein Kompromiss auf rituellem Gebiet, so ist die Übernahme der Zehn Gebote ein solcher auf ethischem: Mk 10,18–20 parr. empfiehlt ihn bereits, die Radikalität eines Paulus (Röm 13,9) einschränkend. Dies hat jedoch den Zusammenhalt zwischen Juden- und Christentum, der hierbei auch ein Ziel gewesen sein mochte, keineswegs gestärkt: Im rabbinischen Judentum schaffte man die Dekalogkatechese, wie sie noch bei Philon selbstverständlich ist und wie sie noch heute ihre Spuren in der Synagogenausstattung hinterlassen hat, schlichtweg ab[40] zugunsten eines Unterrichts in der ganzen Tora, der schriftlichen wie der mündlichen. Nun sollte möglichst jeder

---

[39] Anders noch Paulus, der den Dekalog im Liebesgebot aufgehen lässt: Röm 13,9.

[40] Jerusalemer Talmud, *Beᵉrāchot* 1,5 (3c Z. 32 f); Babylonischer Talmud, *Beᵉrāchot* 12a. G. Stemberger: „Der Dekalog im frühen Judentum", *Jahrbuch für Biblische Theologie* 4, 1989, 91–103.

κατὰ Νόμον Φαρισαῖος sein, „ein am Gesetz orientierter Pharisäer", um es mit Phil 3,5 zu formulieren.[41] Mt 5,18f zollt dieser Haltung ein Lippenbekenntnis, bezogen zumindest auf die schriftliche Tora: Kein Häkchen von ihr solle verloren gehen. Doch selbst wenn der Mt-Autor gesagt hätte, wie das gehen soll, und selbst wenn er eine eigene, christliche Halacha entwickelt hätte, wäre diese anders ausgefallen als die rabbinische, und die Christen wären *minim*, Abweichler, geblieben.

Nun ist der christliche Rückgriff auf den Dekalog, wie er sich bei allen drei Synoptikern findet, für seine Zeit vielleicht folgerichtig, theologisch jedoch eine Halbheit; denn von dem rituellen Charakter der Tora, auch des Dekalogs, wird stillschweigend abstrahiert. Auch wird der mosaische Text nicht respektiert, sondern geändert - um nur an die wechselvolle Geschichte des Bilderverbots zu erinnern oder an die Austauschung des Sabbats durch den Sonntag oder das Passepartout „Feiertag". Die bloße Änderung eines angeblich sakralen Textes entspricht der Freiheit, die der Senior seinerseits hatte, er aber, ohne sie zu verstekken.

Christenpflichten festzulegen, hätte dem Senior fern gelegen, geschweige denn Verhaltensregeln aufzustellen, die einer Gesellschaft um Christi willen aufzuerlegen sein. Seine persönliche Lage und die seiner Gemeinde war nicht danach; seine Voraussetzungen waren es aber auch nicht. In dem Maße, wie sich die Lage wandelte, verlor sein Ansatz in der Kirchen an Wirkung. Inzwischen hat sich freilich die Lage so oft gewandelt, dass Rechtssysteme als solche wieder disponibel erscheinen und zumindest für das individuelle Verhalten so etwas wie eine Situationsethik (was fordert christliche Liebe, ja die Menschenliebe in einer gegebenen Situation?) aufkommen und den joh. Ansatz wieder zu Ehren bringen konnte.

1.4.4 Liebe (*agapē*) im Joh

Der Apostel Paulus hatte sich schon zu dem Spitzensatz verstanden, der natürliche Mensch sei „sich selbst Gesetz" (Röm 2,14), und hatte weniger die Tora als vielmehr das Naturrecht zur Befolgung empfohlen.[42] Worauf er seine Ethik gründet, ist auch bei ihm das Liebesgebot (Röm 13,8; Gal 5,14): Dieses bedarf weniger eines Schriftbeweises (es ist ihm offenbar evident)[43] als vielmehr eines überzeugenden Vorbilds. - Ein solches gibt nun der joh. Jesus (§ 63), in der Tat wie auch im Wort (§ 65). An die Stelle der mosaischen Vorschriften und die schon im Mk abgelehnten „Überlieferungen der Älteren" (das ist die in Bildung befindliche Halacha) tritt auch für den Senior das Gebot gegenseitiger Liebe

---

[41] Mimouni, „Pour une histoire de la séparation" (oben Anm. 38) bezeichnet das Judentum, dem gegenüber die Abgrenzung des Christentums sich in der Zeit zwischen den beiden Revolten vollzog, zu Recht als „pharisäisch". Die Rabbinen sind seine Sprecher; von anderen Arten von Judentum haben wir nur indirekte Kenntnis.

[42] Wir sprechen jetzt nicht davon, wie sehr dieses dann doch - etwa in den Bestimmungen zur Sexualität - der Tora glich. Wenn Paulus unreflektiert ein Halten der Tora auch von Heidenchristen einfordert (1Kor 14,34), ist dies so wenig in seinem Denken verankert, dass man an der genannten Stelle eine Glosse vermutet hat.

[43] Als Formulierung aus der Feder eines unserer Aufklärer vgl. die Verse Ch. F. Gellerts in *EG* 662,5.

(ἀγάπη, ἀγαπᾶν): 13,34 (§ 65); 15,12 (§ 66) usw. In dieser Liebe bildet sich das Verhältnis des Vaters zum Sohn ab (10,17 § 49; 17,23–26 § 75), übrigens auch das Verhältnis des Vaters zum Kosmos (3,17 § 15) und das des Sohnes, zu seinen Jüngern im Allgemeinen (13,1 § 63) und zu seinem Lieblingsjünger im Besonderen (13,23 § 64).
Dieses Wort *agapē* ist ein Septuaginta-Wort, profangriechisch belegt eher in der Bedeutung „sich begnügen" (etwa mit einem einzigen Kind).[44] Als Übersetzung von *'-h-b*, zugleich Assonanz, hat es dieser Wurzel alle sexuellen Konnotationen genommen – wie ja auch nötig ist, wenn von Beziehungen Gottes zu etwas außer ihm die Rede sein soll. Anders als der griechische Olymp, duldet der Himmel jüdischer und biblischer Theologie keine erotischen Begehren und keine Geschlechter; selbst das „Spiel" der Weisheit vor dem Schöpfer (Spr 8) ist in der Septuaginta vorsichtshalber wegübersetzt.
Nun hatte hellenistische Mytheninterpretation das Gleiche geleistet und Eros wie Hass zu kosmischen Kräften rationalisiert – so auch bei Philon (z.B. *De Deo* 10). Wofür aber unser Evangelist auch keine Verwendung hat, das ist das sich nach oben sehnende Bestreben des Mystikers, das platonische γλίχεσθαι. Philon kennt es und gebraucht öfters dieses typisch platonische Wort.[45] Bei Johannes jedoch sind die Voraussetzungen andere: Das Streben kommt nicht von unten, sondern von oben (s. zu 1,51 § 8; unten Thema 3). Sonst aber ist Philons Denken in manchem mit dem des Johannes vergleichbar: Der wahre Fromme ist, ihm zufolge, sowohl φιλόθεος als auch θεοφιλής – gottgeliebt und Gott liebend (*Virt.* 184).[46] Doch kommt schon der Wortstamm φιλ- bei Joh hauptsächlich als Substantiv vor – Jesus erklärt die Jünger zu seinen „Freunden" (§ 66). Das Verbum φιλεῖν kann daneben begegnen für Gottes „Vaterliebe" zu Jesus (5,20 § 47). Ein von unten nach oben sich sehnendes Bestreben muss hingegen beim Vierten Evangelisten auch ἀγαπᾶν heißen (3,19 § 15) und wird in Kontexten genannt, die die ἀγάπη Gottes bzw. Jesu stets vorausgehen lassen.
Dies scheint eine der Arten zu sein, wie Johannes sich die Tora-Mystik aneignet: nicht nur über die Metaphern des „Lichtes", des „Brotes" und des „Wassers", sondern auch in der Anschauung einer den Kosmos durchdringenden Liebe. Diese Vorstellung mag ihm so kühn erscheinen, dass er das Liebesgebot Jesu sogar für ein „neues" Gebot hält (13,34 § 65; s.d.), was es im bibelkundlichen Sinne nicht ist; neu ist es nur in seiner Entgrenzung. Denn Lev 19,18 war in der Hebräischen Bibel ein Gebot unter vielen gewesen, und es hatte sich auf Israel beschränkt.[47] Jetzt aber gilt: Die Zeit, wo Gott sich in Geboten (im Plural) offenbarte, ist vorbei.

Neu bleibt die mystische Qualität der so beschriebenen Liebe. Im *1.Johannesbrief* findet sich hierzu ein vielzitierter Nachtrag (4,7–13): „Gott ist Liebe".

---

[44] Siegert, *Septuaginta* 276.
[45] *Opif.* 71 und noch ein dutzendmal. Vgl. Thema 3.
[46] „Theophilos" hingegen (Lk 1,3; Apg 1,1) liegt semantisch in der Mitte, hat beide Möglichkeiten. Besser kann es zur Kompromisstheologie des Lukas gar nicht passen.
[47] Hebr. רֵעַ ist der Mitisraelit/die Mitisraelitin. In ὁ (ἡ) πλησίον (LXX) geschieht bereits eine Generalisierung.

Die narrative Veranschaulichung hierzu ist die Perikope von der Fußwaschung (§ 63). Bezeichnenderweise spielt sie sich im Innenraum der Mahlgemeinschaft ab.

Man weiß nicht, welche Beziehungen zu der als feindlich empfundenen „Welt" die joh. Gemeinschaft in der Folgezeit unterhalten hat. Dt-joh. wird jedenfalls aus dem Liebesgebot, das den *Nomos* ablöst, ein schroffer Antinomismus (s. o. 1.8.1), womit man sich gegen das Judentum abgrenzt; andrerseits betreibt die vage Rede von „Geboten" Gottes bzw. Jesu eine Art von Anpassung an Erfordernisse der paganen Umwelt. Auswahlweise scheint dabei *Matthäus* aufgegriffen worden zu sein, u.z. in seinen Antithesen (Mt 5,21–48), wo Jesus sich der „Überlieferung der Väter" entgegensetzt und eine gesetzgeberische Autorität beansprucht, die derjenigen Moses mindestens gleichkommt – ja die Gerechtigkeit, auf die sie zielt, soll jener der Pharisäer sogar überlegen sein. Dieses „nicht – sondern" (das ein joh. „wie – so" in 3,14 oder die pure Nacheinanderstellung in 1,18 ablöst) wird dt-joh. eingebracht in 6,32; vgl. 7,19; 9,28.39. Also: Dieses nicht vom VNT oder von Q, wohl aber von Mk und stärker noch von Mt vorgegebene Thema wird meist so bearbeitet, dass das Pochen der Judäer auf ihren Mose so eitel und gegenstandslos dasteht wie in § 44 ihre Berufung auf Abraham.

Für Johannes, so scheint es, wäre es nicht ausgeschlossen gewesen, dass man als Christ und zugleich geborener Jude sich an (die) Pflichten der Tora hält.[48] Dass man als Christ nicht jüdisch leben könne (Ignatius, *Magn.* 10,3; vgl. 8,1 var.), dieses oft wiederholte Dogma wollen weder die Synoptiker behaupten noch der Senior. Wie die Praxis – seine Praxis – ausgesehen haben kann, wissen wir freilich nicht; wir können aber statt des palästinischen (oder gar des galiläisch-zelotischen)[49] das kleinasiatische Judentum zugrunde legen, das seine Art einer fugenlosen Akkulturation längst gefunden hatte.

Thema 2: Die Sprache des Prologs und die hellenistisch-jüdische Logoslehre

2.0 Vorfragen und Vorgaben

Im Joh I mit seinem wuchtigen Prolog findet sich – mehr als in gewissen hymnischen Stellen der Paulusbriefe – das, was man „hohe Christologie" genannt hat und was man, einer teilweise missglückten Rezeption wegen, heute in Frage zieht als Verrat am biblischen und jüdischen Monotheismus.[1] In der Tat ist die Akklamation „Du bist allein der Herr, du bist allein der Höchste", an Jesus Chris-

---

[48] Vgl. die Auslegung zu § 44 mit Anm.

[49] Wie bei Paulus, wie Hieronymus, *In Phlm.* zu V. 23f = *De viris illustribus* 5,1 überliefert.

[1] Eine Monografie hierzu aus religionswissenschaftlicher Sicht, chronologisch aber präzisierungsbedürftig, ist: P. Gerlitz: *Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas*, 1963. Dort S. 51–68 zu Philon, 94f zur Hermetik, 96–99 zum Joh-Prolog und 111–119: „Die Verbindung von παράκλητος und πνεῦμα." Ägyptisches S. 173f; Griechisches S. 175–184.

tus gerichtet (so noch heute im *Gloria* der Messe, aber nur im Westen)[2] eine theologisch nicht zu akzeptierende Vergottung Jesu, als wäre seine Auferstehung und Himmelfahrt eine Apotheose nach antikem Muster, die ihn den bereits vorhandenen Gottheiten hinzugesellt.

So lohnt sich ein Anmarsch vom Anfang her. „Die Christologie ist seit Ostern auf dem Wege zur Gottheit Christi," stellt Hengel (284) fest, „und die Bausteine sind dabei durchweg jüdischer Herkunft und zu einem guten Teil auch im palästinischen Judentum nachweisbar." Dies wird sich uns bestätigen. Zu leicht wird vergessen, dass die nicänische Trinitätslehre, die die joh. Aussagen schließlich auf Begriffe brachte, durchaus nüchterner und strenger gefasst ist als ihre jüdischen Vorgaben und Parallelen, u.z. die griechisch formulierten wie auch die hebräischen.

Wir wissen allerdings wenig Konkretes über die Übermittlungswege hellenistisch-jüdischen Gedankenguts, zumal der Lehren des alexandrinischen *Nomos*-Auslegers Philon, nach Kleinasien.[3] Die dortigen, stets griechischsprachigen Synagogengemeinden haben außer Inschriften nichts Eigenes hinterlassen. Zusätzlich aber wissen wir einiges über das Wirken des alexandrinischen Judenchristen Apollos in Ephesus und auch in Korinth (Einleitung, 4.1); und er war sicherlich nicht der einzige, der hellenistisch-jüdisches Gedankengut von Alexandrien aus in die Welt trug. Manches eher Missverstandene scheinen die korinthischen Christen von Apollos zu haben (1Kor 1,12ff), die Epheser manches besser Verstandene von demselben. Der Autor des doch wohl römischen, zu Paulus zeitgenössischen *Hebräerbriefs* (Einleitung, 7.2.2) kann sogar Philon direkt gehört haben, als dieser dort weilte (48/49 n.Chr.).[4]

Der Gedankenaustausch unter den Christen folgte zunächst sicherlich denjenigen Wegen, die zwischen den Judengemeinden längst bestanden und dort ja mindestens einmal jährlich begangen wurden zur Überbringung der Tempelsteuer nach Jerusalem. Einen gleichen Weg ging Paulus dann selbst mit der Kollekte, die er aus seinen Gemeinden für die „Armen" in Jerusalem sammelte (das ist einer der Wir-Berichte in der Apg, endend in Apg 21).

2.1 Ägyptische Schöpfungstheologie

Zunächst, und altershalber, sei die – einem Philon wohl unbekannt gebliebene – ägyptische Tradition erwähnt, in deren unübersehbarer Vielfalt sich längst vor dem Zustandekommen der Hebräischen Bibel auch Vorstellungen wie die einer

---

[2] Der griechische Text, wie die *Septuaginta* ed. Rahlfs (II 181f) ihn bietet, ist hingegen ganz korrekt trinitarisch formuliert: Die Gottesanrede Κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε (Z. 10f) wird differenziert in (1) Θεὲ πατὴρ παντοκράτωρ, (2) κύριε υἱὲ μονογενὴ Ἰησοῦ Χριστέ und (3) ἅγιον Πνεῦμα. Das *Missale Romanum* hat das geändert und lässt den himmlischen Christus „allein Kyrios" und den „Allerhöchsten" sein: H. Lietzmann (Hg.): *Ordo missae secundum missale romanum* (KIT 19) (1906), 1911, 7. Man könnte den theologischen Fehler mildern, aber nicht beseitigen, indem man im Deutschen die Artikel weglässt. Mehr noch würde sich eine Neuübersetzung aus dem Griechischen empfehlen.

[3] Hier ist die Lückenhaftigkeit unserer Kenntnisse schon viel beklagt worden. Jedoch macht Sterling, „Philo" den Schluss auf einen – zumindesst mündlichen – Einfluss Philons auf das außeralexandrinische Judentum geradezu unausweichlich (261–268).

[4] Nach dieser geographischen Verteilung gliedert sich Siegert: „Philo and the New Testament", um aus christlichen Echos die Wirkung Philons auf die Diasporasynagogen zurückzugewinnen.

Schöpfung durch Worte von magischer Kraft, gesprochen von Gottheiten, gebildet hatten. Vermutlich schon zu Philons Zeiten bildete sich, von diesem unbeachtet, eine „hermetische" Philosophie:[5] Diese Umsetzung ägyptischer Mythologie ins Griechische in die Form von Dialogen (!) zwischen Hermes und Tot (Thoth, Tat), wie sie seit der Kaiserzeit stattfand, hat v. a. in der Zeit der Kirchenväter (z. B. bei Lactantius) einige Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Kyrill v. Alexandrien zitiert in seiner Schrift *Gegen Julian* hermetische Texte, darunter Passagen wie diese: „Der Logos des Schöpfers, mein Kind, ist ewig, selbstbewegt, unvermehrbar, unminderbar, unveränderlich, unverderblich, einzig, immer sich selbst gleich" (usw.),[6] aus welcher Prädikatenliste wir freilich sofort wieder den Stilunterschied zu der sprachlich äußerst nüchternen joh. Theologie ermessen können. Von einem „schöpferischen Logos des Herrn (δεσπότης) des Alls" ist die Rede und von seinem „Hervorgehen" (προελθεῖν) in eine empfängliche Natur; „auf empfängliches Wasser fallend, machte er das Wasser schwanger" u. a. m. In solchen Texten, die durchaus zahlreich überliefert sind und inhaltlich, auch in der Sprache und in der Länge, dem Johannesprolog ähneln,[7] ist freilich nirgends eine Verbindung zur Geschichte, noch nicht einmal zu der Ägyptens, und es geschieht nichts wie eine Inkarnation.

Die Ähnlichkeit zwischen hermetischem und joh. Denken ist mit Verblüffung empfunden worden;[8] doch sieht man heutzutage auch das Abhängigkeitsverhältnis in der anderen Richtung. Schon der erste Traktat des *Corpus Hermeticum* (zu § 49 erwähnt), nicht früher datierbar als das Joh, holt joh. Sprachgut hinüber in eine halb ägyptische, halb gnostische Kosmo-theo-soteriologie, deren autochthone Vorläufer mit dem Joh nicht viel Ähnlichkeit hatten. In der Antike wurde eine Dreiheit aus Licht, Logos und Pneuma als autochthon ägyptische Form der Trinitätslehre angesehen;[9] doch sind die Worte eher johanneisch als ägyptisch.

2.2 Griechische und griechisch-jüdische Logoslehren

2.2.1 Griechisches

Heraklit, der Ephesier, hat den *logos*-Begriff in die Philosophie eingeführt; so ist es wohl kein Zufall, wenn der Wahl-Ephesier Johannes ihn, jüdischen Vorgängern folgend, seinerseits übernimmt. Amelios jedenfalls, der als erster grie-

---

[5] Ihr Standort scheint nicht in Alexandrien, sondern in den Heiligtümern der *chōra* gewesen zu sein. Vermutungen über ihren sehr verborgenen Entwicklungsgang bei F. Siegert: „Einleitung des Herausgebers", in: *Das Corpus Hermeticum*, übers. K.-G. Eckart (MJSt 3), 1999, 9–30.

[6] Frg. 30, nachfolgend Fr. 27 f, aus *Corpus Hermeticum* ed. Nock/Festugière IV, S. 132 ff. Vgl. bei Förster, *Marcus Magus* 186–190 den Exkurs: „Wurden altägyptische Schöpfungsmythen ins Griechische übersetzt?" Diesbezügliche Hinweise (etwa bei Plutarch, *De Iside* 375 F) laufen auf „hermetische" Bücher hinaus, die doch wohl eher Neuschöpfungen sind.

[7] Weitere Beispiele: Johannes Malalas, *Chronographia* p. 26 f Dindorf (Hopfner, *Fontes* 714, Z. 20–32); Johannes v. Antiochien, *Archaeologia* p. 386 f Cramer (ebd. 731, Z. 17–29).

[8] C. H. Dodds: *The Bible and the Greeks* (1935), 1954, 99–248.

[9] So ausdrücklich in dem eben genannten Malalas-Text, Z. 35 (von Hermes Trismegistos): τριάδα ὁμοούσιον ὡμολόγησεν. In einem Exzerpt aus Malalas wird als Orakel an einen der ältesten Könige Ägyptens der Hexameter zitiert (Hopfner S. 712, 9 f): Πρῶτα Θεός μετέπειτα Λόγος καὶ Πνεῦμα σὺν αὐτοῖς.

chischer Philosoph den Johannesprolog zitiert,[10] sieht diesen Zusammenhang. Was Heraklit – von dem schon die Antike nur fragmentarisches Wissen hatte – damit meinte und wie weit so etwas wie eine Weltordnung gedacht war, ist hierbei weniger wichtig als die stilistische Merkwürdigkeit, dass Heraklit seine Philosophie als einen Logos vortrug, der irgendwie selbst spricht und objektiv gegeben ist (Frg. 1 und 2). In Frg. 50 sagt Heraklit sogar:[11] „Wer mich nicht, vielmehr den Logos, hört, für den wird weise sein, zuzustimmen, dass alles eins ist" – vgl. Joh 7,13 (§ 13), überhaupt § 48 u.ö. Manches aus dem joh. Sprachschatz, darunter das Verbum μαρτυρεῖν „bezeugen", kann man bei Heraklit schon finden (Frg. 34, an den Unverstand „Blinder" gerichtet). Er soll seinen *Logos* (Traktat) im Artemis-Tempel deponiert haben, wo sich dessen Spur allerdings verliert.

Für Johannes ist ferner mit Kenntnis von Platons *Timaeus* zu rechnen, einem seiner damals meistgelesenen Traktate, und mit jüdischen Weiterverarbeitungen in Verbindung mit der biblischen Schöpfungsgeschichte, wie Philon sie vornahm, v.a. in seinem *De opificio mundi.* Wir kommen gleich darauf zurück. Einschlägig, in Vokabular wie Anschauung, war, was die Stoiker über den Logos zu sagen wussten. Ihnen war *logos* Sammelbegriff des Proportionierten, Durchdachten, Funktionierenden im Kosmos, die Grundlage für dessen Selbsterschließung für den forschenden Geist.[12] Alle sprechenden Lebewesen (dabei dachte man in geringerem Maße auch an die Tiere) hatten an ihm Anteil: In ihnen dachte er (als *logos endiathetos*, „innerer Logos", also Vernunft), und aus ihnen sprach er (*logos prophorikos*, „geäußerter Logos"). Das war eine Schöpfungs- und Offenbarungslehre in einem, die von jüdischen Intellektuellen griechischer Sprache – etwa in Weish 2,2 usw., v.a. 18,15 (vgl. noch 9,1; 16,12), vor allem aber bei Philon – aufgegriffen wurde.

2.2.2 Griechisch-Jüdisches

Zur Zeit Ptolemaeos' VI. hat der nur noch in Fragmenten bekannte *Nomos*-Ausleger Aristobulos (hier: Frg. 2)[13] die Metapher des „Sprechens" Gottes erklärt als ein „Bewirken" (ἔργων κατασκευάς). Ebenso Philon, *Decal.* 47: „Was Gott sagt, sind nicht Worte, sondern Werke (ἔργα)." Daraus kommt die klassisch gewordene Lehre – eigentlich nur eine hermeneutische Formel zur Erklärung eines Anthropomorphismus in der Schöpfungsgeschichte – : *Deo dicere facere est.* So die *Glosa Psalmorum* zu Ps 148,5, im Rückgriff auf Ps 33(32),9, also: Bei Gott ist „Sprechen" ein Machen.[14]

---

[10] Frg. 1, erhalten bei Eusebius, *Praep.* 9, 19,1 (Rinaldi, *Biblia gentium* 528f [Lit.]).

[11] Erhalten bei Hippolyt, *Ref.* 9, 9,1. Über Heraklit und Johannes s. Th. Propp in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 565–567.

[12] Wenn Immanuel Kant seine Philosophie für „denkende Wesen" schreibt und man sich fragt, wen außer den Menschen er in diese Gruppe rechnet – etwa Engel? –, so ist es wohl am ehesten der Logos, also die in der Welt sich betätigende, göttliche Vernunft.

[13] Hierzu Siegert, *Predigten* II 304: Wir sind nahe bei der paganen Auffassung, Gott „rede" überhaupt nicht. Die wird im Joh programmatisch durchbrochen, in einer gezielten Neufassung der Logoslehre.

[14] LXX Ps 147,4 (MT 147,15) ὁ ἀποστέλλων τὸ λόγιον αὐτοῦ. – Die *Glosa*, die an Joh 1,1 erinnert, fährt fort: „Der Vater selbst gab Auftrag, indem er sprach, wie in: ‚Er trug auf durch einen Befehl'. Es ‚sprach' der Vater den Sohn." Es liegt nahe, die einzige Handschrift hier zu emendieren: *dixit p[a-t]er filium*, „Er sprach durch den Sohn" (wie Hebr 1,2), womit *imperium* als Bezeichnung der Tora

Philons *De opificio mundi* 15ff gewinnt aus der Benennung „Tag eins" (Gen 1,5) im Unterschied zu den folgenden Ordinalzahlen den Unterschied zwischen Ideenwelt und wahrnehmbarer Welt. Auf erstere „blickt" der Schöpfer „hin" wie Platons Demiurg auf die ihm vorgegebene, da aber noch keineswegs von ihm selbst ausgedachte Ideenwelt. Wir werden unter 2.4 noch mehr anführen aus den Schriften dieses alexandrinischen Toralehrers, der *logos* mit Absicht changieren lässt zwischen jenem allgemeinsten griechischen Begriff, den wir kennen, und den konkreten Anweisungen seines *Nomos.* Sein Hoherpriester ist „kein Mensch, sondern der göttliche Logos" (*Fug.* 108 u. ö.) - nämlich der heilige Text des Pentateuch, dessen Lektüre und Meditation sein Gottesdienst ist mehr als alles, was in Jerusalem unter vergleichsweise kompromittierten Bedingungen stattfindet. Auch Melchisedek (Gen 14,17-20) als Vertreter des Logos ist ihm ein solcher Hoherpriester (*LA* 3, 82), wie in Hebr 6,20-7,28.

Der Logos der Schöpfung vermag auch zu heilen. In ihren letzten drei Kapiteln (16-19) enthält die *Weisheit Salomos* eine ausführliche Besinnung auf die Rettungserfahrungen des Exodus, in deren Verlauf der Logos unerwartet auftauchen kann: als Heiler vor Schlangengefahr in 16,12 (< Num 21, die *Neḥuštān*-Episode, vgl. Joh 3,14 § 15), dann aber auch in 18,15 als „allmächtiger Logos",[15] der „von den Himmeln aus den königlichen Thronen als flinker Krieger mitten ins Gelände der Vernichtung sprang (ἥλατο). " Das ist eine Rückbesinnung auf die Tötung der Erstgeborenen unter den Ägyptern, wobei im Folgevers der Neo-Mythos formuliert wird: „Er berührte den Himmel, schritt jedoch auf der Erde", ein Visions-Stereotyp der Zeit.

2.3 Hebräisches zum Prolog

„Am Anfang war der Logos" - um das zeitgenössisch zu verstehen, werden wir uns v. a. an solche Logoslehren halten, wie sie das Judentum ausgebildet hatte,[16] u.z. nicht nur in seinem hellenistischen Flügel, dem das Hebräische bereits verloren gegangen war, sondern auch in seinem semitischsprachigen.

2.3.1 Die Tora-Weisheit als Logos

Hier ist zu erinnern an die gut erforschte, längst bekannte Begriffskette *ḥåchmā* - σοφία - λόγος, deren Glieder alle drei eine Tendenz zum Singular erkennen lassen, also zu einem Zwischenstatus zwischen Begriff und Eigenname. Ausgangspunkt sind Spekulationen über die Vollkommenheit der Tora. „Alles hast du in Weisheit gemacht", lautet das Lob des Schöpfers in Ps 104(103),24 und an vielen anderen Stellen; griechisch: πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας. Diese Sophia kann sowohl als Geschöpf wie auch als präexistente Gotteseigenschaft (oder als Gedanke Gottes) vorgestellt werden, in Verlängerung biblischer Aussagen. Dass Gott durch das Wort geschaffen habe (Gen 1,3 usw.: „und Gott sprach"), wurde

(im Psalmwort selbst) das Gegenüber bildet zu *filius,* ganz wie in Joh 1,18 (§ 2). Zu größerer Klarheit wäre wohl auch das Psalmwort, in Auflösung einer Haplographie, ein zweites Mal zu setzen.

[15] Griech. παντοδύναμος λόγος. Hierzu vgl. den Kleanthes-Hymnus (*SVF* I Nr. 537), wo Zeus als παγκρατής angeredet wird (Z. 1). Er ist mit dem universalen Logos (Z. 8.17) bzw. Nomos (Z. 20.35) als identisch anzusehen.

[16] Forschungsbericht hierzu: J. Leonhardt-Balzer in Frey/Schnelle, *Kontexte* 307-311.

schon im Psalter, auch dem der Septuaginta, mit Betonung wiederholt: „Er sprach, und sie wurden geschaffen; er befahl, und sie wurden gegründet" – so Ps 33(32),9, ebenso 148,5. In der *Weisheit Salomos* 9,1 steht dann: Du, Gott, schaffst alles „durch dein Wort" (ἐν λόγῳ σου, in Parallele zu: σοφία).[17]
Diese Sophia wird in Spr 8 und Sir 24 im Hebräischen bereits personifiziert; sie spricht im Ich-Stil zu den Lesern. Was dabei vorausgesetzt ist, aber erst im *Sirach*-Buch ausdrücklich gesagt wird, ist, dass diese Weisheit identisch ist mit dem *Nomos* des Mose (Sir 24,1 ff mit der Präzisierung 24,13: „Das alles ist (das) Buch der Verfügung (διαθήκη) des Höchsten Gottes, das Gesetz, welches uns Mose befahl als Erbe den Versammlungen (συναγωγαί) Jakobs."
Dass Gottes Plan für die Schöpfung in der Tora abgebildet sei, ist eine Überzeugung, die auch hinter der hebräischen Weisheitsspekulation steht, wenn auch nicht sehr deutlich. Doch bei gewissen Rabbinen des 3. Jh., namentlich Oschaja Rabba, führte sie zu der Aussage, „*Beˀrēˀšit* schuf Gott", das heiße, „durch" die Tora als „Anfang/Prinzip" schaffe er.[18] Auf solchem Hintergrund – wir können hier Kontinuität annehmen über die Jahrhunderte – war christlicherseits nur ein Schritt zu tun, bis auch Christus mit dieser Sophia identifiziert wurde (1Kor 1,30: „der für uns Weisheit wurde von Gott aus ..."). Der joh. Jesus ersetzt, dem entsprechend, in jeder Hinsicht die Tora (s. o., Kommentar, vor 6,37b § 23).

2.3.2 Hebräische Formulierungen im Prolog

Soviel zu einer interkulturell sich entwickelnden theologischen Sprache. Auf dem Hintergrund gegenseitigen Durchdringens des Hebräischen mit dem Griechischen lässt sich nun auch erwägen, ob der Johannesprolog vielleicht hebräisch gedacht ist und nur für den Vortrag ins Griechische gebracht wurde. Hartmut Gese hat einen aufschlussreichen Versuch vorgelegt, diese (mentale) hebräische Vorlage zu rekonstruieren.[19] Dieser Versuch erbringt Verszeilen mit je 6 betonten Silben,[20] eingeteilt entweder in 3+3 oder in 2+2+2. Der Fluss der so entstehenden Langzeilen ist bemerkenswert glatt und übertrifft die eher wechselnde Syntax im Griechischen. Zu V. 6–8 und 15 sagt Gese: „Die Täufereinfügungen sind zwar deutlich sekundären Charakters, aber sie entsprechen der ursprüng-

[17] Sollte Johannes diese Stelle gekannt haben, so mag ihm der Unterschied der Konstruktion aufgefallen sein, einmal mit ἐν, einmal nicht, was den Logos anders stellt als die Weisheit, weniger instrumental. Auch ist die die singularische Erwähnung „des" Menschen nach damaligem Sprachgefühl offen gewesen für messianische Deutungen.

[18] *Jalquṭ Šim'oni* zu Spr 8,2 § 942; W. Bacher: „The Church Father Origen, and Rabbi Hoshaya", *JQR* 3, 1891, 357–360 (359).

[19] Gese, „Der Johannesprolog", 158 f. Sachparallelen aus dem Alten Testament: 173–201. – Hier sei daran erinnert, dass für eine Rückübersetzung der synoptischen Abendmahlsworte Jesu gleichfalls das Hebräische eher als das Aramäische geeignet ist: Black, *Aramaic Approach* 238 f.

[20] Wobei allerdings Nebentöne bis zu 3 sein können und die beiden Schlusszeilen sehr gedehnt werden, wofür es aber auch wieder Beispiele gibt. Vorbild war u. a. Sir 24, ein Hymnus auf die Weisheit. Ein allerdings problematischer metrischer Zwang ist das Fortlassen des Verbums am Ende von V. 15. In V. 3 Ende möchte er, gleichfalls weil es leichter scheint, die Worte „das entstanden ist" in die nächste Zeile nehmen; es sei ein *casus pendens*. Doch wer will schon sagen, dass in „allem, was entstanden ist", „Leben" sei? Es gab die These, der Kosmos insgesamt sei ein Lebewesen; aber das ist ja wohl nicht die von Johannes gemeinte ζωή.

lichen Kompositionsstruktur des Liedes. Sie passen sich poetisch völlig in das Gesamtgefüge ein" (171 f).

Geses Text samt seinen Beigaben kann hier nur angelegentlich empfohlen werden. Dem Griechischen überlegen oder wenigstens stark erwägenswert ist die Rekonstruktion des hebräischen Textes in folgenden Punkten:

- Für das schwer übersetzbare αἵματα in V. 13 ist der hebr. Dual[21] *dāmajim* sprechender, Anspielung auf die sexuelle Vereinigung.
- Das gleichfalls schwer übersetzbare Verbum ἐξηγήσατο in V. 18, letztes Wort des Prologs, lautet in Geses Rekonstruktion *horā* (Hif'il zu *j-r-h)*, in gelungener Anspielung an *torā* (für νόμος) im Satz davor.[22] Christus die neue Tora ...

Das könnten des Seniors eigene Gedanken sein, sozusagen sein *logos endiathetos*, bevor er ihn auf Griechisch äußerte. - Einige Gewaltsamkeiten haften der Rekonstruktion freilich doch an; sie mögen nun *e contrario* auf das griechisch Gedachte aufmerksam machen:

- Alles entstand „durch ihn" (V. 3): hier ist בידו (für δι' αὐτοῦ) für jüdische Ohren missverständlich;[23] man wird eher an den Schöpfer denken als an den textlich schon zurückliegenden *dāvār* (λόγος). Dem wäre freilich mit den hebräischen Neuen Testamenten von Franz Delitzsch und von Salkinson/Ginzburg abzuhelfen, die beide על ידו schreiben; das passt auf eine „Vermittlung".
- in V. 7 soll להאמין „glauben lassen" heißen, wofür es an Belegen hapert. Besser, aber nicht im vorgesehenen Rhythmus, Franz Delitzsch und Salkinson/Ginzburg: למען יאמינו.
- in V. 11 soll אשר לו „die Eigenen" heißen, doch fehlt das persönliche Element. Inhaltlich wäre hierbei nicht zu bestreiten, dass es sich bei einem hebräischen Ausdruck dieser Art (Delitzsch setzt: אשר המה לו, Peschitta: *l^{e}dilēh*) nicht um die ganze Welt handeln könne, sondern um Gottes Eigentumsvolk, Israel.[24]
- In V. 12 ist für „Kinder Gottes" eingesetzt: זרע אלהים, wofür Mal 2,15 nur ein sehr schwacher Beleg ist. בני אלהים wäre, wie Gese richtig sieht, nicht gegangen, da es im damaligen Hebräisch am ehesten Engel bezeichnet.[25] Delitzsch setzt besser: בנים לאלהים, was allerdings (wie beim vorigen Beispiel) einen Hauptton mehr einbringt.

---

[21] Der griech. Dual wird seit Platon kaum mehr verwendet und wirkte schulmäßig-künstlich.

[22] Jeweils anders ist es in den Vergleichstexten. - Man könnte sogar ein weiteres Wortspiel dieser Art unterbringen, wenn man in V. 15 „der nach mir Kommende" als *hammālē'* (und nicht: *hab-ba')* *aḥaraj* wiedergibt (vgl. Jos 14,8), worauf in V. 16 *mimm^{e}lo'o* „aus seiner Fülle" anspielen könnte (Hinweis J. C. de Vos).

[23] Für Leser der Peschitta - *bi'dēh* - mag es bereits anders sein.

[24] Salkinson setzt denn auch: אל עמו שלו „zu seinem Volk". Damit ist freilich der joh. Ausdruck nicht erklärt und hätte griechisch anders ausfallen müssen.

[25] Die Peschitta hingegen kann setzen: *b^{e}najā da'lāhā.*

2.4 Philon und Johannes

Philon v. Alexandrien, der zwei Generationen vor Johannes lebte und, diesem ähnlich, Lehrer seiner Gemeinde in Alexandrien gewesen war, hat in seinen zahlreichen Schriften eine ausdrückliche Logoslehre entwickelt. Aussagen, die traditionell von der *Sophia* galten (bei ihm z.B. *Fug.* 50; *Virt.* 62), werden bei ihm ganz konsequent Aussagen über den Logos: *QE* 4, 110 usw.; seine Traktate sind voll davon. Eine Funktionsgleichheit der Sophia mit dem Logos stellt Philon ausdrücklich fest in *LA* 1:65. Damit ist sein Logos etwas ebenso Umfassendes wie der johanneische, was schon zahlreiche Vergleiche herausgefordert hat.[26] Zwar haben strengere Geister und traditionellere Denker wie Josephus jeder Spekulation über Schöpfungsmittler oder -assistenten widersprochen (*C.Ap.* 2, 192; vgl. *2Hen.* 33,3f); doch noch waren dies Brennpunkte jüdischer Lehrbildung, ehe diese in der Form der Halacha und einer nur noch dieser dienenden Agada normiert wurde.

Der Logos, ordnendes Prinzip der Schöpfung, kann also bei Philon – in einer Art von göttlicher Trias – als der Sohn Gottes und der Sophia (*Fug.* 109) gelten und als „erstgeborener Sohn Gottes" (*Agr.* 51). Ersteres ist eine Anlehnung an mythische Götterspekulationen, die nicht wörtlich genommen werden darf. Im zweiten Falle, wo dem Schöpfer – ohne weibliches Element – ein „erstgeborener Sohn" beigesellt wird, ist zu fragen, wer dann der „nachgeborene" Sohn Gottes sein soll. Die Antwort ist einfach: Es ist der Kosmos als sichtbare Manifestation seines Schöpfers.[27] Philon sagt es uns ausdrücklich in *Deus* 31: „Diese Welt" – d.h., man muss es griechisch sagen: „Dieser Kosmos ist der jüngere Sohn Gottes". Auch hier gilt: Eine Alternative zwischen „schaffen" und „zeugen" kennt die metaphorische Sprache Philons nicht. Im Gegenteil, die Schwierigkeiten, ihn zu verstehen, liegen nicht selten in der Unsicherheit begründet, wie weit die von ihm gebrauchten Ausdrücke – selbst wenn es vorher philosophische Termini waren – Metaphern sind.[28]

Hier kann ein erster Vergleich versucht werden mit der Art, wie das Vierte Evangelium das Verhältnis des Schöpfers zu seinem Kosmos sieht.[29] Zunächst der Unterschied: Einen Sohnesrang hat Johannes für den Kosmos nicht zu vergeben – nicht ausdrücklich jedenfalls. Doch wird die Metaphorik eines Philon zum An-

---

[26] Lit. s.o. 2.0 und 2.3; vgl. F. Siegert: „Der Logos, ‚älterer Sohn' des Schöpfers und ‚zweiter Gott'", in Frey/Schnelle, *Kontexte* 277–293 und v.a. C. Markschies: „Jüdische Mittlergestalten und die christliche Trinitätstheologie," in: M. Welker/M. Volf (Hg.): *Der lebendige Gott als Trinität.* FS Jürgen Moltmann, 2006, 199–253. Zu Recht erwartet – und gewinnt! – Markschies mehr Klarheit auf dem Gebiet jüdischer Mittler-Spekulationen als auf dem der Messiaserwartungen.

[27] Andere jüdische Verwendungen dieses Titels s.u. Thema 5.5.

[28] Philons Sprachphilosophie findet sich dargestellt und problematisiert in Siegert, „Early Jewish Interpretation" 174–176. Ein anderer Logos-Bezug ist übrigens derjenige, der die beiden Arten der Immanenz des Schöpfers, *Kyrios* und *Theos*, in dem gemeinsamen Namen *Logos* zusammenfasst; s. ebd. 169f.

[29] Was die Abhängigkeitsfrage betrifft, so bleibt die Auffassung von H.-F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums* (TU 97), 1966, 309, gültig, dass wir „kaum an eine direkte Abhängigkeit des joh. Prologs von Philon denken dürfen. Näher liegt es, eine beiden – Philon und Johannes – gemeinsame Wurzel für ihren jeweils verschieden augeprägten Logosbegriff anzunehmen (...)." Diese läge in den geistigen Errungenschaften des hellenistischen Judentums, wie sie in den Synagogen die Runde machten.

thropomorphismus gesteigert in Joh 3,16 (§ 15): „Also liebte Gott den Kosmos, dass er seinen eingeborenen Sohn gab ...": Diese ἀγάπη begegnet den Menschen, die ja zum Kosmos zählen als ihr gottnächster (ebenbildlicher) Bestandteil, ganz unerwartet und bringt sie mit dem Eingeborenen Sohn in *eine* Perspektive - wobei der Anthropomorphismus sich daraus motiviert, dass in der Tat κόσμος an solchen Stellen ja die Menschheit meint, ein von Odeberg (115) u. a. bemerkter Hebraismus.

Beim Vergleich der Texte ist ganz offenkundig, dass Philons Logos, ggf. materialisiert in der Tora (dem *Nomos)*, das gleiche Bindeglied zwischen dem transzendenten (von der Welt abwesenden) Gott und seiner Schöpfung darstellt wie bei Johannes der Logos, zur Welt gekommen in Jesus von Nazareth. Harold Attridge stellt hierbei zwei Nuancen fest: „Philons Engels-Logos kommt zur Seele als eine Überraschung, als Eindringling von außen. Der Logos des Evangeliums kommt zum Gläubigen in der Person Jesu, der seine Aufnahme verlangt."[30] Und was die enge Verbindung von Erkenntnis und Handeln betrifft, die beiden jüdischen Denkern gemeinsam ist, setzt er hinzu: „Für Philon geschieht der Gehorsam gegenüber der Tora, für Johannes gegenüber dem Liebesgebot, das sich am Kreuz darstellt."

Eine dritte Nuance, die aber erst in Philons armenisch erhaltenen Schriften klarer wird, betrifft das Prädikat „Sohn Gottes" für den Logos. Hier lässt sich nun eine ganz erstaunliche Aussage Philons zitieren, die christlichen Vorstellungen extrem nahe liegt, ja sogar weniger vorsichtig formuliert als diese, nämlich *Quaestiones in Genesim* 2, 62, ein Text, der griechisch durch Eusebius (*Praep.* 7, 12) erhalten ist. Es handelt sich um eine Überlegung zu Gen 9,6, eine Wiederaufnahme von 1,26, der Aussage von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen:[31]

„Warum spricht (die Schrift) wie von einem anderen Gott in (dem Satz): „nach dem Bilde Gottes schuf er ihn", und nicht: „nach seinem Bild"? - Sehr schön und weise spricht dieses Orakel. Er konnte nämlich nichts Sterbliches dem obersten Vater des Alls nachbilden, sondern nur dem zweiten Gott, der sein Logos ist (πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος). Denn es war nötig, dass die vernunftgemäße Prägung der menschlichen Seele vom göttlichen Logos geprägt werde, da der vor-vernünftige Gott [sc. der Logos] jedem vernünftigen Geschöpf überlegen ist."

Hier ist der Logos also Schöpfungsmittler, und zwar bei der Erschaffung des Menschen. Aus gewissen Denkzwängen des Platonismus heraus meint Philon sagen zu müssen, dass eine Schöpfung, wenn sie „nach dem Ebenbild" des Schöpfers erfolgen solle (hier geht die *Genesis* ja über Platon hinaus), vermittelt gedacht werden müsse; denn der „Seiende", der Schöpfer, darf bei Philon mit der Materie nicht in Berührung kommen. Das „Abbild" des Vollkommenen und Jen-

---

30 H. Attridge: „Philo and John: Two riffs on one Logos", in: *Studia Philonica Annual* 17, 2005, 103-117 (zit.: 117). Präsentation philonischer Vergleichstexte aus dem Allegorischen Genesiskommentar: 105-116.

31 Zur Textkritik einiger Feinheiten ist die armenische Gesamtübersetzung von QG wichtig; vgl. deren Wiedergabe in *Philo, Supplement* I (hg. Marcus), S. 151.- Zu Gen 1,26, wo ja zusätzlich der Plural des Verbums zu erklären ist, fehlt eine Auslegung Philons im erhaltenen Bestand der QG.

seitigen – der Logos – muss also seinerseits erst einmal immateriell sein und in der Einzahl bleiben, ehe dieses dann wiederum materielle Abbilder haben kann. Zu der Kühnheit der Sprache, die dem jüdischen Monotheismus zu widersprechen scheint, muss – nunmehr aus Philons eigenem System heraus – bemerkt werden, dass Θεός, wie auch Κύριος, bei ihm nicht Name des Einen Gottes ist, sondern nur der Name einer seiner „Kräfte"[32] – oder hier eben seines Logos. Wir können hier nicht in der Breite aufrollen, was anderswo längst geleistet wurde: eine Gesamtdarstellung der philonischen Logoslehre.[33] Das Schöpfungswort, Brücke zwischen Transzendenz und Immanenz, hat mindestens eines mit seinem Urheber nicht mehr gemeinsam: die absolute Einzahl. Es teilt sich prinzipiell in zwei, gemäß den beiden Wirkungsweisen des Schöpfers und des Richters. Das zwischentestamentliche Judentum teilt ja die Auffassung griechischer Dualisten (Empedokles, Heraklit), wonach der Kosmos eine aus Gegensätzen bestehende Harmonie ist; vgl. schon Sir 33,14f. Es gibt nun für Philon schon bei der Schöpfung einen λόγος τομεύς, einen „schneidenden Logos", zunächst als Faktor oder vielmehr Agent der Schöpfungsordnung; doch kann die verwendete Sprache manchmal auch an die des Gerichts erinnern. Da kommt er Johannes näher. Für Philon ist das Wirken des Logos also notwendigerweise ambivalent; er bewirkt τό τε εὖ καὶ τὸ μή (*Cher.* 35) – ganz wie die Rabbinen später von den beiden „Maßstäben" oder „Maßnahmen" (*middot*) Gottes gesprochen haben, solchen der Gnade und solchen des Gerichts. Gleiches gilt nun umso mehr, wenn Philon statt des einen Logos die beiden polar entgegengesetzten „Kräfte" des Schöpfers benennt (*Fug.* 66 usw.). Die eine der beiden Kräfte, Κύριος mit Namen, hat bei ihm auch das Epitheton κολαστήριος „strafend". Die andere „Kraft" heißt Θεός, was Philon von der „setzenden" (τιθέναι), also schaffenden Tätigkeit des Jenseitigen gesagt sein lässt.

In den oben zitierten Text, *QG* 2:62, haben wir also, klarer als sonstwo, so etwas wie eine Logos-„Christologie" bei Philon. Dies ist natürlich nur mit mehrfacher Einschränkung zu sagen:

1. Eine Christologie unter Verwendung von irgendetwas wie einem Messiastitel hat Philon nicht. Sie wäre für ihn Bestandteil der national-jüdischen Eschatologie gewesen, der er nicht weiter Raum gibt, als er es in dem einen Traktat *De praemiis et poenis* tut. Auch dort aber interveniert keinerlei messianische Person, auch kein himmlischer Menschensohn.
2. Obwohl hypostasiert, ist Philons Logos nicht persönlich und darum auch nicht assoziierbar mit einer Person wie dem Messias. In *LA* 3, 175 diffundiert dieser Logos geradezu in den Kosmos hinein als „allgemeinste der Substanzen" (γενικώτατον τῶν ὄντων).
3. Zur jüdischen (Nicht-)Rezeption solcher Gedanken ist Josephus, *C.Ap.* 2, 192 bezeichnend: Zu seiner Schöpfung, so sagt Josephus, hatte Gott keine Mitarbeiter nötig (οὔ τινων συνεργασομένων ἐπιδεηθείς) – was freilich Philon auch

[32] Dass dies nicht nur Philons eigenes Fündlein war, erhellt – noch drei Jahrhunderte nach Philon – aus demjenigen Fresko der Synagoge von Dura/Europos, wo die drei Männer vor Abraham (Gen 18) dargestellt werden: Der mittlere ist heller wiedergegeben, die beiden anderen getönt. Verweise bei Siegert, *Philon* 77.

[33] Vgl. in Kürze Siegert, *Philon* 62–65 über die Identität des Logos mit den „Kräften" (Lit.).

nicht hatte sagen wollen: Von Notwendigkeit ist keine Rede, wo der Schöpfer in aller Freiheit sich seinem Kosmos mitteilt. Er blieb jedoch bei den Seinen abgelehnt.[34]

Trotz aller Unterschiede bleibt die hier angezeigte Philon-Stelle bemerkenswert als Beispiel jener Sprache, in der man sich eine dauernde Präsenz des sich mitteilenden Schöpfers in seiner Welt vorstellte. Diese Sprache bot sich an für eine Übernahme durch die Christen, wohingegen die Sprachregeln im Detail, mit denen Philon den Schöpfer von seiner Welt auf Distanz halten wollte, nicht übernommen wurden. Hatte Philons systematisch-theologischer Ansatz darin bestanden, den Schöpfer oberhalb der beiden in der Septuaginta gegebenen Gottesnamen Κύριος und Θεός zu setzen und allenfalls das ὁ Ὤν von Ex 3,14 als ihm eigenen Namen gelten zu lassen, so ist der „Name", den der joh. Jesus offenbart, jener, den auch der Jesus der Quelle Q seinen Jüngern zu benützen gibt: Πατήρ, oder eigentlich nur der Vokativ: Πάτερ (Joh 17,6ff § 74). Wäre es nach Philon gegangen, würden wir heute vielleicht den „Seienden" anrufen; nach Jesus und den von ihm ausgelösten Quellen jedoch rufen wir Gott als „Vater" an.

Nur einmal ist das ὁ Ὤν in der Johannesschule aufgegriffen und auch schon umgewidmet worden, in der Selbstvorstellung des auferstandenen Kyrios als „der Seiende, der ‚war' und der Kommende" (Apk 1,8). Das ist eine theologisch nicht ganz korrekte Umformulierung von Joh 1,15 unter Einbezug der (dem Joh I fremden) Parusie-Erwartung.

Sonst aber hat sich die Metapher gegen die Abstraktion durchgesetzt – zum Glück, denn nicht in alle Sprachen ist die griechische Philosophie des Seins übersetzbar, wohingegen der Metapher „Vater" hohe Verständlichkeit eignet – auch dahingehend, dass Christen als „Kinder Gottes" sich deswegen nicht mit dem „Sohn Gottes", der nur Jesus war und ist, verwechseln. Da dieser Vater „Kindern" gegenüber steht, aber keiner „Mutter", ist auch die Geschlechterproblematik lösbar: Das Maskulinum deutet nicht Männlichkeit an (wie noch Philon für hochwichtig hielt: *De Deo* 3 usw.), sondern Persönlichkeit. Wichtig war für Philon die Distanz zum Geschichtlich-Konkreten. Genau diese überwindet das Joh schon in seinem Prolog, und dann natürlich in seinen Erzählungen und Dialogen.
Noch der Mittelplatoniker Celsus, der im 2. Jh. n.Chr. schrieb, hat von einer jüdischen Logos-Lehre gehört, wie wir in Origenes' Gegenschrift gegen seinen (verlorenen) Ἀληθὴς λόγος erfahren (Origenes, *Contra Celsum* 5, 39; 6, 61; 7, 57).[35] Origenes fand freilich unter seinen jüdischen Gesprächspartnern keinen, der sich noch an eine derartige *jüdische* Lehre erinnern wollte.

---

[34] Vgl. meinen Abschnitt „Das Verschwinden der Logos-Spekulation im Judentum" bei Frey/Schnelle, *Kontexte* 291–293.

[35] Seine Widerlegung beruht auf einer Rückfrage bei jüdischen Lehrern Palästinas – frühen Amoräern, rabbinisch gesprochen. Diese wussten von einer solchen Lehre nichts mehr, was aber, nach dem Bruch mit der alexandrinisch-jüdischen Kultur, nichts mehr besagt. – Über eine christliche Verbindung zu dieser in Gestalt des Apollos s. u. 9.4.

2.5 Judenchristliches

Ausgangspunkt des folgenden Vergleiches ist die von Paulus zitierte Kerygmaformel, Christus sei „Weisheit für uns geworden von Gott her, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung“ (1Kor 1,30). In dieser Art postuliert *1Hen.* 48,3.6, ein christlicher Text,[36] die himmlische Präexistenz des „Erwählten“ (Messias), ähnlich wie Joh 1,34 VNT, wo auch Jesus als „der Erwählte“ bezeichnet wird. Parallel dazu, so sahen wir zu 1,51 (§ 8), gab es Spekulationen bei den „Hebräern“ (Juden oder Judenchristen), dass Abraham, Isaak und Jakob „vor jedem Werk“ geschaffen worden seien (Engel werden geschaffen, nicht gezeugt). Dies zählt zu den Denkversuchen der heute sog. Engelchristologie. Sie ist, wie zu 1,18 (§ 2) schon vermutet, das kleinere und wohl auch jüngere Geschwisterkind gegenüber der Logoslehre des Johannes.

Bezeichnend ist, wie die judenchristliche Auslegungsgeschichte von Gen 1,1 die eben gezeichneten Linien weiter auszieht. In seiner *Demonstratio*, Kap. 43, heute nur noch armenisch erhalten, zitiert Irenaeus, der geistige Enkel des Johannes, die „Prophetie des Mose“ so:[37] *Barēsit‘ bara elovim basan benowam sament‘arēs.* Das dürfte in griechischer Schrift so ausgesehen haben: ΒΑΡΗΣΙΘ ΒΑΡΑ ΕΛΩΕΙΜ ΒΑΣΑΝ ΒΕΝΟΥΑΜ ΣΑΜΕΝΘΑΡΕΣ. Als Übersetzung gibt er: „Sohn im Anfang, gründete Gott danach Himmel und Erde“ (sic). Das ist sichtlich korrupt, aber vielleicht schon ein Versuch, durch Umstellung der Worte der nachmaligen Orthodoxie näher zu kommen.[38] Tertullian, *Adv. Prax.* 5, berichtet, „einige“ sagten, der hebräische Text des Mose beginne so: *In principio Deus fecit sibi filium.* Damit bekommen wir ΒΑΡΗΣΙΘ ΒΑΡΑ ΕΛΩΕΙΜ (ΒΑΣΑΝ) ΒΕΝ erklärt, vorausgesetzt, ΒΑΣΑΝ wird als Abkürzung von *bāruch š^{e}mo* aufgefasst und als Parenthese behandelt. Bleibt ΟΥΑΜ ΣΑΜΕΝΘΑΡΕΣ. Ersteres dürfte verschrieben worden sein aus ΟΥΑΑΡ *w^{e}aḥar* „und danach“, letzteres aus *šāmajjim wā'āreç*, „Himmel und Erde“. Somit lautete die Formel:

בראשית ברא אלהים (ברוך שמו) בנו ואחר את השמים ואת הארץ
„Im Anfang schuf Gott (gepriesen sei er) seinen Sohn und danach den Himmel und die Erde.“

Das scheint eine aus jüdischen Paraphrasen des *Genesis*-Anfangs gespeiste judenchristliche Lehrformel gewesen zu sein. Wir erkennen darin Philons beide Gottessöhne wieder, den Logos und den Kosmos, in eine Hierarchie gebracht, wobei die Tätigkeiten des Schaffens und die des Zeugens, jedenfalls von Seiten Gottes, für ein und dasselbe gelten; konsequenterweise sind sie mit demselben

---

[36] Dies habe ich in meinem eigenen Beitrag zu Frey/Schnelle, *Kontexte*, S. 280 leider übersehen. Aus den vielen Qumran-Belegen des *1.Hen.* liegt keiner im Bereich von Kap. 37–71.

[37] K. Ter-Mekerttschian/E. Ter-Minassiantz (Hg., Übers.): *Des Heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung* (armen. u. dt.) (TU 31/1), 1907, S. 32*.

[38] Oder der armenische Übersetzer hat in *baresit‘* aramäisches *bar* erkennen wollen. Vgl. J. de Roulet: „Orthodoxe Korrekturen in einer kritischen Ausgabe des Irenaeus.“ Dieser zweimal für die *ZKG* eingereichte Aufsatz, eine Kritik an der Wiedergabe dieses Textes in SC 406, ist dort zweimal spurlos verloren gegangen und nunmehr einzusehen unter www.uni-muenster.de/Judaicum/Projekte/Irenaeus.

hebräischen Verbum wiedergegeben. Dies ist ein vorjohanneisches Reflexionsstadium – was Irenaeus nicht weiter stört; sein Kontext ist eine Sammlung von Testimonien über die Präexistenz des Gottessohnes, wozu auch Ps 110(109),3 zählt (was er mit *Jeremia* verwechselt), sowie Apokryphes. Im Weiteren beruft sich Irenaeus dann auch auf Johannes, um diese und andere Sprechversuche zusammenzufassen in der Aussage, „dass der Logos, der von Anfang an beim Vater war, durch den alles wurde, dass dieser sein Sohn ist."[39]

Das war der Stand der Lehrbildung zu seiner Zeit: die Feststellung, dass „Wort", „Sohn" und auch das „im Anfang" von Gen 1,1 denselben Bezug hätten.[40] In seinen *Eclogae propheticae* 4,1 überliefert Clemens v. Alexandrien: „Dass ‚Anfang' der Sohn ist, lehrt Hosea klar", und gewinnt es aus einer schwindelerregenden Exegese von Hos 2,1f LXX.[41] In *Stromata* 7, 58,1 zitiert er „Petrus" (*Kerygmata Petrou*, Frg. 2) im selben Sinn; vgl. schon 6, 5,39; 6, 7,58. In derselben Quelle wird nun auch der *Logos* mit dem *Nomos* identifiziert (1, 29), ganz wie Philon schon tat (z.B. *Jos.* 174; *QG* 4, 140). Die judenchristliche Zutat besteht nun darin, zu sagen: „Dieser *Nomos* ist der Sohn Gottes" – so Hermas, *Sim.* 8,3,2.

Das erklärt sehr gut die Rolle Jesu im Johannesevangelium. Jesus übernimmt die Rolle und Bedeutung der Tora, gemäß 1,17; er ersetzt *nicht* das Gottesvolk, wie in 15,1–9 (bei § 71) dt-joh. insinuiert wird. In diesem Sinne ist die zu § 32 dargestellte Wasser-Symbolik sprechend: Wie einst die Tora, so wird jetzt der Logos in der Person Jesu „gegeben". Jedenfalls sind für das gesamte Joh, wie Bultmann richtig bemerkt, Geber und Gabe identisch: So schon Joh 3,16 (§ 15); weiter 6,35a.41.48.53ff (§ 23). Vgl. noch § 42 zum „Zeugnis", das sich selbst bezeugt.

Soweit die *ma'ăśē bᵉrēšit* (um es rabbinisch zu bezeichnen) in judenchristlicher Version. Johannes ist unser explizitester Zeuge. Die Frage der Sub- oder Koordination zwischen dem Schöpfer und seinem Logos war zu seiner Zeit noch nicht gestellt und blieb im 2.Jh. auf der Schwebe. So kehrt die Mehrdeutigkeit von Spr 8,22 wieder in Kol 1,15: Christus sei „der Erstgeborene aller Kreaturen". Soll das heißen, dass Christus ein Geschöpf ist, oder dass er ihnen allen vorausgeht? Ist der Genitiv einer der Zugehörigkeit oder der Distanz (*comparativus*)?

Ab dem 4.Jh. hat nur die zweite Antwort als orthodox gegolten. Gerade um Explikation des Monotheismus zu sein, vermeidet die Trinitätslehre eine Abstufung des Göttlichen. Der ebionitische Flügel des Judenchristentums jedoch ist nie weiter gegangen als die bei Irenaeus überlieferte These, blieb eher dahinter zurück.

---

[39] So Kap. 43 (Ende, S. 33*) wörtlich.

[40] Extrem ist die Gleichsetzung der Ausdrücke bei Justin, *Dial.* 61,1, aber vielleicht ist auch dies noch eine judenchristliche Lehrformel, da sie die vom Hebr 1,5–14 bereits abgelehnte Engel-Christologie noch voll einbezieht: „.dass als Anfang vor allen Geschöpfen Gott eine gewisse Logos-Kraft aus sich heraus (er)zeugte (γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν), welche auch ‚Herrlichkeit des Herrn' vom Heiligen Geist genannt wird, zuweilen auch ‚Sohn', zuweilen ‚Weisheit', zuweilen ‚Engel', zuweilen ‚Gott' (θεός), zuweilen ‚Kyrios' und ‚Logos'; zuweilen nennt er sich selbst ‚obersten Heerführer' (ἀρχιστράτηγος), wie er in Menschengestalt dem Josua, Sohn Nuns, erschien (Jos 5,14f)."

[41] Diese geschichtstheologische Stelle hat freilich ihr eigenes Interesse. Der Targum hierzu macht aus der Drohung „Nicht mein Volk" die verdiente, aber zeitlich begrenzte Strafe für Ungehorsam gegenüber der Tora. – Mehr zu diesen Traditionen bei J. Daniélou: *Théologie du Judéo-christianisme*, 1958, bes. 217–222.

Wichtig im Joh ist aber, dass die Tora in jeder ihrer Funktionen „aufgehoben" ist in Person und Sendung Jesu (s. zu 3,14f § 15). Praktisch gesehen, konnte sie damit als Lebensregel für Judenchristen weiter gelten, hatte jedoch alle rituelle Bedeutung, etwa im Hinblick auf die Abgrenzung eines Gottesvolkes, verloren. Dieses war nicht mehr dazu bestimmt, sich abzusondern, sondern mitzuwirken an der Selbstkundgabe Gottes in seinem Logos.

2.6 Zum Inkarnationsgedanken im Besonderen

Eine Sonderfrage muss noch gestellt werden: Gibt es Vorbereitungen oder Parallelen für Joh 1,14 „der Logos *wurde Fleisch*"?

2.6.1 „Verleiblichung" bei Philon?

Wir haben den Joh-Prolog mit hellenistisch-jüdischer Logoslehre verglichen; kommen wir nun zum Unterschied und zu dem Besonderen der joh. Inkarnationsaussage. Der Kern der christlichen Botschaft ist bei Johannes materiell, ja fleischlich; die Johannesschule ist dabei geblieben (1Joh 4,2). Damit liegt sie im Bereich solcher antiker Vorstellungen, die Philon allenfalls ironisch verwendet. Gegen Caligulas Selbstvergottung wendet er in *Leg.* 118 ein, schneller könne ein Gott sich in einen Menschen verwandeln (μεταβαλεῖν) als ein Mensch in einen Gott: Dieses eine Mal spielt er immerhin mit dem Gedanken, aber auch nur, um ihn abzulehnen.

Eine „Verkörperung" (Ensomatose) gab es in antikem Denken für menschliche Seelen, vielleicht auch eine Verkörperung der Gottheit, wo immer - etwa in der Orphik - der Kosmos als „Körper" der Gottheit gedacht wurde. Es ist wiederum orphisches Lehrgut schon bei Platon, wenn dieser den Leib (*sōma*) das Grabmal (*sēma*) der Seele sein lässt (*Gorgias* 493 A). Er sieht die Materialisierung durchaus ambivalent, wenn nicht überhaupt negativ, wie ja auch schon der Gegensatz der Geschlechter, als Zweiheit, eher negativ dasteht.

So lässt nun auch Philon in Auslegung von Gen 6,2 die nach Menschenfrauen begehrenden Engel, reine Seelen von Natur, aus der Luft in die Menschenfrauen eingehen und sich da verunreinigen (*Gig.* 6-12). Die Luft als solche ist bei ihm das Seelen zeugende, weil Seelen enthaltende Element[42] - ein merkwürdiger Rest von Animismus bei Philon, bei ihm aber oft wiederholt. Origenes nimmt es mythisch-konkreter, wenn er vorschlägt, Johannes den Täufer aufzufassen als einen Engel, der „in einen Leib kam" (ἐν σώματι γεγονέναι),[43] „um für das Licht Zeugnis zu geben" (Joh 1,7f).

Wie weit aber das Denken Philons von einer Inkarnationsvorstellung entfernt ist, zeigt nun selbst jene Stelle, wo er ein ähnliches Wort einmal gebraucht. Wir finden es in der zu *De gigantibus* parallelen Passage seiner *Quaestiones in Gene-*

---

[42] In einer damals gängigen Etymologie heißt ψυχαί für ihn „Abgekühlte" (von ψύχειν).

[43] Oder: „in einen Leib geriet"; γενέσθαι dürfte hier ein Verbum der Bewegung sein, wie in Apk 1,9. Jedenfalls ist nicht gemeint, dass er dort „entstand", denn er präexistierte als das, was er ist, ein Engel. - Origenes hat Präexistenzspekulationen dieser Art auch von gewöhnlichen Menschenseelen gehegt und sonderbare Analogien zur Christologie zustande gebracht, die in der Kirche nicht akzeptiert wurden.

sim. Philons Auslegung von Gen 6,4 in *QG* 1, 92 gibt auf die Frage „Warum stammen die Riesen von Engeln und von Frauen?" folgende Antwort:[44]

„(Die) Dichter nennen die Riesen ‚Erdgeborene', ‚Kinder der Erde'. Er (Mose) jedoch benutzt uneigentlich und häufig dieses Wort, um das Übermaß der Körpergröße herkuleischer [Textlücke] Menschen anzuzeigen. Und zwar gibt er deren Entstehung als Gemisch aus zweien an: aus Engeln und aus sterblichen Frauen. Pneumatisch aber ist die Substanz der Engel; sie werden jedoch häufig dem Aussehen von Menschen ähnlich, sich verwandelnd[45] nach den jeweiligen Anliegen – wie zum Erkennen von Frauen zum Zweck der Hervorbringung von Herkulessen. (…) Aber er nennt die Engel manchmal ‚Söhne Gottes', denn nicht wurden sie durch irgendetwas aus Sterblichen die Unsterblichen, sondern sie sind Geister ohne Körper. Der Ermahner (Mose) jedenfalls nennt die guten und tüchtigen Männer ‚Söhne Gottes', die niederträchtigen und schlechten jedoch ‚Leiber'."

Genau da also, wo man etwas Materielles erwarten würde, werden die Engel nur den Menschen „ähnlich" – ἐν ὁμοιώματι σαρκός, könnte man mit Paulus sagen (Röm 8,3), doch vermeidet Philon in diesem Zusammenhang jeden Gedanken an die Materialisierung auch nur eines Tropfens, und er vermeidet auch den Ausdruck „Fleisch". Was beim Logos dessen metaphysische Würde verletzt hätte, wäre bei gefallenen Engeln ja wohl zu riskieren gewesen. Doch will er – das geht aus der oben gemachten Auslassung (…) des Näheren hervor – den Sündenfall erst im Fehlverhalten der aus solcher Zeugung hervorgegangenen Riesen sehen; seine Engel hält er davon frei, wie er sie von der Materialisierung frei hielt.
Hingegen war selbst Philon bereit, Vorstellungen von Jungfrauengeburt zu übernehmen. *Det.* 124: „Isaak ist nicht für das Ergebnis einer Zeugung, sondern für ein Werk des Ungezeugten zu halten"; und Thamar (Gen 38,11) „nimmt göttlichen Samen in sich auf" (*Deus* 137; vgl. *Congr.* 126; *Mut.* 134), was dann freilich zu nichts Bedeutenderem führt als der Geburt von Perez und Serach. In *Mut.* 131 erfahren wir dann freilich wieder, dass „nicht der Mensch Isaak" gemeint war, sondern das mit ihm synonyme „Lachen"; entsprechend das Weitere für die anderen Geburten. Philon der Mythologe redet, was die Leute hören wollen; er meint es aber nicht so. Es bleibt dabei: Der „erste Sohn" des Schöpfers ist immateriell; der zweite ist dann der Kosmos überhaupt.
Unser Ergebnis kann weiter illustriert werden durch eine gewisse, wohl sonst analogielose Inkarnationsaussage bei Philon.[46] In *Quaestiones in Genesim* 2, 4 stellt er sich die Frage: Warum befiehlt Gott, den „Kasten" (die Arche) von innen und von außen zu asphaltieren? (Gen 6,14)? – Philons Antwort beruht auf der Gleichbenennung jenes „Kastens" Noahs mit jener der „Lade" des Bundes (hebr. *tēvā* bzw. *ăron*), u.z. in der Septuaginta, die für beides κιβωτός hat. In Philons Antwort, die mit einem nebensächlich scheinenden Detail anfängt, lesen wir:

„ASPHALT *(ἄσφαλτος)* heißt so wegen der Sicherheit (ἀσφάλεια) und klebt sehr stark; womit er auch immer zusammenkommt, ist er eine unauflösliche und unverbrüchliche Ver-

44 Eigene Übersetzung aus dem Armenischen. Vom griech. Original ist nur der mit „pneumatisch" beginnende Satz erhalten. Vgl. nächste Anm.

45 Das ist gerade keine Materialisierung.

46 Sie wird erscheinen in der Reihe „Münsteraner Judaistische Studien". Als Textbasis für die hier zitierte Passage diente Paramelle, *Philon* 144–146.

bindung des vorher Abgetrennten. Alles, was mit Leim zusammengehalten wird, wird gezwungen zur physischen Einheit. Aber unser Körper, der aus vielen Teilen besteht, ist sowohl VON AUSSEN als auch VON INNEN vereint und wird von seinem eigenen Zustand zusammengehalten. Der energiereichste[47] Zustand ist angespanntes Pneuma,[48] das von der Mitte überallhin sich bewegt zur gesamten Oberfläche und von der Oberfläche zur Mitte zurückkehrt. Denn *eine* pneumatische Natur wird von doppelten Banden eingehüllt, angefügt an eine beständigere Festigkeit und Einigung."[49]

Hier gilt also die Arche als Darstellung des Kosmos in der Hinsicht, dass auch dieser durch die Geist-Kräfte zusammengehalten wird: Diese Kräfte (wir kennen sie schon) heißen *Kyrios* und *Theos* und sind auch als Logos gemeinsam benennbar. Philons Symbolik geht weiter:

„Dieser KASTEN nun wird aus dem besagten Grund von innen und von außen asphaltiert. Aber derjenige KASTEN, der im Heiligtum ist, wird vergoldet als Nachahmung der intelligiblen Welt, so wie in den sie betreffenden Texten angezeigt wird (vgl. Ex 36-39). Denn als *Verkörperung* unkörperlicher Ideen ist die intelligible Welt wesentlich an einem Ort, aus allen Ideen zusammengefügt. Denn soviel das Gold wertvoller ist als der Asphalt, um soviel ist der Kasten im Heiligtum jenem (des Noah) überlegen. Um dessentwillen bezeichnet er die Hölzer als VIERKANTIG (Gen 6,14), auf den praktischen Zweck sehend, die jenes (im Tempel aufgestellten) Kastens jedoch als NICHT FAULEND (Ex 25,10), weil die Beschaffenheit der Unkörperlichen und Intelligiblen frei von Fäulnis und Verderbnis und beständig ist. Dieser Kasten (Noahs) wird getragen von hier nach dort, der aber im Heiligtum ruht und sitzt fest."

Die Bundeslade *verkörpert*[50] also für Philon die Welt der Ideen. Sie tut es bezeichnenderweise als stehende, wohingegen Noahs „Kasten" eher unbequem auf den Wellen reitet. Dass auch im „Bewegten", sprich Geschichtlichen, eine Abbildung Gottes erfolgen könne, hätte Philon ausgeschlossen – und zwar aus Gründen, die seiner *griechischen* Bildung entsprachen. Seine ganze Heilslehre ist ja Kosmologie[51] und prinzipiell ungeschichtlich.

Damit verglichen, ist die Christologie gerade keine Hellenisierung ihrer jüdischen Vorgaben; im Gegenteil, sie ist ein Weiterdenken des Ungriechischen an Philon, und sie führt zurück in die palästinisch-jüdische Geschichte an jenem

---

[47] Im Hinblick auf den gleich noch begegnenden Pneuma-Begriff kann man παγιωτάτη vielleicht so übersetzen.

[48] Vgl. den Exkurs in Siegert, *Philon*, 125f.

[49] Gemeint ist das Pneuma als „festeste" Verbindung des Kosmos wie in *De Deo* 9-12 (vgl. nächste Anm.).

[50] Im Original verbal ausgedrückt; σωματοῦν ist an dieser – griechisch nicht überlieferten – Stelle vorauszusetzen. Den Verdacht, dieses Wort sei erst dem Übersetzer eingefallen, entkräftet *Her.* 73, in einem allerdings eher banalen Zusammenhang. Es stört Philon übrigens gar nicht, dass das Allerheiligste des Jerusalemer Tempels keine Bundeslade und keine Cherubim mehr enthielt, sondern leer war.

[51] Vgl. *De Deo* 16 und dazu Siegert, *Philon* 137-139. Anders gesagt: Philons ganze Theologie ist Schöpfungstheologie, und das Heil liegt bei ihm in der Bewahrung der Schöpfung. Noahs „Kasten" rettet die Lebewesen; der Kosmos als ganzer aber wird beständig „gerettet" (d.h. erhalten) durch die Pneuma-Kräfte, in welche der Struktur-Logos sich antagonistisch differenziert.

Punkt, wo sie Weltgeschichte ist. Dieser Zug ist jüdisch, wie heftig auch immer Leopold Cohn sich einst dagegen ausgesprochen haben mag.[52]
Die Lehre des Vierten Evangeliums betreibt also die Vergeschichtlichung der Offenbarung an einem - allerdings bestreitbaren, nicht beweisbaren - Punkt. Mit Philon darüber zu reden, hätte nicht nur die Messiasfrage ins Spiel gebracht, an der er überhaupt nicht interessiert war, sondern in die Niederungen des „Beweglichen" und Zeitlichen geführt: Dort aber eine Offenbarung oder gar einen Offenbarer wahrzunehmen, hätte er sich aus - griechischem - Prinzip geweigert. Was er damit wahrt, ist die jüdische Distanziertheit Gottes von der Welt. Diese wird im Joh. programmatisch aufgegeben, was neue, im Judentum unversuchte Anschlüsse an die hellenistische Umwelt ergibt: unten Thema 10.

2.6.2 Kontrast: Verleiblichung *à la grecque*

Auf Griechisches übergehend, können wir hier das σὰρξ ἐγένετο von 1,14 vor seinem antiken Umfeld hervorheben. Vielerlei Mythen der Vorzeit hatten sichtbare Erscheinungen von Göttern in materieller Form oder sogar in Menschengestalt dargestellt. In einem Fragment des Geschichtsschreibers Ephoros v. Kyme (4.Jh. v.Chr.), der mit den Herakliden (den vielen sagenhaften Heraklessöhnen) die Geschichte allmählich aus der mythischen Vorgeschichte hervorgehen lässt, steht die erstaunliche Aussage, dass Apollon, der Ehemann der Themis (in euhemeristischer Weise nimmt sie Ephoros als besondere Menschen), bei der Gründung des delphischen Orakels mit Geboten und Verboten, auch mit dem Fernhalten der Unwürdigen, sich derart zivilisationsfördernd (wie wir heute sagen würden) verhalten habe, „dass manche sagten, in ihm werde die Gottheit selbst leibhaftig".[53]
Im Volksglauben aller Zeiten gab es die Vorstellung, dass Götter als Menschen auf Erden erscheinen und bei bestimmten Menschen (punktuell) nach dem Rechten sehen. Solcher Art ist die bekannte Legende von Philemon und Baucis, die von Zeus und Hermes besucht werden (Ovid, *Metam.* 8, 620–724). In Lykaonien, so berichtet noch Nikolaos v. Damaskus,[54] sollen Zeus und Apollon dem Lykaon begegnet sein: Jetzt wundert uns nicht, dass Paulus und Barnabas ausgerechnet in Lykaonien für eine erneute Erscheinung dieser Art gehalten wurden (Apg 14,11f). Der offenbar eindrucksvolle Barnabas wird für Zeus gehalten, der wortgewandte Paulus für Hermes: Und tatsächlich hat eine weit verbreitete Hermes-Frömmigkeit diesem schon in den Mythen sehr menschennahen Gott die Gabe der Inspiration und der Rede zugetraut. So wie Homer von den Musen, so konnte ein antiker Redner, ja selbst ein Verkäufer (Hermes war Gott der Überredung, des Marktes und auch des Betrugs) als Werkzeuge der Gottheit auffas-

---

[52] L. COHN: „Zur Lehre vom Logos bei Philo", in: I. ELBOGEN u.a. (Hg.): *Judaica.* FS Hermann COHEN, 1912, 303–331, gegen Eduard Schwartz, der Philon als jüdischen Lehrer auffasst, und unter Zitierung Harnacks, der den Logos des Johannesprologs weder aus der Hebräischen Bibel noch aus Palästinisch-Jüdischem, sondern allein aus der philonischen Synthese herleiten möchte. Diese Synthese hatte in vorrabbinischer Zeit eine breitere Basis als nur in den Schriften Philons.

[53] F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker,* 2. Teil, A: *Universalgeschichte und Hellenika,* 1961, S.52 (= Autor Nr.70, Frg. 31b), aus Strabon 9, 3,11: ... οἱ μὲν αὐτὸν τὸν θεὸν σωματοειδῆ γινόμενον. Die andere Meinung ist dann, er habe „Menschen seinen Willen in den Sinn gegeben".

[54] Ebd. S.324–430 (= Autor Nr.90; bes. S.345 Frg. 38).

sen.[55] Dies war sicherlich konkreter als die mythische Bezeichnung des Zeus als „Herabsteiger" (καταιβάτης),[56] denn tiefer kam der nicht als bis zu den Elysischen Feldern. Das Herdfeuer, Hestia, konnte immerhin als quasi-materielle Göttin (σωματοειδὴς θεός) bezeichnet werden.[57]

Die Philosophen freilich, sofern sie sich mit derlei Themen überhaupt befassen, geben hierzu die Auskunft, sichtbare Körper der Götter seien Scheinleiber gewesen. So Cicero, *De natura deorum* 1, 18 (49): … *quasi corpus, nec habet sanguinem, sed quasi sanguinem.* So lehrte es ja auch Markion und nach ihm die gesamte Gnosis. Hier aber wird es uns als Auffassung eines Epikureers geboten; und wird dies auch als innerphilosophischer Systemzwang kritisiert (1, 68–71), so kann ihm Cicero doch in den weiteren Gesprächsgängen nichts weiter entgegensetzen. Der Streit, ob die Menschen Abbilder der Götter seien oder nicht vielmehr umgekehrt (1, 32 [90]), bleibt unentschieden, und eine stoische Kompromissauskunft lautet, Gottähnlichkeit auf Seiten der Menschen bestünde sowieso eher in menschlicher Tugend (*virtus*) als Gestalt (*figura*). Das folgende, der stoischen Philosophie gewidmete Buch desselben Traktats lässt Zeus dann nur noch den Goldglanz des Himmels sein (2, 65).

In anderem Sinne, nämlich dem der Kunst, waren antike Götter verkörpert in Stein oder anderen Materialien, deren raffinierte Formen und polierte Oberflächen die Schönheit menschlicher Körper nicht sowohl zur Schau stellte als vielmehr übersteigerte.

„Im Gegensatz zur christlichen Tragödie war das Abenteuer der Inkarnation auf dem Olymp eines der fröhlichsten. An Schönheit den Menschen weit überlegen, an Talenten und an Schwächen auch, verbrachten Götter und Göttinnen, bekleidet mit ihren prachtvollen Athletenkörpern, ihre Ewigkeit als munteren Zeitvertreib."[58]

Nichts davon finden wir wieder bei der Verleiblichung des Gottesknechts, bei dem „weder Ansehnlichkeit noch Schönheit" war (Jes 53,2).[59] Johanneische *doxa* liegt noch jenseits von Schönheit. Dafür bietet uns aber, was das Körperliche betrifft, die joh. Fußwaschungsszene (§ 63) die Berührung als Geste der *philia* (unten 10.3). Dazu war keine Statue fähig, und hierin ist das Evangelium auch keine Tragödie, ganz im Gegenteil.

---

[55] Belege bei Siegert, *Predigten* II 90 u.ö.; ders., „Hellénisme" 88–90 mit Beispielen aus dem Corpus Aesopeum.

[56] Tresp, *Kultschriftsteller* 89 Nr. 47.

[57] Ebd. 91 Nr. 48 Z. 11, unter (vagem) Bezug auf Hesiod, *Theog.* 454; so auch, mit gleichem Bezug, Herennius Philon aus Byblos im Pariser MS suppl. gr. 1238, B, 37, Z. 9. Der TLG bietet noch einige Belege mehr, die v.a. nach Ägypten weisen: Außer Hestia konnten auch einige für uns eher abstrakte Gottheiten wie Nyx, Hypnos oder Charis, ja Thanatos „körperähnlich" genannt werden (letzteres Hesychios, *Lexicon* unter θάνατος). Näher an einer Materialisierung sind dann schon wieder die „Seraphim" bei Philon, *De Deo* 6, kosmisches Feuer (Energie) symbolisierend.

[58] A. Chedid/L. Antoine: *Le cœur demeure. Du Nil à la Seine*, 1999, 52 („…dieux et déesses, revêtus de leurs splendides corps d'athlètes, passaient leur éternité à se payer du bon temps.") Auf Erden hatte man davon wenigstens steinerne und farbige Nachbildungen.

[59] LXX: οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος. Der Targum textet um im Sinne messianischer Pracht, der gegenüber die Betrachter blass aussehen. Vgl. Brierre-Narbonne, *Prophéties messianiques* 44–47.

2.6.3 Rabbinisches zum Thema „Verleiblichung"

Aus dem hebräischsprachigen Judentum ist, was die materielle Konkretion von Offenbarung betrifft, eine gewisse Parallele anführbar (Schlatter zu Joh 1,1). Rabbi Akiba sagt: „Geliebt sind die Israeliten, denn ihnen wurde das Werkzeug gegeben, durch das die Welt entstand" (*Āvot* 3,14). Gemeint ist die Tora, und deren Gabe „geschah" am Sinai.

Wir müssen nun freilich von den längst nicht mehr vorhandenen Steintafeln abstrahieren auf einen bloßen Text und das „geschah" in Anführungszeichen setzen, denn der historische Vorgang war weitaus komplexer, als es der Blick durch das Teleskop der Mose-Bücher erkennen lässt. Schließlich ist die Tora selbst erst mit der Rückkehr aus dem Babylonischen Exil das geworden, als was wir sie kennen. In all dieser Zeit ist die Nähe Gottes eher in einem „Zelt" bzw. Tempel als in bestimmten Menschen empfunden worden.[60]

Auch hier ist es nicht gerade leicht, ins Konkrete der Geschichte vorzudringen. Doch bleibt die Hauptthese, dass Israel sich seine Tora nicht selber gegeben habe – so wie Jesus im Joh als Gottes besonderer „Gesandter" proklamiert wird, in dem alle Offenbarung, aller göttliche Logos, auf einmal hörbar wird.

Derzeit sucht man Parallelen im Bereich der jüdischen Engellehre – ein Bestreben, dem schon der Prolog des *Hebräerbriefs* (bes. Hebr 1,4) widersprochen hatte. Theologisch liefert es nichts und religionsgeschichtlich fast nichts. Konnte Israel sich in einem Engel „Jakob" himmlisch vorgebildet finden,[61] so ist der präexistente Christus unseres Prologs kein Engel, auch keine mythische Quasi-Person in einer Zeit vor der Zeit, sondern geht zunächst in die Schöpfung ein, ehe Gott sich auf eine neue Weise verleiblicht.

Um noch einen letzten Vergleich zu ziehen: Den Supranaturalismus einer von selber tönenden Himmelsstimme, wie sie in 12,28b–31 (Joh II) in fast komischer Weise auf einmal zu donnern anfängt und die auch den Gnostikern noch sehr gefallen sollte,[62] macht Johannes nicht mit. Das sieht man an seiner Erzählung von der Taufe Jesu (§ 4f): Was bei den Synoptikern eine Stimme aus dem Himmel war (Mk 1,11 parr.), ist bei ihm das Zeugnis des Menschen Johannes, des Täufers.

2.7 Aramäisches: Der *memra* als Mittler?

Nachdem hebräisches Denken im Johannes-Prolog oben gewürdigt wurde (2.3), stellt sich spätestens jetzt nun auch die Frage, wieweit spezifisch-aramäische Begriffe in diesen vielschichtigen Text eingingen. Einige Mühe ist auf diese Frage bereits verwendet worden. Man versuchte es mit der Redewendung *mēmrā' dJHWH*, „Wort" Adonais, wie sie sich in den Targumim findet (Bill. II

---

[60] Ansätze zu Letzterem finden sich freilich, wenn die Nähe eines „Gottesmannes" wie Elia so aufgefasst wird (1Kön 17). Woran das Joh aber anknüpft, ist bezeichnenderweise das Zelt (ἐσκήνωσεν 1,14).

[61] So das *Gebet Josephs* bei Origenes, *in Joh.* 2, 31 (zu Joh 1,16); s. Denis, *Introduction* I 331–337.

[62] Man denke nur an die Zitate des von selbst tönenden Ex 20,5 bzw. Jes 45,5 in N. H. II 11,20; 86,30; 94,21 usw. bis XIII 43,35; dazu Irenaeus 1, 5,4; Hippolyt, *Ref.* 6, 33.

302-333).[63] Dieses Wort ist in beiden Sprachen ein Masculinum wie *logos.* Es pflegt an Stellen gebraucht zu werden, wo Gott interveniert, was jedoch nichts für Menschen Hörbares meint - außer wenn es etwa Wörter wie *pe* „Mund" oder *qol* „Stimme" wiedergibt. Es steht aber genauso gut für *hu'* „er" (wo JHWH gemeint ist) oder für eine implizierte 3.Person.[64] Hinzu kommen freie Verwendungen und Wiedergaben des Gottesnamens.[65] Mitunter dient *memra'* für ein Gespräch Gottes mit sich selbst, als eine Art λόγος ἐνδιάθετος, so in Gen 6,3.6f; 8,1.21 (diverse Targumim).
Dieser *mēmrā'* ist also nur selten einer Mittelinstanz ähnlich, die dem philonischen oder joh. Logos vergleichbar wäre. Nur selten ist *mēmrā'* Satzsubjekt, etwa in Gen 7,16 (Targum Onkelos und palästinischer Targum [Add. 27031]). Oftmals steht das Wort pleonastisch.[66] Billerbeck dämpft die Erwartungen ganz zu Recht: Es ist „ein rein formelhafter Ersatz für das Tetragramm gewesen" und darum „ungeeignet, als Anknüpfungspunkt für den Logos des Johannes zu dienen". Vielmehr zählt es zu den Wörtern, die um den Gottesnamen eine Aura der Distanz legen, so wie *š^e^chin^e^tā'* „Wohnen" und *iqārā'* „Herrlichkeit".
Seltene Ausnahmen können hier trotzdem gewürdigt werden, zumal jetzt, wo durch bessere Targum-Ausgaben die Textbasis größer geworden ist. Schon Kasowskis Onkelos-Konkordanz wies vier Stellen aus, wo *mēmrā'* für hebr. *ānochi* steht, das betonte Ich, mit JHWH als Sprecher: Gen 15,1; Dtn 18,19 (LXX jeweils: ἐγώ εἰμι); dazu Gen 26,24 (LXX dito); 28,15 (LXX: ἐγώ μετά σου), hier mit einem Wort für „Stütze" als Prädikatsnomen. Die betr. Sätze als solche sind Verheißungen. Eine nicht banale Stelle, wo der *mēmrā'* Satzsubjekt ist, findet sich darüber hinaus im Targum Neofiti zu Ex 12,42 = Fragmententargum zu Ex 15,18. Dort werden in einem langen Zusatz vier Passa-Nächte genannt,[67] an denen Besonderes in der Welt geschieht:

- die Erschaffung der Welt (von der man ja annahm, sie sei im Frühjahr geschehen);
- die Verheißung an Abraham (Gen 15) und die Opferung Isaaks (Gen 22, als eines gezählt, übrigens mit dem Verbum „opfern", *q-r-b);*
- die Befreiung Israels aus Ägypten (Ex 12, das Passa im eigentlichen Sinne);
- das Weltende, das Kommen des Mose und des Messias „von oben".[68]

---

[63] Ein hebr. Äquivalent hierzu wäre wiederum *ma'ămār* „Ausspruch" in *Āvot* 5,1, d.h. im Nachtragskapitel dieses Nachtrags zum Mischna-Seder *N^e^ziqin.*

[64] Kasowski, *Thesaurus Aquilae* I 29b-31b.

[65] Ebd. II 41-a-44b. Die Belege (variabel je nach Ausgabe) sind also Legion.

[66] Z.B. Targum Onkelos zu Gen 9,12f.15-17; Fragmententargum zu Ex 3,14 (hg. M. Klein, Bd. 1, S.70): „Es sprach der *mēmrā'* JHWHs zu Mose". - Hamp, *Der Begriff „Wort* bestätigt im Detail das überwiegend negative Ergebnis Billerbecks (191.204f). Textübersicht: 10-12; Erklärung des Sprachgebrauchs: 82f.142 (Mittel der Distanzierung von Gott und Welt, keine Hypostasenbildung). Das Ergebnis bleibt gültig trotz D. Boyarin: „The Gospel of the Memra. Jewish binitarianism and the prologue to John", *HThR* 94, 2001, 243-284.

[67] Zu diesem „Gedicht der vier Nächte" vgl. Reim, „Targum" 6-8 und 11: „Alle vier Themen sind im Joh mit Jesus verbunden". - Monographie: R. Le Déaut: *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode 12,42* (AnBib 22), 1973.

[68] Dies nur im Fragmententargum (wo M. Klein מרומה „aus Rom" übersetzt). Gemeint ist sicherlich מרומא „aus der Höhe". Neofiti hat eine Lücke. Zu dem Text vgl. Black, *Aramic Approach* 237.306.

Von letzterem stellt man sich vor, es werde der *mēmrā'* JHWHs die Scharen Israels führen (aram. *d-b-r* II), die sich dem Messias anschließen, bzw. (in der Neofiti-Fassung) sie beide würden die Scharen (?) führen „in ihren Generationen" (Ex 12,42) – damit ist man wieder beim Text.[69]

Das sei erwähnt als Beispiel einer aramäisch formulierten Passa-Theologie, die sehr viel anders ist als die johanneische, auch als die damit zusammenhängende, rein jenseitige Eschatologie. Zur Tätigkeit des „Führens" lässt sich Joh 16,13 (§ 72, vom Parakleten, nichträumlich) vergleichen; damit endet aber auch der Vergleich.

Mit gleich guten Aussichten könnte man eine Suche nach dem Begriff *dibbur* bzw. *dibber* anstellen, einem Ausdruck des nachbiblischen Hebräisch[70] bzw. Aramäisch, womit – bes. bei determiniertem Gebrauch – das Offenbarungswort gemeint sein kann: Jerusalemer Talmud, *Šabbāt* 7 (10 c 30); Babyl. Talmud, *J^e-vāmot* 5b, jeweils für die Tora, in letzterem Fall für ihr Proklamiertwerden (als Ereignis am Sinai). Der aram. Plural *dibburajjā'* bezeichnet vornehmlich die Zehn Gebote.[71] Vgl. ferner Targum Ez 1,24 f (Zusatz) vom Wort der Propheten. Näher an eine Hypostasierung (noch nicht Personifizierung) kommt der palästinische Targum (Neofiti und Add. 27031) zu Num 7,89 (Zusatz), wo der *dibber* bzw. *dibbur* sich vom Zwischenraum der Cherubim aus mit Mose unterredet, ganz wie der Logos bei Philon (*DeDeo* 5, gemäß Ex 25,22). So ist es auch schon in Lev 1,1 (Zusatz). An anderen Stellen kann *dibbur/dibber* mit *mēmrā'* wechseln (Targume zu Gen 3,10) und hat weiter nichts Auffälliges.

Das alles sind Begriffe, die wir – auf Griechisch – auch bei Johannes in Gebrauch finden. Bemerkenswert bleibt als christliches Proprium die Art der Personifikation, nämlich in einem Menschen, der lehrt, heilt, stirbt, aber nicht kämpft.

Dieser Befund bleibt gültig, auch wenn wir die *Sabbatopferlieder* aus Qumran, Texte einer sehr frühen Art von Mystik, die aber erst allmählich in der Bibelwissenschaft bekannt werden (unten 3.0 B), mit einbeziehen. In deren siebtem, in 4Q403, Frg. 1, Kol. I, Z. 35 lesen wir: „Nach den Worten seines Mundes (לאמרי פיהו) existieren alle Götter der Höhe". Gemeint sind damit die Engel, die uns schon ihres Plurals wegen hier nichts weiter angehen. Auch *ēmer* „Wort, Rede" ist hier Plural. Sein aramäisches Pendant *imrā'* jedoch, das freilich weder dem Qumran-Vokabular noch der Targum-Sprache angehört,[72] ist es, was neben dem biblischen *dāvār* (oben 1.3) griechischem λόγος im Sinne des Johannespro-

---

Der Umstand, dass beide Männer „am Beginn einer Wolke" (so wörtlich, mit Haplographie ענא für עננא) führen, lässt Black, Dalman folgend, an die Menschensohn-Stelle Dan 7,13 denken.

[69] Der Fragmententargum kommt entsprechend bei Ex 15,18 an, was er auf ein Königtum JHWHs in dieser und in der zukünftigen Welt bezieht. Das Ganze ist also nicht jenseitig, sondern eine neue Weltperiode.

[70] Biblisch wäre nur Jer 5,17 und 9,7 in masoretischer Punktation.

[71] Belege bei Jastrow, *Lexicon* s.v. דיבורא. Vgl. W. Bacher: *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, T. 1: *Die bibelexegetische Terminologie der Tannaiten* (1899), 1965, 18 (als Sprachgebrauch erst der späteren Tannaiten).

[72] Hebr. *emer* oder *imrā* wird regelmäßig durch aram. *mēmrā'* wiedergegeben., z. B. Dtn 33,1–2; s. o. Zu groß war die Verwechslungsmöglichkeit mit *im^e ra'* „Lamm" (wo der Murmelvokal nur bei supralinearer Punkation überhaupt sichtbar wird). Nur in der Bileam-Weissagung Num 24 verwendet der Targum Onkelos *ĕmar*, u.z. für hebr. נאם *n^e'um*, welches sonst verbal umschrieben wird. All dies sind Sackgassen, die jedenfalls nicht zu Johannes führen.

logs am meisten entspricht, wie wir an dem Wortspiel mit aram. *im^{e}rā'* „Lamm" bemerkt haben (zu 1,29 § 4).

Solchermaßen fündig geworden im Vokabular des jüdischen Aramäisch, können wir ohne Erfolgszwang die Nachschlagewerke zur rabbinischen Literatur durchsuchen. Deren eher negativer Befund bestätigt sich auch da, wo man zunächst eine Ausnahme vermuten könnte. So lesen wir in der Eröffnung des ersten Gottesknechtsliedes, Jes 42,1, im Targum anstelle von „meine Seele" („... an dem meine Seele Wohlgefallen hat") ein: „an dem mein Wort (*mēmri*) Wohlgefallen hat".[73] Das ist aber mitnichten eine Mittlerinstanz zu Israel oder zum Kosmos, sondern es versteht sich im Sinn von „ich selbst" und ist bloße Vermeidung eines Anthropomorphismus. – Da aber, wo das Interpretament *m^{e}šiḥā'* „der Messias" in den Gottesknechts-Liedern hinzutritt (a.a.O. in mehreren Handschriften; Jes 52,13 in allen), da erläutert es den Titel *'eved* „Sklave/Knecht". Zwar wird der diesem zu gebende Geist in Jes 42,1 als „Heiliger Geist" präzisiert; das versteht sich ohnehin und ist nur eine Frage der Explizitheit der Benennung. Die Auffassung vom Messias, die in alledem steckt, geht nicht über das hinaus, was zur Bar-Kochba-Zeit die Geister beflügelte bzw. in pazifistisch-rückwärtsgewandter Variante auch in ebionitischen Kreisen galt. Von hier ist keine Verbindung zum joh. Logos-Prolog erkennbar.

Prüfen wir noch Ex 3,14b. Da, wo Mose im Hebräischen zu sagen bekommt: „(Der) ‚Ich bin' hat mich zu euch geschickt" und wo die Septuaginta aus „Ich bin" macht: „der Seiende" (Targum Onkelos lässt es hebräisch, unübersetzt), da findet sich im Targum Jonathan: „Ich bin derjenige, der ich war und der ich bin (והוינא) und der ich sein werde".[74] Bemerkenswert ist jeweils, dass die Ewigkeit Gottes nicht als Zeitlosigkeit (würde heißen: Unbeteiligtsein am zeitlichen Geschehen) dargestellt wird. In der ersten Vershälfte aber ersetzt der palästinische Targum (Add. 27031) ebenso wie der Fragmententargum das *ehje ăšer ehje* durch folgende schöpfungstheologische Gotteskennzeichnung: „Derjenige, der sprach (דאמר), und es wurde die Welt (עלמא), sprach, und es wurde das All (כולא)". Beides gewissermaßen in einem bietet der Targum Neofiti in der zweiten Vershälfte: „Derjenige, der sprach, und es wurde die Welt vom Anfang an (*min šērujā'*), und der ihr sagen kann:[75] Sei!, und sie wird sein." Der Fragmententargum bietet Ähnliches dann wieder in der ersten Vershälfte.

So wird also – am klarsten im Targum Neofiti – an das *b^{e}rē'šit* von Gen 1,1 (LXX: ἐν ἀρχῇ) angespielt. Hierzu seien gleichfalls die aramäischen Übersetzungen mitgeteilt. Hatte *Onqelos* einfach nur gesagt: „Zu Anfang" (*b^{e}qadmin*), ähnlich der Septuaginta, so setzt *Neofiti* „von jeher" (מלקדמין),[76] Jonathan „von der Vorzeit an" (מן אורלא). Der Fragmententargum sagt: „In Weisheit", ein Wort, das Neofiti als zweites zusätzlich hat.[77] Verwirrenderweise ist in Neofiti hinter dem

---

[73] Hierzu Brierre-Narbonne, *Prophéties messianiques* 41.

[74] Hierzu verwiesen wir schon auf das ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος von Apk 1,4.

[75] Die aram. *jiqṭol*-Form ist modal gemeint, ein eventuelles Futur, wohingegen das entschiedene Futur – gleich anschließend in der Apodosis gebraucht – das periphrastische ist, mit *'atid l-*. Im Fragmententargum fehlt dann diese Feinheit.

[76] Mit Variante, die *Onqelos* entspricht. – „Von jeher" ist eine bemerkenswerte Entmythisierung im Sinne einer *creatio continua*.

[77] Vgl. P. Schäfer: „Berēšit bārā' 'elōhim. Zur Interpretation von Genesis 1,1 in der rabbinischen Literatur", *JSJ* 2, 1971, 161–166; Siegert, *Septuaginta* 126. Das undeterminierte *b^{e}rēšit* ist eigentlich

Verbum *b^e ra'* dem folgenden Subjekt יייי (das ersetzt „Gott" durch den JWHW-Namen) die Zugehörigkeitspartikel *d^e-* vorgesetzt, was zu Konjekturen der Herausgeber Anlass gibt: Diez Macho wie auch Le Déaut wollen hier *mēmrā'* einsetzen. In seiner Übersetzung aber schlägt Diez Macho vor: „der Sohn". Hier inspiriert er sich von einer allerdings nur judenchristlich überlieferten Spekulation, für die wir als besseren Zeugen bereits Irenaeus zitiert haben (oben 2.5).

2.8 Das johanneische Proprium

Auf diesem Hintergrund erweist sich als Proprium des Joh I vor allem die Vergeschichtlichung einer Lehre, die bisher ausschließlich Schöpfungslehre war, ja (verbotene) Spekulation über die *ma'ăśē b^e rēšit.* Sie wird angewendet auf Jesus als Sprecher, also „Wort" Gottes. Man vergleiche hierzu Ps 147,15 einschließlich seiner Übersetzungsgeschichte (LXX λόγιον neben λόγος; Targum: *mēmrā'* neben *millul).* Wenn dieser Logos nun zur Erde „läuft" (ebd.) oder „geschickt wird" (wie bei Philon, *De Deo* 12), so wird diese mehr oder weniger metaphorische Redeweise nun auf Jesus hin historisiert, auch personalisiert. Wie weit Götterboten nach Art des griechischen Hermes hierbei die Vorstellung nährten, kann dahingestellt bleiben; sie liegen in der Vorzeit des Mythos, der Dienst Jesu jedoch liegt in der Zeit eines römischen Statthalters von Judaea namens Pilatus und eines Hohenpriesters namens Kaiphas. Aktueller ist demgegenüber der herakliteisch-stoische Logos.

So werden also diverse - griechische, biblische und jüdische - Vorgaben zusammengeführt, um über Jesus eine Aussage zu machen, die meilenweit entfernt liegt von den Erwartungen des überlieferten Messianismus. Diese Logos-Lehre übertrifft aber auch ebenso sehr ihre griechischen Vorgaben, indem sie nicht nur das dort Diffundierende in einer historischen Person bündelt, sondern auch die Bedeutungsmöglichkeiten des griech. *logos* um die hebräischen erweitert. Nicht nur in seinem Sprechen ist Jesus das „Wort" Gottes, auch nicht nur in seinem Denken (die Frage nach seinem „Bewusstsein" darf keine Engführung ergeben), sondern auch in seinem Handeln: *dāvār* meint alles drei. Alles, was an beobachtbarem Verhalten Jesu überliefert wird, ist „Wort" in dem Maße, wie es verständlich ist. Die Verstehensmöglichkeiten sind in der Regel vielfach und können in einem Kommentar wie diesem nicht erschöpft werden. Die gesamte Symbolik seiner Gesten, ja auch der einfachsten Reaktionen gehört dazu; es sind „Tatgleichnisse" Jesu, etwa sein Verhalten gegenüber der Ehebrecherin und ihren Anklägern (§ 14), aber auch schon die ersten Begegnungen mit seinen nachmaligen Jüngern (§ 6 f).

Eine ganze Theologie lässt sich konzipieren auf dieser Grundlage. Sie wird weniger begrifflich sein (es gibt wenig Fachsprache bei Johannes) als vielmehr systematisch, da ihr Ausgangspunkt benannt ist und alles auf ihn bezogen bleibt. Bei Paulus ist es umgekehrt: Sein Denken ist stark begrifflich, aber vergleichsweise wenig systematisch, was sich allein schon an den Mythenresten zeigt (Röm 5 in „Protologie"; 1Kor 15 in Eschatologie).

Bei Johannes zeigt sich das Reflexionsniveau seines gesamten Textes und dessen

---

Anfang eines Satzes, der danach *b^e ro'* „des Schaffens" zu vokalisieren wäre und erst in dem Verbum des Sprechens *wajjo'mer* (1,3) zum Hauptsatz findet.

Diskursähnlichkeit trotz der Erzählform, indem er seine Logoslehre an den Anfang setzt, als Prolog, und sogar den Logos Subjekt von dessen allererstem Satz sein lässt. Was danach folgt, ist nicht weniger kühn: Der Logos wird zum *dialogos*, wird Kommunikation und Gespräch. So kann er auf viele Arten rezipiert werden („aufnehmen" i.S.v. 1,12 § 1).
Es blieb späteren Jahrhunderten vorbehalten, das Lehrgebäude zu errichten, dessen Fundament hier liegt. Man tat es, indem man Johannes dankbar als „den Theologen" ehrte. In der griechischen Kirche heißt er bis heute ὁ θεολόγος.

Thema 3: Hebräische Mystik und platonischer Dialog

3.0 Typen von Mystik

Mehrere Kulturen und Religionen begegnen sich im Joh auf der Ebene dessen, was man mit einem schon antiken Wort „Mystik" nennt.[1] Um diesen naturgemäß unscharfen, intuitiv Intuitives meinenden Begriff für deskriptive Zwecke brauchbarer zu machen, und um dem Bestand der vergleichbaren Texte einigermaßen gerecht zu werden, gliedern wir, nach Kenntnisnahme dessen, was man „hellenistische Mystik" nennt[2] und inzwischen auch aus Qumran kennt,[3] das mit diesem Wort Gemeinte versuchsweise in vier Bereiche mit entsprechenden Textgattungen:

---

[1] Die Herleitung ist von μύειν (bei Philon: καμμύειν) „die Augen schließen" und ihre Stamm-Metapher seit Platon das Sehen mit den „Augen der Seele". Philon, *De Deo* 1 betont, dass diese nur sehen, wenn die äußeren Augen geschlossen sind. – Davon zu unterscheiden, bei aller etymologischen Nähe, ist der Begriff „Mysterium" (von μυεῖν „einweihen"): Mysterienreligionen in der Antike waren Kulte, in die man sich einweihen ließ, die ihre Geheimnisse hatten (auch das heißt dann „Mysterium") und v.a. ihre Anhänger beim Einweihungsakt mit Vorstellungen mythischen Inhalts *und* Sinneseindrücken wie gleißendem Tageslicht nach dem Durchlaufen von Tunnels zu beeindrucken wussten. Hans Dieter Betz, *Hellenismus und Urchristentum* 184–208 vermutet in den Dialogen, welche manche Mysterienpriester mit ihren Initianden führten, einen der Ursprünge der gnostischen Offenbarungsdialoge, in deren Sinne auch das Joh II gestaltet ist.

[2] Eine Übersicht, von einem großen Spezialisten in der Materie stammend, ist Festugière: „Cadre de la mystique hellénistique". Dies war die Vorlage zu einem *RAC*-Artikel „Hellenistische Mystik", der, im Krieg verbrannt, nie erschienen ist. Darin wird eine Alternative aufgezeigt zwischen Mystik entweder als Freisetzung des Göttlichen im Subjekt oder als Zugriff auf ein von außen angebotenes Heil. In letzteren Typ, auf S.78–81 als „Heilsmystik" beschrieben, würde auch das Joh teilweise passen. – Zur Orientierung vgl. B. McGinn: *Die Mystik im Abendland*, Bd.1 (engl. 1991), 1994, 29–46 („Der jüdische Hintergrund"), 64–72 („Philon von Alexandrien"), 72–77 („Antike Mysterienreligionen") und 118–124 („Die joh. Schriften", ohne Binnendifferenzierung; Lit.: 118 Anm.36). Im Judentum ist nach dieses Verfassers Meinung Mystik aufgekommen als Reaktion auf den Hellenismus und zugleich als Ausweg aus einer sich einschließenden Gesetzesfrömmigkeit. Seiner Definition von Mystik entspricht im NT am meisten 2Petr 1,4, die Verheißung, „der göttlichen Natur teilhaftig zu werden".

[3] F. Siegert: „Les Chants de sacrifice du sabbat et l'Evangile selon Jean comme témoins de la mystique juive à l'époque du Second Temple", in: A. Lemaire/S. Mimouni (Hg.): *Qoumrân et le judaïsme du tournant de notre ère* (Coll. de la REJ, 40), 2006, 123–139.

A. Individuelle Mystik

A 1. Das ursprüngliche *Henochbuch* (1Hen 1-36; 72-104),[4] das rabbinische *3.Henochbuch*[5] und zahlreiche andere apokalyptische Schriften wie die *Apokalypse Abrahams* erzählen eine „Himmelsreise der Seele" (wie man es, Wilhelm Bousset folgend, in der Religionsgeschichte nennt). Die dabei stattfindenden Visionen gefährden in ihrer inneren Vielfalt nicht selten die Grundanschauungen des Monotheismus. Henoch selbst kann sich als zweiter Gott geehrt vorkommen (*3Hen.* 8 u.ö., s.u.). Die Texte, oftmals essenisch geprägt und an die Hesekiel-Vision (Ez 1-2) angelehnt, tragen persische Einflüsse, bis ins Vokabular hinein (רז „Geheimnis", פרדס „Paradies" usw.). – Paulus mag dieser Mystik punktuell beigesellt werden (2Kor 12,2). Unter den Rabbinen sind R. Jischmael und R. Schim'on ben Joḥai die Patronen (vgl. zu § 22 u.ö.). Die Mischna (*Ḥăgigā* 2,1) freilich warnt vor einem Sicheinlassen auf Mystik vom Typ der Schöpfungs- und Thronwagenspekulationen und versucht, solchem Tun enge Grenzen zu setzen. Die zugehörigen Kommentare in Tosefta (*Ḥăgigā* 2,1 S.234 Z. 7-12 Zuck.) und Talmudim[6] berichten von vier Rabbinen, die ins Paradies entrückt wurden („eintraten", mit einem passiven Verbum); nur einer, Akiba, überstand das Abenteuer unbeschadet.

A 2. Ein anderer, gleichfalls individueller Typ ist bezeugt bei Philon von Alexandrien. Er stilisiert seine Tora-Lektüre mit ihren Verstehenserlebnissen als Ideenschau, also auch als einen Aufstieg der – einsamen – Seele. Klassiker dieses Typs bei den Griechen ist Platon. Die Entdeckungen Philons, auf dessen Spuren bei der *Nomos*-Lektüre gemacht, beziehen sich nicht zuletzt auf den Logos, der sowohl in der Schöpfung als auch im mosaischen Text sich offenbart; letzterer ist der Schlüssel zu ersterer. Neu gegenüber Platon ist die Bindung an einen Text (den Septuaginta-Pentateuch); nicht aufgegriffen wird die Dialogform, die auch nicht passen würde. Man hat Philons manchmal ekstatische Passagen, aus Reflexionen kommend und zu Reflexionen einladend, ein „Schreibtischmysterium" genannt.[7]

B. Gemeinschaftliche Mystik

B 1. Eine Mystik des gemeinschaftlichen Typs ist in den *Sabbatopferliedern* aus Qumran (4Q 400ff) bezeugt.[8] Es handelt sich um Gebete einer Essenergemeinschaft, die damit ihr verbales Sabbatopfer darbringt – insofern eine θυσία λογική (Röm 12,1).[9] Der hebräische Titel *Širot 'olat haš-šabbāt* ist doppeldeutig: *'olā* heißt nicht nur „Opfer" (die Gesänge sind ein metaphorisches Opfer), sondern

---

[4] Das ist auch der in Qumran bezeugte Teil.

[5] Für eine rezente Würdigung vgl. Woschitz, *Parabiblica* 704-710.

[6] Jerusalemer Talmud, *Ḥăgigā* 2, 77b 8-12; b*Ḥăgigā* 14b 40ff. Letzterer unterbricht einen etwa beginnenden Höhenflug seiner Leser noch während des Berichts mit der Diskussion der höchst unspekulativen Frage, ob es erlaubt sei, einen Hund zu kastrieren.

[7] Vgl. Siegert, *Philon* 91-94.

[8] Für eine deutschsprachige Präsentation s. A. M. Schwemer: „Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran", in: M. Hengel/dies.: *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult* (WUNT 55), 1991, 45-118 (bes. 77ff).

[9] Zu diesem Topos, der erst von Paulus ins Ethische gewendet wird, s. Siegert, „Die Synagoge".

auch „Aufstieg“ – und als solcher wird der gemeinschaftliche[10] Gottesdienst erlebt. Die Engel sind unter den Betenden, weswegen diese allesamt priesterliche Reinheit nötig haben.

B 2. Ein anderer Typ gemeinschaftlicher Mystik ist schließlich der johanneische: Er feiert die Gegenwart eines himmlischen Logos, dies aber in der Intimität der Gruppe (des Freundeskreises), und er drückt es, ganz platonisch, in Dialogform aus. Gekommen als Jesus von Nazareth, bleibt der Logos gegenwärtig als Paraklet. Wie anders dieser Typ ist als der unter A 1 aufgeführte, hat der Vergleich des Johannes mit Paulus (Einleitung, 9.7.5) schon ergeben: Während jener aufstieg „bis in den dritten Himmel“ (2Kor 12,2, s.o. Typ A 1), liegt dem Joh ein „Abstieg“ zugrunde (Prolog; 3,13 § 15 usw.; vgl. das „Hinabsteigen“ in den Garten Hhld 6,2.11: *j-r-d*, καταβαίνειν), und wir haben beim Lieblingsjünger das „Liegen“ an Jesu Brust. Dank der Herabkunft des Menschensohnes, in welcher die Gabe der Tora sich abbildet,[11] ist kein Aufstieg mehr nötig, wird auch keine der traditionellen Ekstasetechniken (Fasten, Atemtechnik, Repetieren von Worten, Drogen u.a.) betrieben, sondern man erlebt die Gottesnähe im Jüngerkreis, in der gegenseitigen Liebe der „Freunde“.
Ähnlich wie dieser letzte, für uns interessanteste Typ ist in der Antike die Geheimbündelei der Pythagoreer beschaffen gewesen. Ovid, *Metamorphosen* 15, 63f gibt im Zusammenhang damit eine schöne Beschreibung des Mystikers: „Er gelangte geistig zu den Göttern; und was die Natur menschlichem Sehvermögen vorenthielt, das schöpfte er aus dem Sehvermögen seines Inneren.“[12]
Ein wichtiger Unterschied zwischen Mystik und Mysterien (i.S.v. Mysterienkulten) ist dieser: Mystik hat kein Kultpersonal und keine Priester (es sei denn, alle wären Priester), sondern sie ist Unmittelbarkeit zu Gott.

3.1 Der mystische Charakter des Joh 1

Das Joh gehört v.a. dem Typ B 2 an, mit gewissen, noch zu erwähnenden Anleihen an den anderen Typen.[13] Vom Logos-Prolog her erwartet man philonischen Einfluss (hier A 2), wobei wir aber schon rein formal den Unterschied bemerkten: War der Typ A 2 bei Philon seines dialogischen Charakters verlustig gegangen, so gewinnt der Typ B 2 in den Händen des Seniors einen solchen allererst. So sahen wir es bereits an 1,51 (§ 8), und es ist zu den literarischen Leistungen hinzuzurechnen, die schon in der Einleitung (9.) zu würdigen waren.

---

[10] Die Gemeinschaft selbst nennt sich in 4Q400 fr. 1, Kol. I, l. 6; 4Q402 fr. 4, l. 5; 4Q 403 fr. 1, Kol. I, l. 25. Sie folgt dem essenischen Sonnenkalender, wie die den Gesängen vorgesetzten Daten zeigen, und als Verfasser wird ein *Maśkil* angegeben; das ist in Qumran eine Art Amt für die Redaktion von Texten.

[11] Grözinger, *Jüdisches Denken* I 301–310 spricht deswegen völlig zutreffend von „Visitationsmystik“. Sie ist die klassische Form bei den frühen Rabbinen. Im Joh ist sie an der Symbolik des „Wassers“ (Stellen s. zu § 32) am klarsten zu erkennen. Wasser, kühles zumal, geht nach unten.

[12] *Mente deos adiit, et quae natura negabat/ Visibus humanis, oculis ea pectoris hausit.*

[13] Weiteres zu joh. Mystik bei Th. Propp in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 591 Anm. 122. Lit. auch bei B. Heininger: „Paulus und Philo als Mystiker?“ in: R. Deines/K.-W. Niebuhr (Hg.): *Philo und das Neue Testament* (WUNT 172), 2004, 189–204, hier 189 Anm. 1; zu „Mystik“ überhaupt ebd. 190 Anm. 4. – Übrigens mahnt Bultmann (194 Anm. 2; 291 u.ö.; vgl. *GuV* I 140ff) zu Recht, in Johannes nicht *nur* einen Mystiker zu sehen; sein Zentralbegriff „Leben“ sei weiter gefasst.

Dies lässt auf den Frömmigkeitstyp schließen, den wir aus den wenigen biographischen Notizen auch schon als gemeinschaftsorientiert erhoben haben (Einleitung, 5.4). Von dieser Art ist auch die Offenbarung, die Johannes literarisch gestaltet: Sein Logos ist keine Verlautbarung vom Sinai, sondern ein Gespräch; und in dieses nimmt er seine Gemeinde hinein. Das wird sich auch im nächsten Unterabschnitt zeigen, wo wir auf die *Hoheslied*-Symbolik zu sprechen kommen werden.

Mit alledem ist bereits gesagt, dass diverse Typen von „Aufstiegsfrömmigkeit", hellenistisch oder philonisch, und all die Modelle mehrstufiger „Erkenntnis" (*gnōsis*), die man so kennt,[14] hier nicht einschlägig sind. Denn alles, was das Joh anzubieten hat, kommt „von oben" und ist eine Geburt „von oben/von neuem" (§ 15), ein pures Geschenk. - Nur als Kontrast kann hierzu erwähnt werden, dass nach der ursprünglichen, pessimistischen und kulturkritischen Henoch-Apokalyptik[15] ein Abstieg ungehorsamer Engel, nämlich derer von Gen 6,4, ein unerlaubtes Wissen auf die Erde gebracht hat, aus dem keiner glücklich oder gar selig wird. Diese merkwürdige Vorstellung, die später verchristlicht wurde (als *Äthiopisches Henochbuch)*, war zu ihrer Zeit (die liegt noch vor der *Daniel*-Abfassung) eine Warnung vor hellenistischer Kultur, eine Art Antwort auf den Prometheus-Mythos. Menschliches Wissen, sofern höherer Art, beruht dort auf einem Fehltritt der Engel.

Doch zurück zum Joh I: Hinzu kommt nun - für mystische Texte nicht erstaunlich - eine gewisse Erotik (unten 10.4), die in jüdischer Mystik eher selten ist (es sei denn, man beziehe die rabbinisch belegbaren Allegorisierungen des *Hohenliedes* mit ein). Das Begehren nach dem Schönen, bei Platon von irdisch-Schönem hoch führend zu den Vollkommenheiten der Gottheit, ist hier dargestellt als ein Freundesverhältnis zwischen Jesus und den Jüngern, die damit ihrerseits untereinander zu Freunden werden.

3.2 Die jüdische Komponente der joh. Mystik

Haben wir nun solchermaßen den Charakter der joh. Mystik in seiner Zeit ungefähr verortet, so soll nun auf den reichen jüdischen Fundus hingewiesen werden, aus dem die joh. Gedanken strömen.

Zu der Zeit, wo Johannes lehrt, ist jüdische Mystik, im Gegensatz zur platonischen, noch großenteils ungeschrieben; sie ist esoterische Lehre ähnlich jener der Pythagoreer, und gebunden an Lehrer-Schüler-Gruppen, seien sie noch essenischer Prägung oder bereits Vorformen des rabbinischen Lehrhauses. Der stark priesterliche Charakter dieser Mystik, den Rachel Elior nunmehr betont,[16] ist schon durch deren biblischen Gewährsmann, den Priester (der er auch war) He-

---

[14] Ein hellenistisches Modell bei Festugière, „Cadre" 78; zu Philon s. Siegert, *Philon* 47 f.

[15] Vgl. A. Yoshiko Reed: „Heavenly ascent, angelic descent, and the transmission of knowledge in 1Enoch 6-16", in: R. Boustan/dies.: *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, 2004, hier 61-66.

[16] R. Elior: *The Three Temples. On the Emergence of Jewish Mysticism*, 2004 (vorher hebr.: *Hēchal wᵉhēchālot*, 2002). Sie betont gegenüber dem bisherigen Klassiker auf diesem Gebiet, G. Scholem, die antiken Ursprünge. Ein dazwischenliegendes Forschungsdatum ist die Dissertation von Johann Maier: *Vom Kultus zur Gnosis. Studien zur Vor- und Frühgesch. der »jüdischen Gnosis«: Bundeslade, Gottesthron und Märkabah* (Kairos. Religionswiss. Studien, 1), 1964.

sekiel bestimmt. Sie ermittelt drei Schübe in der Ausbildung solcher priesterlicher Mystik, die ihren bekannteren, mittelalterlichen Formen vorausgehen:

1. zu Beginn des Babylonischen Exils bei dem seines Dienstorts beraubten Priester Hesekiel (Ez 1,4–28; 10,1–22);
2. bei dem Schisma der Hohenpriesterlinie im 3.Jh. v.Chr. auf Seiten derer, die, „Zadokiten" bleibend und zugleich eine Kalenderreform propagierend (für den regelmäßigeren Solarkalender), sich selber vom Jerusalemer Kult fernhielten: Essener und Qumran-Leute;
3. nach dem Verlust des Tempels 70 n.Chr. bei solchen rabbinischen Kreisen, die auf das (offiziell abgelehnte) priesterlich-häretische Gedankengut zurückzugreifen wagten.

In der Zeit Jesu waren die Träger mystischer Anschauungen im Judentum nun nicht diejenigen Kreise, die im Joh. als „Judäer" oder „Hohepriester" ihre wenig beschauliche Rolle spielen, sondern die um ihre eigenen Priester sich scharenden Essener. Deren Anschauungen sind nach ihrem Verschwinden als soziale Gruppe mit Ende des Jüdischen Krieges ins mehrheitliche Judentum, ja auch in das sich bildende Christentum hinein diffundiert.
Hinzu kommt noch, wie wir zu Thema 1.2.4 schon sahen, jene eher private, von den Rabbinen (Akiba!) dann mit ebenso viel Vorsicht wie Hingabe gepflegte Mystik der liebenden Begegnung Israels mit seinem Gott, wie man sie im *Hohenlied* poetisch dargestellt fand. Die Redewendung „einsteigen (wörtl.: hinabsteigen) in den Garten" (Hhld 6,2.11: *j-r-d l^{e}gan* oder ... *el gan)* dürfte den Gebrauch des Verbums καταβαίνειν von 3,13 (§ 15) bis 6,33.38 usw. (§ 23f) mitbestimmt haben. Am Ende des Evangeliums zeigt es sich: Der „Gesuchte" dieser Mystik kommt in den „Garten" und lässt sich dort finden (§ 97, mit Maria von Magdala als Symbol der Gemeinde). Dieses Vokabular von „suchen" und „finden", sonst als platonisch bekannt, ist auch in der jüdischen Weisheit und Mystik verankert. Dass wir gerade letztere hierbei nicht vergessen dürfen, zeigt die Person des Rabbi Akiba: Er wird uns genannt als derjenige, dem das *Hohelied* ein hochheiliges Buch war (s.o.), und zugleich derjenige, der den Einstieg ins Paradies zu Lebzeiten unbeschadet überstand.[17]
Ein auffälliger Zug vieler, unter sich durchaus verschiedener mystischer Texte ist eine mitunter geradezu *polytheistische Ausdrucksweise.* In 11QMelch ist ein Fragment zutage getreten, wo der Erzengel Michael, nunmehr auch Melchisedek geheißen, das Prädikat *ĕlohim* erhält. Wir kommen hier in den wenig bekannten Bereich dessen, was die Angelologie den „namentragenden Engel" nennt, eine Spekulation über Ex 23,20f. Der Babylonische Talmud (*Sanhedrin* 38b),[18] der Targum Jonathan samt dem palästinischen Targum (Add. 27031) zu Gen 5,24[19]

[17] Sein einziger, allerdings sehr gravierender (und für ihn selbst tödlicher) Fehler war die Proklamation des Bar Kosiba als „Bar Kochba" und Messias.

[18] Der gesamte Kontext ist lesenswert als Diskussion solcher Stellen der Hebräischen Bibel, wo ein göttlicher Plural vorkommt, von dem „wir" von Gen 1,26 bis zu den „Thronen" von Dan 7,9. – Weitere rabbinische Stellen in *EJ* 11, 1443–1446 (G. Scholem).

[19] Das ist die Aufnahme Henochs in den Himmel. Spuren hellenistisch-jüdischer Spekulation über diesen Vorgang sind bei Lieberman, *Hellenism* 14 aus hebräischen Manuskripten nachgewiesen: Das

und *3Hen.* 8, um nur wenige Belege zu nennen, kennen einen obersten Engel Metatron (so vokalisiert man heute aufgrund der Etymologie aus μετά und θρόνος,[20] „der mit auf dem Thron Sitzende"), der dementsprechend den Beinamen *JHWH qāṭon* erhält. Henoch, der nie Gestorbene, sondern lebend in den Himmel Aufgenommene, sieht ihn bei seiner Himmelsreise, der ausführlichsten Phantasie dieser Art, die wir textlich kennen. Die Datierungsfrage mag hier offen bleiben; der Bezug auf Rabbi Jischmael, einen der frühen Tanniten, ist rein symbolisch. In *3.Hen.* 18,9–24 und übrigens auch im Midrasch *Echā Rabbā* (zu Klag 1,16, Abschn. 51 Mitte, < Jer 23,6) trägt der Messias den JHWH-Namen. Metatron aber ist als „Fürst des Angesichts" (*śar hap-pānim*) der große Offenbarer, der, wohl aus Jes 63,6 MT entlehnt (anders LXX!) in Kombination mit der alten Vorstellung von „Fürsten" oder Engeln der Völker, ab *3Hen.* 5,1 jedes Kapitel zu diktieren bekommt. *3Hen.* 18,22.24 kennt darüber hinaus hohe Engel, die auch den JHWH-Namen tragen und deren einer tötet, einer lebendig macht: *Sofᵉriel JHWH mēmit, Sofᵉriel JHWH mᵉḥajjē.* Da wird das vordem subtil Gedachte polytheistisch mythologisiert.

Festzuhalten bleibt, auch im Hinblick auf unser Schlussthema (12.), dass bereits der jüdische Monotheismus sich nicht so schroff gegen andersreligiöses Denken absetzte wie später der Islam. Die „mosaische Unterscheidung", die, den Bildersturm Amenophis' IV. ins Judentum übernehmend, dem nachmaligen Abendland seine religiöse Intoleranz vererbt haben soll, bedarf einer differenzierteren Betrachtungsweise.[21] Eine solche kann auch dem Verständnis des Joh nur zugute kommen.

3.3 Die johanneische Synthese

Der joh. Jesus verkörpert alles, was jüdische Mystik an abstrakten Werten kannte. In *3Hen.* 8,1 werden Metatron, dem „Kleinen JHWH", Weisheit, Verständnis, Leben, Gnade, Liebe, *šᵉchinā* (Gegenwart Gottes), Tora, Demut, *parnāsā* (das Himmelsbrot), Erbarmen, Friede und Gottesfurcht zugeschrieben (Odeberg 244f). – Entsprechend im Joh: ζωή und χάρις (1,14.16.17), ἀγάπη (5,42 u.ö.), σκηνοῦν (1,14), διδαχή (7,16.17), βρῶσις (4,32; 6,27.55), εἰρήνη (14,27; 16,33), γινώσκειν (2,15; wohl absichtlich nur als Verbum).

Typisch für die joh. Verarbeitung jüdischer Mystik ist nun die literarische Formung in Dialogen, mit Jesus als neuem Sokrates (unten Thema 10.2). Dies ist ein griechisches Element, das aber biblischem Denken nicht den mindesten Eintrag tut.

Dennoch war die kirchliche Rezeption dieser theologischen Lehrweise weit zurückhaltender als die gnostische: s. Einleitung, Abschn. 7.3. Anscheinend hat man in der kirchlichen Rezeption die griechischen Vorfahren der joh. „Mäeutik" nicht erkannt, vielleicht auch nicht *ge*kannt oder nicht geschätzt. In dem Maße,

---

Verbum μετέθηκεν der Septuaginta wurde ausgetauscht und die Vorstellung ins Vertikale gewandelt durch ein אנליפתין = ἀνελήφθη(ν).

[20] Hierbei sind τ und θ zu zwei *ṭ* assimiliert worden. – Der Name wird auch *Maṭṭaṭron* oder *Miṭṭaṭron* vokalisiert.

[21] Vgl. P. Schäfer: „Geschichte und Gedächtnisgeschichte. Jan Assmanns ‚Mosaische Unterscheidung'", in: B. Klein/Ch. Müller (Hg.): *Memoria. Wege jüdischen Erinnerns*, FS Michael Brocke, Berlin 2005, 19–39, bes. 23.38f.

wie man aus Johannes einen galiläischen Fischer machte, brauchte man an Platon nicht mehr zu denken. Später, als man sich durch neuplatonische Systeme beeindrucken ließ, ist der platonische Dialog auch nur schwach wieder aufgelebt, als Argumentationsaustausch mit Heterodoxen (z.B. Theodoret, *Eranistes)* oder als Symposion von Jungfrauen über die Jungfräulichkeit (das *Symposion* des Methodios). Die Verbindung mystischen Inhalts mit dialogischer Form hingegen blieb dem Senior eigen.

Mystische Sprache kann überschwänglich werden, etwa in den Amen-amen-Worten von 1,51 (§ 8) bis 16,23 (§ 73). Häufiger und typischer aber ist die übergroße Schlichtheit und scheinbare Banalität von Alltagsworten wie „finden" oder „bleiben", die erst durch ihre mystische „dritte Dimension" dem Kontext genügen. Häufig und gerade in den feierlichsten Passagen haben wir semantische Leerstellen festgestellt, un- oder unterdeterminierte Ausdrücke, und sind belohnt worden bei jeder Bemühung, sie durch gelehrtes Schriftstudium und die daraus sich ergebenden Anspielungen auszufüllen. Mit Staunen müssen wir feststellen: Das Gedächtnis des Seniors ersetzt mehrere Bibelkonkordanzen. Unsere gelehrte Tätigkeit, Pflichtleistung für einen Kommentar, sollte indes nicht verdecken, was die johanneische Sprache *vor* all ihrer verborgenen Gelehrsamkeit zunächst einmal ist: eine Sprache der Mystik und damit Sprache der Liebe.

Thema 4: Entmythisierung im Johannesevangelium. Die Theologie der „Zeichen"

Wunder waren einst der „Beweis" der christlichen Botschaft. Mehr als in jeder anderen Religion pochte man auf Wunder als Beweis der Göttlichkeit Christi. Heute sind sie eher eine Last, v.a. für die Exegese, wie in der Einleitung (11.0) schon dargestellt. Gotthold Ephraim Lessing ist berühmt geworden durch den Mut, das auszusprechen (nachdem Reimarus es im Stillen geschrieben hatte), und Johann Gottfried Herder lieferte, zunächst noch im Blick auf das Alte Testament, den Schlüssel, derlei Texte poetisch zu nehmen. Dass auch in den Erzähltexten des Neuen Testaments vieles schlichtweg erfunden ist zu ornamentalen Zwecken, wird noch neute nicht leicht zugegeben. Dabei zeigt schon ein Blick in die Synopse, etwa was die Geburts- und Todesumstände Jesu angeht, deren Beliebigkeit.

Im Folgenden werden wir uns nun auf Jesu eigene Wundertaten im Joh konzentrieren. Die Gretchenfrage an jede historisch glaubwürdige Darstellung des Wirkens Jesu ist ja, was sie aus Jesu Wundern zu gewinnen vermag. Dazu folgender Befund voraus: Der joh. Umgang mit den überlieferten „Zeichen" Jesu ist teils unbefangen (7,31 § 27; 11,47 § 57), teils aber, und sehr viel häufiger, ein skeptischer. Diese bisher kaum bemerkte Skepsis betrifft weniger die Tatsächlichkeit des Überlieferten (obwohl wir auch hierzu noch eine ironische Bemerkung aufgreifen werden), sondern die Zeugnisqualität von Ereignissen, denen man zusehen kann auch ohne etwas daraus zu lernen: 12,37 (§ 62). Unbeteiligte merken nichts, staunen höchstens; und ob das gebotene Schauspiel ein Zeichen von Gott ist, vergisst mancher zu fragen.

„Unsere Väter in Ägypten verstanden nicht deine Wunder", beklagt Psalm

106(105),7 – gesprochen im Hinblick auf die Folge. Ein Glaube *ohne* Sehen ist darum das Ziel des Joh I (20,29 § 99). Auf dieser Ebene geschieht bei ihm eine subtile Entmythisierung – nicht mit historischen Mitteln, die Johannes nicht zur Verfügung stehen, wohl aber mit theologischen. Seine Art, das VNT zu übermitteln, zielt darauf, das Mythische daran gleichsam einzukapseln. „Nicht eliminieren, sondern interpretieren": Die joh. Zusätze zu den mirakulösen Überlieferungen, denen jetzt unsere Aufmerksamkeit gelten soll, leisten in diesem Sinne einen behutsamen und wirkungsvollen Dienst.

4.0 Anliegen und Begriff einer „Entmythisierung"

Wir nennen „Entmythisierung" das Vermeiden mythischer Voraussetzungen oder Annahmen zugunsten solcher, die historisch oder empirisch nachprüfbar sind. Der Ausdruck ist modern, das Anliegen aber alt und beispielsweise in Strabons Gebrauch der homerischen Epen schon als historisch-kritische Methodik (des alexandrinischen Museons nämlich) zu beobachten.[1] Vermieden und durch Gewisseres ersetzt wird mythisches Denken als solches, und nicht nur die förmliche, ausgebildete Mythologie (wovon „Entmythologisierung" herkäme).[2] Mythologie kommt im Neuen Testament sowieso kaum vor, gerade dass sich ein paar Götternamen in der Apg finden. Das Problem ist jedoch das Mythische in anthropomorpher Rede von Gott, und insbesondere das Mythische hinter den Wundergeschichten, also jenes Weltbild, das mehr auf phantasievollen Erzählungen (μῦθοι) beruhte als auf nachvollziehbarer Beobachtung.[3] Unter den Intellektuellen des Hellenismus und der Römerzeit stand es längst in Frage, und wer konnte, distanzierte sich von ihm. Derselbe Kallimachos, Bibliothekar des Museons unter Ptolemaeos II., der auf Bestellung Götterhymnen produzierte, äußert sich in einem Grabepigramm folgendermaßen (Nr. 15; *Anthologia Palatina* 7, 524,3f):

> „‚Charidas, was gibt es drunten?' – ‚;Nur Dunkel.' ‚Und Wege nach oben?'
> ‚Lüge!' – ‚Und Pluton, der Fürst?' – ‚Mythos.' – Verloren sind wir."

Der Begriff „Mythos" wurde definiert als Darstellung dessen, „was nie geschah, aber immer ist".[4] Μυθολογεῖν war das Erzählen von Göttern: Der Phantasie war

---

[1] Hierzu im Detail Siegert, „Interpréter". Über das weniger kritische, den historischen Textsinn bei Bedarf ignorierende Verfahren der Allegorese (der Stoiker, Philons, der Kirchenväter) s. Siegert, „Hellenistic Jewish Interpretation". Als davon unabhängigen Überblick über antike Mythenkritik und -interpretation vgl. Meiser, „Mythosdiskussion" (Jüdisches: 151ff; Christliches: 154ff). Johannes war in solchen Zusammenhängen bisher nicht bekannt.

[2] Wenn Rudolf Bultmann von „Entmyth*ologisi*erung" sprach, so meint dieses Wort, genau genommen, die Ablösung der Mytho*log*ie als Pseudo-System und Pseudo-Wissenschaft, aber in einem sehr weiten Sinne, der die weltanschaulichen Voraussetzungen einbezieht und damit nun doch die andere Wortprägung näher legt.

[3] Wir befassen uns hier nicht mit der Würdigung des Mythos als einer Vorform von Argumentation, wie sie, im Nachgang zu der einst hitzigen Entmythisierungsdebatte, von Kurt HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, 1985, vorgetragen wurde. Diese Arbeit nimmt uns, wenn nicht alles täuscht, Johannes ab.

[4] Ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεί: *Saloustios: Des dieux et du monde*, hg. G. Rochefort (Budé), 1960, 4,9. Satorninos Salustios ist ein Zeit- und Gesinnungsgenosse Julians (reg. 361–363 n.Chr.).

da in hellenistischer Zeit immer noch keine Grenze gesetzt, dem Glauben aber weit eher.

Unser Problem im Neuen Testament ist nun freilich das Erzählen nicht so sehr von Göttern als vielmehr von Wundern. Also die Wunderfrage: Wir wollen und können hier nicht vorab definieren, was alles „möglich" ist, zumal wir ja wissen, es gibt mehr zwischen Himmel und Erde, als sich unsere Schulweisheit träumen lässt.[5] Das Problem liegt aber schon in der Art, wie Gesehenes, Erfahrenes, Erlebtes abgebildet wird in den Worten, die davon reden: Die können randvoll sein von mythischen Zutaten oder, noch schwieriger, aufruhen auf mythischen Voraussetzungen. Was die mythische Sprache uns eher verdeckt, auch wenn sie es vielleicht darstellen will, ist die Plurikausalität jener komplexen Ereignisse, die wir „Wunder" nennen: vgl. insbesondere das im Kommentar zum 1., 2. und 4. „Zeichen" (§ 9.10.17) Beobachtete. Das, was Ernst Troeltsch einst als die „Sonntagskausalität" der biblischen Theologie verspottete bzw. was man dafür hielt,[6] sollte auch uns nicht zur Falle werden. Die „Zeichen" Jesu sind mit Bedacht so benannt, damit nicht die Primitivität suggeriert wird, A mache B, zu welcher Vereinfachung man sich dann die Naturgesetze aufgehoben denken muss. Kaum weniger komplex ist, was man sich als „Heilsgeschichte" denken soll (unten Thema 11).

Dass die joh. Ausgestaltung der überlieferten „Zeichen", insbesondere des siebten, ein mythisches Weltbild bekräftigen wolle – etwa das des Animismus, dem der Tod, zumal der vorzeitige, kein Tod ist, sondern ein abgeschwächtes Leben –, wäre ein voreiliger Schluss aus rein quantitativen Gegebenheiten. Was Johannes den „Zeichen"-Geschichten hinzufügt, sind Dialoge, und diese haben ihre eigenen Absichten, welche im Falle der Lazarus-Geschichte auf das Ich-bin-Wort 11,25 (§ 53) hinauslaufen, Programmaussage der „präsentischen" Eschatologie. Immer wieder war unser Befund dieser: Johannes hat den Mythos, den er vorfand, behutsam in Logos umgewandelt, hat ihn sozusagen ihm „geopfert" (wie manche Leser, selbst heutige, sagen würden);[7] so jedenfalls war seine Absicht.[8] Daher kommt ja auch der hohe Abstraktionsgrad seiner Sprache, auch der seiner Metaphern. Dass in der „Hirten"-Metapher das Moment des „Sterbens für die Schafe" wörtlich genommen werden kann und entsprechend in anderen Ich-Worten andere Dinge, ist eine jeweils erforderliche hermeneutische Leistung, die aus dem Mythos gerade herausführt.

Dass Johannes die Absicht hat zu entmythisieren, erhellt aus vielen Details seines Evangeliums, z.B. da, wo er einen Stammbaum für Jesus ablehnt (Genealogien waren eine der letzten Formen neuer Mythenproduktion noch in römischer Zeit). Wir sehen eine Ablehnung jeglicher Genealogie für Jesus (§ 20; § 28), ja auch für die Jünger selbst (17,14 § 74). Nur das Volk „glaubte" damals noch Genealogien (vgl. Lk 3,23); die Intellektuellen kannten längst deren konventionel-

---

[5] Shakespeare, *Hamlet* 1, 5: „There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy." – Zu Spontanheilungen s. u.

[6] Vgl. Siegert, *Argumentation* 209.214. Ein Beispiel ist des Ahas Sonnenuhr, oben Einleitung 11.0.

[7] Die einstige Debatte zwischen Rudolf Bultmann und Karl Jaspers, literarisch gut dokumentiert, ist letztlich an des letzteren erklärter Vorliebe für Mythenreste, genannt „Chiffren", gescheitert.

[8] Vgl. zu 1,13 § 1; 6,71 § 26; 5,22 § 47; 19,34 § 93; 20,31 § 100. Als Exkurs zur Wunderfrage s. o. 19,39 § 94.

len Charakter.[9] Auch ist uns aufgefallen, wie spät im Joh überhaupt erst Engel auftreten (20,12 § 97); sie kommen später als der Glaube des Lieblingsjüngers. Und sie haben nichts zu sagen.
Soweit die internen Beobachtungen. Was das Externe betrifft, all die Bezugnahmen auf antike Religion, die wir in Thema 10 erwägen werden, so sind auch sie Ablenkungen vom Mythischen hin zur Abstraktion, weit konsequenter als ein Plutarch das machte. Besonders konsequent betreibt Johannes die Ablösung der Jenseitsmythologie als Zukunftswissen.

> Wo immer im kanonischen Text ein solches begegnet, klappt es entweder nach und ist Beleg einer redaktionellen Rückentwicklung, oder aber -

an den authentischen Stellen (wie eben zu § 53 gesagt) Ablösung mythisch-objektivierender Sprache durch das „Ich bin". Die „Bleiben", die § 68 verheißt, sind eine Metapher, genommen vom Tempel, um dessen Materialität kein Kampf mehr nötig ist.
Soweit sind die Absichten des Seniors eindeutig, und sein Können in der Abwehr mythischen Pseudo-Wissens ist zu bewundern. Er hat eine theologische Sprache gefunden, die gerade in ihrer nichtobjektivierenden Art vorbildlich bleibt bis heute. Dafür war und ist jedoch ein doppelter Preis zu erbringen: Der eine, zu dem der Senior ganz und gar bereit ist, besteht in der Aufgabe jeden Zukunftswissens in Form einer futurischen Eschatologie (unten Thema 9). Aber auch das andere hat er schon vorbereitet: den Verzicht auf die Beweiskraft oder Pseudo-Objektivität der Wundergeschichten. Schon dass sie nicht so heißen, sondern „Zeichen", lädt zu einer anderen Auffassung ein.

4.1 Die Begriffe „Zeichen" (VNT) und „Werke" (Joh I)

4.1.0 Jüdische Vorgabe

Ehe wir auf „Zeichen" i. S.v. „Wunder" näher zu sprechen kommen, sei eine Vermutung zur Herkunft des Begriffs noch vor der Formung des VNT geäußert: Aus Q 11,16.29f, der Forderung nach einem „Zeichen vom Himmel", ist ersichtlich, dass Jesu Zeitgenossen Zeichen erwarteten, u.z. nicht als isolierte Durchbrechung des Gewohnten, sondern als Zeichen des Messias, genauer: der messianischen Zeit. Darum „vom Himmel"! Das schönste aller Zeichen wäre das Sichtbarwerden des Menschensohnes am Himmel, wie in Dan 7,13 angekündigt. Bei Jesus jedoch scheint eine Antwort wie die in Mt 16,2f berichtete solches Schauen zum Himmel eher ironisiert zu haben.
Gleichzeitig mit solchen Zeichen müsste unten auf Erden alles anders werden, wenigstens für Israel. So etwas wie der unerwaretete Rückzug und die Niederlage des Cestius Gallus, von Josephus in *Bell.* 2, 546ff beschrieben (mit der Konsequenz seines eigenen Tätigwerdens als Feldherr, 669ff), wäre ein solches „Zeichen" gewesen.[10] Nach frührabbinischer Meinung, datierbar in ein Gespräch

---

[9] Am Beispiel der Abraham-Genealogien gezeigt in F. SIEGERT: „«Und er hob seine Augen auf, und siehe»: Abrahams Gottesvision (Gen 18) im hellenistischen Judentum", in: R. KRATZ/T. NAGEL (Hg.): *Abraham, unser Vater*, 2003, 67–85, bes. 67–70.

[10] Wobei von ihm nicht zu erwarten ist, dass er es so nennt. Er lässt aus politischen Gründen den Messianismus so gut wie gänzlich unerwähnt. In *Bell.* 6, 312 reduziert er ihn auf das – Herodot-Le-

des (Šim'on) ben Zoma mit den „Weisen", wäre der Hauptunterschied der Tage des Messias von der Zeit davor das Aufhören des *ši'but malchijjot*, der „Knechtung unter die Regierungen" (*B^erāchot* 12b Ende). Noch Mar Samuel, ein früher Amoräer, erklärt: „Es gibt keinen Unterschied zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias als allein die Knechtung unter die Regierungen".[11]
Dagegen heben alle urchristlichen Quellen sich mit Nachdruck ab. Bei Mk und Lk (nicht jedoch in der Johannesschule) wird Grund gelegt zu der Politik, eben diese Regierungen christlich zu unterlaufen. – Hier, im Politischen, liegt eine der Wurzeln des mk. wie joh. Missverständnismotivs. Sie reicht zurück in die Zeiten des Zweiten Tempels.

4.1.1 Das griechische Wortfeld

Es zählt schon zum Einleitungswissen der neutestamentlichen Wissenschaft, dass das antike Wunder-Vokabular von allen Jesusüberlieferungen gemieden wird. Diese Vorsicht ist umso bemerkenswerter, als eigentlich, in antikem Verständnis, θαῦμα/*miraculum*/„Wunder" vom Ursprung her das subjektive Verwundern, nicht die objektive Verletzung von Naturgesetzen meint.[12] Dieser Begriff ist also „moderner", als was christliche Apologetik daraus gemacht hat. Dennoch wurde er gemieden. Heilungswunder waren profangriechisch *thaumata*, und es gab den Beruf oder Anspruch des „Thaumaturgen" (der später vereinzelt, v.a. im Mönchtum, auch ins Christentum überging). Einmal haben wir ihn im Joh, nämlich *ablehnend* in 4,48 (§ 10), in einem joh. Zusatz zum zweiten „Zeichen".
Die Synoptiker, auch Paulus (1Kor 12,10.28f in einer Charismenliste) sprechen von δυνάμεις „Macht(taten)", das VNT, Paulus (2Kor 12,12) außerdem von σημεῖα „Zeichen", worauf wir zurückkommen werden. In der synoptischen Apokalypse wird vor täuschenden, unbefugten Zeichen von Pseudo-Christussen und Pseudo-Propheten sogar gewarnt (Mk 13,22 par. [Mt]).[13] Auch ἀρεταί „Machttaten" kann, aus Jes 43,21 LXX genommen, einmal gebraucht werden (1Petr 2,9). In der Quelle Q, in deren erhaltenem Bestand nur einmal ein Wunder (wie wir es nennen) erzählt wird, die Heilung des Knechtes des Centurio (vgl. § 10 VNT), ist nur Jesus es, der sich „wundert" (ἐθαύμασεν, Q 7,9), nämlich über das

---

sern wohlbekannte – Phänomen eines zweideutigen Orakelspruchs. Die Orakel der Propheten, so meint er an anderer Stelle zu wissen, seien klarer gewesen (4, 386).

[11] Bab. Talmud, *Sanhedrin* 91b (Amoräer: Gelehrter aus der Zeit nach der Mischna). In der Wilnaer Ausgabe findet sich hier die späte Variante „Knechtschaft der Diaspora". Mehr bei Bill. IV 829. Also: Die „Tage des Messias", vor der Auferweckung der Toten gelegen, unterscheiden sich von dieser wie Apk 20 von Apk 21.

[12] Ausweislich der Wörterbücher. Auch zu dem lat. *miraculum* ist zu ermitteln, dass dieses sich daran bemaß, was ein Beobachter aus seiner bisherigen Lebenswelt gewohnt war und was nicht: Seneca, *De providentia* 1,3.

[13] Vgl. P. W. Barnett: „The Jewish Sign Prophets", *NTS* 27, (1980/)81, 679–697 (Liste solcher Personen: 689). Zu dem nur begrenzt brauchbaren Ausdruck „Zeichenprophet", wofür Joh 6,1–15 (§ 21 VNT) der Mustertext sein soll, vgl. K.-S. Krieger: „Die Zeichenpropheten – eine Hilfe zum Verständnis des Wirkens Jesu?", in: R. Hoppe/U. Busse (Hg.): *Von Jesus zum Christus*, FS Paul Hoffmann, 1998, 175–188. – Wir lassen undiskutiert, was das „Zeichen des (wiederkommenden) Menschensohns", in Mt 24,30 sein soll; das ganze Kapitel liegt außerhalb johanneischer Vorstellungen.

Vertrauen des Centurio, und weiter gar nichts tut. Man „findet" den Knecht gesund (Q 7,10).
Dieser Vorgang ist also komplexer als nur „A heilt B" (oder „A speist B"). Wunder sind überhaupt komplexe Vorgänge, die eher ausgelöst als bewirkt werden. Soviel ist auch bei Johannes aus den meisten *sēmeia* noch zu erkennen. Darauf aber, auf solches Auslösen, hat Jesus sich, allen Zeugnissen zufolge, bestens verstanden. Er „wundert" sich dann mitunter selber.
Im Folgetext, der das Thema dialogisch verarbeitet (Q 7,13-23, die Täuferfrage), werden, ohne Oberbegriff, Taten aus Jes 28,18f u.ö. genannt, die dort – vielleicht metaphorisch (Blinde sehen, Tote werden lebendig) – die Wiederherstellung Israels bedeuten, und es wird sofort hinzugefügt: „Selig ist, wer an mir nicht irre wird" (Q 7,23). Das hätten Lessings Zeitgenossen eigentlich lesen können: Statt aufzutrumpfen, wird eine Irritation abgefangen – ein prophetischer Sprung in die Neuzeit! Das dritte Mal aber, wo das Thema „Zeichen" in Q noch vorkommt, ist die Ablehnung jedes *sēmeion* in Q 11,16.29.[14]
Ein anderer noch möglicher Begriff für das, was wir „Wunder" nennen, ist παράδοξον, etwas „Unerwartetes". Josephus, *Ant.* 18, 63[15] bezeichnet Jesus als παραδόξων ἔργων ποιητής, „Täter unerwarteter/sonderbarer Taten". Eusebius, *H.e.* 1, 2,23 übernimmt diese Ausdrucksweise und greift die Wirkung dieser Taten dann auf unter der Bezeichnung τῶν ἔργων τὰ θαύματα. Auch hier ist, wie überhaupt in der Antike, „Wunder" im Sinne von „Sich-Wundern" genommen, als Reaktion des Publikums; über die Beschaffenheit des auslösenden Ereignisses ist damit nichts gesagt und ein Bezug auf Naturgesetze weder positiv noch negativ hergestellt. Hier kann an das erinnert werden, was wir zu den modern sog. Naturwundern unter 6,9 (§ 21) gesagt haben.
Es gibt in spätem Griechisch eine ganze Literatur von „Paradoxographen", die allerdings – da muss man Acht geben – keine historischen Ansprüche stellen.[16] Im Neuen Testament ist diese Sprache beschränkt auf das Summarium Lk 5,26: „Wir sahen Unerwartetes."
Das uns geläufige „Wunder"-Vokabular mit Bezug auf Jesus ist demgegenüber eine Vergröberung späterer Jahrhunderte. Die Entwicklung ging langsam. Das *Martyrium Polykarps* spricht in Kap. 15 erstmals in christlicher Literatur von einem „Wunder" (θαῦμα) und meint damit die besondere Formung des Rauches über Polykarps Scheiterhaufen und den guten Geruch des Verbrannten, alles na-

---

[14] Die beiden Verse werden als direkte Folge angesehen. Der weitere Q-Text bis 11,32 hält dieses negative Ergebnis fest; erst die Konkurrenzfassungen machen ein „Zeichen des Jona" in positivem Sinn daraus (drei Tage unter der Erde). Das ist nachösterliche Symbolik, wie sie weder in Q noch im VNT noch im Joh I vorkommt. Lukas ist dann derjenige, der am ehesten auf Mirakulöses pocht.

[15] Wir befassen uns nicht mit den vielen textlichen Zweifeln an diesem sog. *testimonium Flavianum.* Der eben zitierte Bestandteil wird mehrheitlich für echt gehalten, verpflichtete auch Josephus zu gar nichts. Zweifelhaft ist viel eher der Zusatz „dieser war der Christus", denn dazu fehlt im Kontext jede Grundlage.

[16] Eine Sammlung von Erzählungen solchen Inhalts ist von einem gewissen Damaskios (vielleicht sogar dem neuplatonischen Philosophen dieses Namens, 5.Jh.) verfolgt ablehnenden Zweck: Es sind παράδοξα ποιήματα, Wunder-Erdichtungen, des weiteren qualifiziert als ἀδύνατα καὶ ἀπίθανα, „unmöglich und keinen Glauben wert". Der Patriarch Photios, der in seiner *Bibliothek* (cod. 130) darüber berichtet, meint ihn für diese Tendenz im Namen des Evangeliums tadeln zu müssen und schilt ihn als Gottlosen.

türlich von hohem Symbolwert. Doch selbst da lautet die Einleitungsformel, unter der dies berichtet wird, folgendermaßen: „Wir sahen ein Wunder - denen es zu sehen gegeben wurde." Erst in der Diskussion mit Celsus benennt Origenes (*Contra Celsum* 2, 49) dann den Streitgegenstand, auf Jesus bezogen, als ποιεῖν τεράστια, mit den biblischen Synonymen δυνάμεις und σημεῖα im Kontext. Derselbe Origenes verwendet in seiner Johannesauslegung dann auch θαῦμα für Taten Jesu (Origenes, Frg. 61 zu Joh 5,2-9).[17]

4.1.2 „Zeichen" (VNT)

Das VNT bezeichnet nun die besonderen Taten Jesu konstant als σημεῖον „Zeichen".[18] Hierin wirkt wohl die Exodus-Tradition nach, in welcher Gott sowohl Mose wie Aaron Beglaubigungszeichen mitgibt (Ex 4, eine übrigens erfolglose Aktion) als auch den Ägyptern in den Plagen Anzeichen künftigen Eingreifens zuschickt (Ex 7–11, auch erfolglos bis auf das letzte). „Mit Zeichen und Wundern" führt Gott sein Volk aus der ägyptischen Knechtschaft in die Freiheit (Ex 7,3 u. ö.; hebr. *otot u-mof^e^tim*). Hauptbezug dieser Redeweise sind die ägyptischen Plagen. Hier und nur hier ist auch in der Bibel der pagane Begriff für Wunder, τέρας verankert, und zwar im Sinne eines Naturereignisses, v. a. eines warnenden. Das Schlimmste ist nämlich, wenn die Natur selbst sich widernatürlich verhält – in Verdoppelungen des Lichtscheins von Sternen,[19] Fehlgeburten usw.

Hierzu ein Stück Mentalitätsgeschichte. Den Menschen der Antike war Natur (φύσις) das, was „hervorbringt", Regelmäßiges und Unregelmäßiges. Allzu unregelmäßige, beängstigende Naturereignisse hießen τέρατα und galten als Vorzeichen des Zukünftigen; biblisch sind sie in der Exodus-Überlieferung konzentriert und da bereits entmythisiert (nämlich ohne Zukunftsbedeutung). Die durch menschliches Vermögen (Magie) hervorgerufenen Unregelmäßigkeiten, so sehr sie für Betroffene wie für Zuschauer θαύματα waren, gehörten hingegen zu den normalen Aufgaben eines Berufsstandes, den man heute vielleicht „Heilpraktiker" nennen würde,[20] damals eher „Magier". Die ärztliche Kunst eines Lukas - wenn Kol. 4,14 denn Recht hat, sie uns als seinen Beruf zu nennen - wird eher von dieser Sorte gewesen sein, zu schließen nach dem überaus häufigen Vorkommen von Dämonen gerade bei ihm und dem nur bei ihm sich zu findenden Einsatz der Handauflegung zur exorzistischen Verstärkung einer Heilung (Lk 4,39). Im Übrigen ist die Auffassung von Krankheit als etwas Dämonischem um diese Zeit etwas Jüdisches und mehr oder weniger auf den Orient begrenzt: Das beweist u. a. Josephus, der auch eine vor den Augen Vespasians, da allerdings nicht durch ihn, sondern durch einen Juden namens El'azar, geschehene Heilung berichtet (*Ant.* 8,45-48), bei welcher einige Männer - Ägypter? - von

---

[17] Dies ist der älteste bei Lampe, *Lexicon* aufzufindende Beleg. Vgl. auch die Untersuchung des Wortfeldes, die Origenes am Ende seines 13. *tomos* zum Joh (MPG 14, 521 A-D) anstellt.

[18] Literatur, auch zur Frage einer Zeichenquelle, bei M. Becker in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 242 Anm. 26.

[19] Selbst Sonnenfinsternisse u. dgl., die man doch berechnen konnte, bewältigte man nur mit Mühe.

[20] Deren ganzheitlicher Zugang ist manchmal wirkungsvoller als die Schulmedizin, die eine präzise Diagnose und damit ein eingrenzbares Übel zur Voraussetzung hat. Dem ist nicht immer so, wie gerade die praktische Medizin weiß.

Dämonen befreit werden. Auch die unten zu berichtende Heilung durch Vespasian selbst geschieht in Ägypten.
Dieser antiken Mentalität gegenüber sollen die von uns so genannten Wundergeschichten des VNT nichts als „Zeichen" sein, und Wunderterminologie wird gänzlich vermieden – obwohl es doch Wunder reichlich gegeben hat und v.a. ein Publikum, das gern bereit war, welche zu glauben.[21]
Hier wäre nun frei zuzugeben, dass die Antike weit mehr zu wissen meinte, als was je eine mit Beweisen arbeitende Geschichtsforschung bestätigen könnte. Es gibt kein „Zeichen" Jesu, das nicht durch ein weit spektakuläreres Wunder anderwärts übertroffen würde. Allein mit dem 7. Zeichen, der Auferweckung des Lazarus am 4. Tage, hat Johannes die Höhe des für seine Zeit Unglaublichen erreicht. Hier ist auch derjenige Punkt, wo sein eigener Glaube ihm Worte leiht. Auch das ist ja schon wieder eine Symbolgeschichte, wenn auch mit einem (möglicherweise auf mehrere Fälle zurückgehenden) Erfahrungshintergrund. Ein naturalistisches Verständnis hat jedoch seine Grenzen. Es geht hier nicht, wie in der modernen Medizin, um Lebensverlängerung, sondern um ewiges Leben; das ist etwas qualitativ Anderes.
Bischof Ammonios v. Alexandrien gibt zu Joh 4,48 (also zum 2. „Zeichen"; dort jedenfalls wird es in diversen Catenen eingruppiert) eine interessante Definition:[22]

„Ein *sēmeion* ist etwas anderes als ein *teras.* Ein *teras* ist nämlich, was gegen die Natur geschieht, so das Öffnen der Augen von Blinden oder Auferwecken von Toten; ein *sēmeion* hingegen liegt nicht außerhalb der Natur(ordnung), wie das Heilen eines Kranken und dergleichen."

Das mag die Grenzen antiker Wunderheiler treffend benennen. Sollte er das jedoch im Hinblick auf das Joh gesagt haben, so wäre die Frage, wie er im Falle Jesu das 5. und das 7. „Zeichen" einordnen möchte: vielleicht auch als Wiederherstellen des Natürlichen? Jedenfalls nicht als etwas Schreckliches oder als eine Warnung, wie *terata* sonst.
Man kann einen der erstaunlichsten und bestbeglaubigten Wunderberichte der Antike hier mit heranziehen, jene Doppelheilung Vespasians, die wir zu Joh 9,6 (§ 36) berichtet haben. In Tacitus' Text findet sich hierfür ausdrücklich *miraculum.* Dort geht es um keinen bereits Blinden, sondern um einen, dem „das Augenlicht schwand". Ehe Vespasian sich als Heiler versucht, lässt er sich von Ärzten bestätigen, „ob solche Blindheit (*caecitas*) und Schwäche [was den Gelähmten betrifft] mit menschlichen Mitteln (*ope humana*) zu überwinden seien". Bezüglich des Sehbehinderten heißt es dann, bei ihm sei „die Sehkraft nicht verzehrt und werde zurückkehren"; *ac caeco reluxit dies*, „und dem Blinden leuchtete der Tag wieder". – Wenn hingegen Philostratos ein Jahrhundert später in seiner *Vita Apollonii* 3, 38–40 die Wundertaten des Apollonios v. Tyana preist und als deren größte eine Totenauferweckung hinstellt (4, 45, ausdrücklich als θαῦμα bezeichnet), lässt er doch offen, ob es sich um die Behebung eines Scheintods gehandelt habe.

---

[21] Um nur an die Heilungsinschriften zu erinnern, die wir zu § 36 angeführt haben.
[22] Reuß, *Johanneskommentare* 234 Frg. 150.

Wenn das VNT nun „Zeichen" überliefert, ist soviel klar, dass es noch keine Beweise sind (womit die Rezeption sie belastete), sondern dass sie um einer Bedeutung willen erzählt werden. Bei Zeichen darf und muss gefragt werden: Zeichen wofür? Die Antwort ist schon im VNT einfach: Es sind Zeichen für Jesu Gottessohnschaft (1,27 § 5) und Messianität (1,41 § 6, sofern VNT), beides wieder im Schlusssatz 20,31 (§ 100, sofern VNT).

4.1.3 „Werke" (Joh I)

Hier ist nun der Moment, auch die joh. Wortwahl ins Spiel zu bringen. Das Joh I ist noch zurückhaltender als die Synoptiker, wenn es die besagten Taten ganz neutral ἔργα, „Werke" nennt: 7,3 (§ 18); 9,3 (§ 36), wobei Synonymität besteht zwischen „Werke Gottes" und „Werke Jesu".[23] Ja, durch unsere Hände sollen diese „Werke" weitergehen, und noch größere sollen wir vollbringen (14,12 § 69; s.d.). In diesem Sinn kann christliche Diakonie sich unumwunden als „Werke" Jesu verstehen. An ein Aufheben der Naturgesetze ist nicht gedacht. Wir können für deren Verlässlichkeit eigentlich nur dankbar sein; sie setzt allem, was je an Magie geübt wurde, enge Grenzen.
Der joh. Jesus bleibt innerhalb jüdischen Sprachgebrauchs. Das Pendant zu griechischen Ausdrücken für „Wundertäter" – darauf weist Geza Vermes hin – ist: „Männer der Tat".[24]

> Dt-joh. besteht dann eine Tendenz, auf diese „Werke" zu pochen: 7,21 (bei § 13); 10,32f.37f (bei § 49); 15,24 (bei § 66); 14,11b (bei § 69). Von der Art war dann auch bald der apologetische Missbrauch dieser Texte.

Was wir in einem pseudo-modernen, unbiblischen Sprachgebrauch „Wunder" nennen, sind komplexe Vorgänge, ausgelöst durch ein meist unerwartetes Verhalten von Seiten Jesu. Ein Verlangen der gaffenden Menge nach σημεῖα καὶ θαύματα wird auch im Joh deutlich abgelehnt (4,48 § 10; vgl. Mk 8,12).[25]
Der VNT-Jesus *wirkt* Zeichen, ganz im Sinne von 1Kor 1,22; er *ist* selbst noch nicht ein Zeichen. Dem abzuhelfen, ist erzählerisches Anliegen des Johannes. Bei ihm spricht der Logos sich selbst aus.[26] Nach 2,11 (§ 9) usw., machen die „Zeichen" nunmehr momentweise die *doxa* (Herrlichkeit) der Offenbarung Gottes, zugleich *doxa* Jesu als des Offenbarers, sichtbar, v.a. für die, die zu sehen vermögen.[27] Bei alledem lässt der joh. Jesus schon eine gewisse Distanz erkennen

---

[23] Quellort ist vielleicht Mt 11,2, der einzige synoptische Beleg für „Werke".- Davon zu unterscheiden ist der Singular „Werk" Gottes, die Sendung des Logos und die Offenbarung meinend; ein ungefährer Vorläufer dazu ist wiederum Röm 14,20.

[24] Mischna, *Soṭā* 9,15, „Mit Hanina ben Dosa haben die Männer der Tat (אנשי מעשה) aufgehört." Vermes, *Jesus der Jude* 65f.

[25] Die synoptischen Parallelen weichen das schon auf und wollen ein „Zeichen" zugeben, aber das „Zeichen Jonas", und das ist paradoxerweise dessen unbeglaubiger Appell an die Niniviten – bzw., wo der *sensus plenior* schon auf Jonas wunderbare Rettung aus dem Meer verweist, Jesu Tod und Begräbnis. Auch das ein Paradox von der echtesten Sorte. Man sollte Jonas Seefahrt, so früh und so oft sie auch dargestellt worden ist, nicht missverstehen als etwas, wo die Menge oder auch nur irgendwer habe zugucken können. Die Bilder der christlichen Kunst sind auch Worte.

[26] Vgl. das Verhältnis von „Werk" (Sg.) und „Werke", wie wir es zu § 34 beobachtet haben.

[27] Auch dies ist nämlich ein Geschenk. Vgl. Odeberg 37 Anm. 2: Das Sehen kann das Glauben allenfalls verstärken. Vgl. zu 1,14 (§ 2): „Sehen" der Herrlichkeit.

gegenüber einem Glauben, der durch „Zeichen" ausgelöst wird (4,48 § 10; 20,29 § 99).

4.1.4 Die joh. Skepsis gegenüber „Zeichen"

Die Beweiskraft von „Zeichen", zumal von berichteten, wird vom Evangelisten nicht hoch eingeschätzt. Er berichtet sie im überlieferten Wortlaut; doch statt auf sie zu pochen, umgibt er sie mit Kautelen. Schon zum zweiten „Zeichen" lautet der Kommentar des joh. Jesus: „Wenn ihr keine Zeichen und Wunder seht, werdet ihr nie glauben!" (4,48 § 10). Das ist keine Einladung zum Wunderglauben, so wenig wie 7,31–36 (§ 27, nach dem vierten „Zeichen" und seiner Erläuterung), wo Jesus zwar genug Zeichen getan hat, sich aber zu entziehen beginnt, 12,37f (§ 62; milde Variante der synoptischen Verstockungsperikope) und schließlich der Seligpreisung derer, „die nicht sehen und doch glauben", 20,29 (§ 99).

4.2 Die Komposition der „Zeichen"-Perikopen

4.2.0 Das Problem

So weit, so gut. Dennoch lässt uns Johannes ein Problem. Er erzählt Vorkommnisse, die fast nicht menschenmöglich sind, es auch nicht sein sollen, tut dies aber auf einer Quellengrundlage, die selten in einem Eins-zu-Eins-Verhältnis von einer Geschichte auf ein Ereignis[28] schließen lässt. Unser modernes Problem mit solchen Erzählungen ist nun dieses: Da wo wir ihre Vorstufen kennen, wird die Schmalheit der Erfahrungsbasis offenkundig, und das Objekt der Erzählung droht sich aufzulösen. Manche dieser Geschichten waren in älteren Formen noch keine Wundergeschichten, noch keine „Zeichen" in diesem speziellen Sinn. Andere wiederum sind Kombinationen aus mehreren Überlieferungen, die wir auch separat noch haben; hier ist die anzunehmende Erfahrungsbasis breiter, und nur die Erzählweise zeigt Freiheiten, die sie erklärungsbedürftig macht. Nicht dass Spontanheilungen unmöglich wären; sie geschehen auch noch heute.[29] Bei den sog. Naturwundern ist in der Regel unscharfe Wahrnehmung überwuchert worden durch vergrößerndes, oder sagen wir: symbolisches Erzählen.[30] Wenn Jesus, wie es in § 22 VNT scheint, den oberen Zufluss des Sees Genezareth überschreitet, wird im Erzählen davon ein „Wandel auf dem Meer".

Also: Anders als der Passionsbericht des VNT, der in vielem noch unmittelbarer Niederschlag von Erlebtem sein könnte, sind die „Zeichen"-Geschichten z.T. schon „zurechterzählte" Gebilde. Daran ändert sich auch nichts, wenn Johannes sie als Rahmungen für Dialoge verwendet. Diese Überlieferungen sind ein Versuch, das Überraschende an Jesu Lebensweise, seinen Initiativen und auch seinen Reaktionen mit erzählerischen Mitteln darzustellen, u.z. solchen, wie sie populä-

---

[28] Zu diesem Begriff s. Einleitung, 11.3.

[29] Nur nützen sie nicht immer. Ich selbst habe schon mit einem Kranken gebetet, der noch am selben Tag wieder laufen konnte und mir dafür überschwänglich dankbar war. Doch hatte ich damit sein Problem nicht gelöst, das seine ganze Familie betraf. Er verließ sein Leben mit Suicid.

[30] Als westlicher Leser orientalischer Texte vermutet man viel zu schnell Naturwunder. So in Jes 11,6–9, der Ankündigung von etwas „Unmöglichem": Von Tieren wird geredet, und politischer Friede ist gemeint.

rer Erzählkunst eigen waren. Eine andere Basis als diese hat auch Johannes nicht.
Wir können das nun zu behandelnde Problem, gerade weil es um „Zeichen" geht, mit einem Elementarsatz der Semiotik (der allgemeinen Wissenschaft der Zeichen) benennen. Jedes Zeichen hat nicht nur eine Bedeutung (worauf bei Johannes das ganze Augenmerk liegt), sondern auch einen „Körper" (bei de Saussure: *le corps du signe)*. Dieser wäre im Sinne der Quellen in einem Ereignis zu sehen, das Jesus ausgelöst hat.[31] Ereignisse aber sind uns bei der Beschaffenheit der urchristlichen *oral history* nicht leicht zu fassen. Da hilft nur, diese näher zu ermitteln.

4.2.1 Einflüsse aus der Hebräischen Bibel

Biblische Erzählungen erwachsen nicht nur aus Beobachtung, sondern auch aus anderen biblischen Erzählungen (Einleitung, 11.4). Mit der Anspielung an den Elisa-Zyklus im 4. Zeichen (§ 21) ist jenes Vorbild benannt, das dem VNT-Erzähler überhaupt vorgeschwebt haben dürfte, ein durchaus problematisches Vorbild. Denn so sehr der Elisa-Zyklus das Mirakulöse des Elia-Zyklus noch zu übertreffen sucht, ganz im Gegensatz zu der Bedeutung der jeweiligen Gottesmänner, so sehr tut es das VNT dann nochmals mit dem urchristlichen Erzählstoff. Zurückhaltung liegt hier nur noch in der Terminologie, nämlich just in dem Ausdruck „Zeichen". Die erzählten Geschichten sollen nicht nur zum Staunen bringen, sondern Glauben wecken (20,31a, der ursprüngliche Schlusssatz, § 100).
Was im VNT noch fehlt, sind Bedenken angesichts einer Nicht-Wirkung oder gar Verstockungswirkung von „Zeichen"; diese haben wir im Joh I in § 62 und § 99 dann umso deutlicher. Beleg ist hier nicht, wie bei den Synoptikern, das Verstockungsgebot von Jes 6,10 (das kommt erst dt-joh. hinein), sondern die erstaunte Frage des Propheten von Jes 53,1. Auch dies ist ein biblischer Strang, an den sich anknüpfen lässt; Paulus tat es in anderem Zusammenhang in Röm 10,16. Im übrigen hat das „zwischentestamentliche" Judentum gerne Wunder erzählt und auch auf Wunder gepocht; man vergleiche nur Ps.-Philon, *De Jona* 93.98 zur Jona-Erzählung. Kritik in dieser Hinsicht ist dem Christentum nicht in die Wiege gelegt worden.

4.2.2 Synoptische Befunde

Machen wir uns nun einen Überblick über die sieben Zeichen! Zur Zählung sei vorausgeschickt: Fortnas benutzt die Zahlangabe in 21,14 (§ 17) als Rest einer alten Zählung; sicher zu Recht. Auch die frühe Platzierung dieser Perikope wird durch die Parallele Lk 5 bestätigt. Die Zählung von insgesamt sieben Zeichen (statt acht) ist insofern berechtigt, als der „Meerwandel" Jesu thematisch herausfällt; er stillt kein vorhandenes Bedürfnis, wird vielmehr synoptisch wie johanneisch als Fortsetzung der Speisungs-

[31] Den einfacheren Weg, die Geschichten selber ihre „Zeichen" sein zu lassen, wie allerlei selbstreferentielle Theorien, auch Literaturtheorien, der Moderne bzw. „Postmoderne" es vorschlagen, werden wir hier verschmähen. Den kann man immer gehen, endet damit aber in der Beliebigkeit: Dann könnte jeder, dem die Phantasie dazu ausreicht, wieder Evangelien schreiben, und die Inkarnation wäre nicht mehr historisch, sondern nur noch „narrativ". Hermeneutik braucht aber nicht auf Geschichte zu verzichten.

geschichte berichtet. Fortna schlägt ihn darum dem 4. Zeichen mit zu. Nur als „Wunder" wäre er eigenständig. Geben wir ihm die Nummer 4a.
Zur Reihenfolge sei noch erwähnt: In Fortnas Rekonstruktion des VNT ist die Reihenfolge der letzten drei „Zeichen" diese: 7–5 – 6. Dies mag einer überlieferten Chronologie und damit sogar der ursprünglichen Folge der Ereignisse entsprechen. Johannes selbst hat demnach im Sinne der Steigerung die Auferweckung als Nr. 7 gesetzt. Der Aufwand, den er dafür treiben musste, besteht in der Trennung dieses „Zeichens" von der Reise durch Samarien; er musste seine eigenen retardierenden Momente einfügen (11,4–40 in § 50–56 ist großenteils joh.), um wieder vier Tage Abstand vom Tod des Lazarus zu gewinnen.
Nr. 1–2 und 5–7 sind sämtlich Geschichten, die nicht bei den Synoptikern stehen. Nr. 3 und 4 (mit 4a) könnten demgegenüber bereits aus synoptischen Vorlagen geschöpft sein (manche vermuten, von Johannes selbst), und insofern dem VNT nicht mehr angehören. Das muss aber nicht entschieden werden. Hier steht die Architektur der sieben ins Joh inkorporierten „Zeichen" zur Darstellung. Folgendes ist der synoptische Befund:

Zeichen in joh. Folge	Stelle	synoptische Parallele(n)
in Galiläa:		
Nr. 1 Weinwunder zu Kana	§ 9	Lk 5,39 (keine Wundergeschichte)
Nr. 2 Heilung des Dieners	§ 10	Q (?) 7,2–10
Nr. 3 Fischzug des Petrus	§ 17	Lk 5,1–11 (vorösterlich)[32]
Nr. 4 Speisung der Fünftausend	§ 21	Mk 6,34–44 parr.
Nr. 4a Jesus geht auf dem Meer	§ 22	Mk 6,45–51 par.[33]
in Judäa:		
Nr. 5 Heilung des Blindgeborenen	§ 36 (-40)	Mk 8,22–26; 10,46–52 parr.; Sabbatfrage (Joh I): Mk 2,1–12 parr.
Nr. 6 Heilung am Teich Bethzatha	§ 46	(keine)
Nr. 7 Auferweckung des Lazarus	§ 53–56	Lk 16,1–31 (keine Wundergeschichte); vgl. Lk 7,11–17; Mk 5,23–41 parr.[34]

An dieser Übersicht ergeben sich zunächst einige formale Beobachtungen. Verglichen mit den Synoptikern, sind manche VNT-Perikopen kürzer und könnten damit auch ursprünglicher sein: Das ist insbesondere der Fall bei Nr. 4a, wo der Seesturm, im VNT noch ein starker Wind (Joh 6,18), erst bei Mk und Mt zum förmlichen Seesturm anwächst; Mt fügt dann noch eine Petrus-Episode bei. Dass mit Details beim Weitererzählen frei verfahren wird, zeigt das Motiv des Heilens am Sabbat: Synoptisch ist es mit der Heilung eines Gelähmten verbunden -

> was das Joh II in Nr. 6 angehängt hat, als offensive Doublette zu dem von Johannes an Nr. 5 Angefügten.

[32] Bei der Umsetzung ins Nachösterliche könnte auch die latente Ostersymbolik der Geschichte von der Stillung des Seesturms (Mk 4,35–41 parr.) eine Rolle gespielt haben.

[33] Hier ist es wiederum Markus, der gegenüber dem VNT einen Sturm zusätzlich berichtet.

[34] Die Tochter des Jaïr: Hier hat Mt untypischerweise die kürzeste Fassung, sogar ohne diese Namensnennung.

Johannes jedoch hat die Frage eines Sabbatbruchs mit der Blindenheilung (Nr. 5) verbunden;[35] da ist es kein halachisches, sondern ein theologisches Problem (nämlich ob Heilen zum Sabbat nicht gerade dazugehört). Nachträglich ist auch dies, schon rein textlich, vom Aufbau der Perikope her. Aus dem Lk hätte Johannes auch die Geschichte von der Heilung eines Wassersüchtigen Lk 14,1–6 und von der Heilung der gekrümmten Frau Lk 13,10–16 zum Vorbild nehmen können. Welche von diesen Heilungen sich tatsächlich am Sabbat abgespielt hat, wird man heute nicht mehr feststellen können.

Nur dass Jesus den Sabbat nicht so plump gebrochen hat wie in 5,8 f (bei Nr. 6), dürfte heutzutage für wahrscheinlich gelten – womit eine zunächst rein literarische Analyse sich bestätigt.

Die „Zeichen"-Perikopen können späte Züge tragen und mehrere auslösende Ereignisse – Handlungen, aber auch Worte Jesu – in *einen* Erzählzusammenhang hineinverdichten: Das erweisen Nr. 1 und Nr. 7. Überhaupt, dass diese Geschichten meist um ein Thema herumkomponiert sind, zeigt sich gerade an der hier aufgestellten Tabelle. So sind z. B. Heilungen am Sabbat synoptisch mehrfach überliefert, ebenso diverse Heilungen und sogar Totenauferweckungen, ja auch das Speisungswunder (wo Lukas das Nebeneinander der Zahlen 4000 und 5000 in Mk 6 und 8 bereits aufgehoben hat):[36] Das wird hier alles zusammengezogen und in typisierenden Umrissen wiedergegeben.

Erst die Bearbeitung arbeitete der Konzentration entgegen, wenn im Joh II der Sabbatkonflikt von Nr. 5 auch auf Nr. 6 übertragen und dieses vorangestellt wird, mit weiter keinem Ergebnis als einer Verschärfung des Gegensatzes zu den „Pharisäern".

Schon die Siebenzahl der „Zeichen" gibt zu erkennen, dass es typische Erzählungen sind; auch die jeweils genannten Details sind typisch zu nehmen für viele andere, nicht im Einzelnen berichtete. Ganz ähnlich haben wir die auf 3 begrenzten Listen von Kreuzigungszeugen bzw. -zeuginnen sowie die auf 3, 2, oder sogar nur 1 Namen vereinfachten Listen von Zeuginnen des leeren Grabes beurteilt (oben zu § 91 und § 95).[37] So auch hier: Jede der sieben „Zeichen"-Erzählungen dürfte *eine Mehrzahl von Ereignissen in sich aufgenommen haben*, wobei das Einzelne und Kontingente in gelegentlich noch in pittoresken Details durchscheint. Hinzu kommen jeweils freie Deuteelemente – nicht anders als etwa in der lk. Fassung von Nr. 2 oder an den sehr auseinandergehenden Fassungen von Nr. 5 (bei dennoch gleichbleibender Ortsangabe „Jericho"; Mk 10,46–52 parr.).

---

[35] Die umgekehrte Zuordnung (Joh I bei Nr. 6, Joh II bei Nr. 5) ist im *Erstentwurf* versucht worden; sie hat aber das dt-joh. ἀπεκρίνατο 5,19a gegen sich sowie das bislang unerklärliche Mk-Zitat in 5,8b: Beides nimmt man am besten als dt-johanneisch; vgl. Kommentar.

[36] Bei diesem Beispiel dürfte es so sein, dass die Zusammenziehung dem ursprünglichen Ereignis seine Einheit wiedergibt. Doch ist nicht auszuschließen, dass Jesus mehrfach auf die gleiche Art die Leute überraschte.

[37] Selbst an den Prozessberichten in der *Apostelgeschichte*, die, wären sie eine Gerichtsberichterstattung von amtlichem Charakter, hätten voll sein müssen mit Details ohne literarischen Reiz, lässt sich solche Konzentration beobachten: Sie borgen voneinander typische Züge, deren jeder möglichst nur einmal ins Profil gesetzt wird. Vgl. Th. Witulski: „Apologetische Erzählstrategien in der Apostelgeschichte. Ein neuer Blick auf Apg 15,36–19,40", *NTS* (im Erscheinen).

Jede Art von Wunder kommt also im VNT mit einem typischen Text vor. Verdopplungen sind vermieden, und eine überlegte Symmetrie ist hergestellt: Dreimal wird Nahrung gegeben (Wein, Fische und Brot, jeweils in Fülle), dreimal wird geheilt (Fieber, Blindheit, Lähmung), u.z. in einer gewissen Verschränkung, die den Aufbau nicht *zu* künstlich wirken lässt. Als Gipfel des Ganzen kommt (nicht schon bei Fortna, wohl aber im Joh I) die Totenerweckung hinzu, die ihrerseits - so dürfte es im VNT schon aufzufassen sein - deren mehrere unter sich begreifen soll; das mag die Übernahme des Lazarus-Namens motiviert haben.
Jedes der „Zeichen" 4-7 gibt Anlass zu joh. Dialogen. Die Themen sind:

Nr. 4 (nach dem Zwischenstück 4a): Brot vom Himmel;
Nr. 5: Sünde und Glaube; der Sabbat;
Nr. 6: Gericht und Totenerweckung;
Nr. 7: Totenerweckung und ewiges Leben.

In Nr. 7 schließlich ist der Dialog in den Verlauf integriert, Gipfel der Kompositionskunst, nötig freilich auch wegen der Länge. Diese Perikope (oder Reihe von Perikopen) enthält zudem das zweigliedrige Ich-bin-Wort 11,25 (§ 53). Dieses seinerseits wird nur noch gesteigert werden durch das dreigliedrige von 14,6 (§ 68), das, echt johanneisch, nicht mehr an ein „Zeichen" anschließt, sondern den Mittelpunkt bildet in einem puren Dialog, Jesu letztem Gespräch mit den Jüngern.

4.2.3 Fehlanzeigen

Zweierlei kommt in den „Zeichen"-Perikopen nicht vor: Erstens keine Dämonen. Diese sind ein jüdisches, ja ein judäisches Problem (im regionalen Sinn), wie zu 4.1.2 vermutet. Es geht zurück auf Reinheitsbedenken, wie sie im Diasporajudentum offensichtlich weniger stark waren, zu schweigen von der Kirche aus den Heiden: Dieser reichte es, den Kontakt mit fremden Göttern zu meiden, und das diesbezügliche Gebot aus dem Dekalog ersetzte das ganze Heiligkeitsgesetz.
Man kann sich außerdem wundern, dass unter den Geheilten der sieben „Zeichen" keine Frauen sind. Das kann Zufall sein, kann aber auch letztlich damit zusammenhängen, dass Frauen für Johannes eher das starke Geschlecht waren, das außerordentlicher Hilfen nicht bedurfte. Denn er beachtet Frauen durchaus; er lässt das erste Zeichen von einer Frau ausgelöst, das letzte an zwei Frauen gerichtet sein, und Maria Magdalena geht Petrus und selbst dem Lieblingsjünger an Jesu Grab voraus. Exzentriker aber, im Guten wie Schlechten, sind bei ihm die Männer - der aufbrausende Petrus (13,9 § 63), der *diabolos* Judas.

4.3 Zur gegenseitigen Erläuterung der „Zeichen"

4.3.1 Beobachtungen am VNT

Unter der Annahme, dass das VNT, was Erinnerungen angeht, genauso weit zurückreichen kann wie die anderen Evangelien auch, werden nun Vergleiche möglich, die sonst nur selten gezogen werden. Gehen wir die „Zeichen" einzeln durch, vom Leichteren zum Schwereren.

Die hier vorgeschlagenen Parallelisierungen zu **Nr. 5** sind nicht in der Aland-Synopse enthalten, die sich ja an *textlichen*, nicht nur inhaltlichen Parallelitäten orientiert; solche liegen hier nicht vor. Dabei sind gerade hier einige Details verblüffend ähnlich. Im Fall von Mk 8,22–26 ist es die altertümliche Art, Speichel zu Heilungen zu verwenden. Diese Heilung macht einen „archaischen" Eindruck, erinnert sogar an magische Praktiken der Zeit (vgl. Kommentar) und wird wohl darum von Lk und Mt nicht übernommen. Die VNT-Fassung bringt im Vergleich zu Mk die Steigerung hinzu, dass es ein „von Geburt" Blinder ist: das dient der Thematisierung einer Vorform von Erbsündenlehre. Die weitere Ausgestaltung in Dialogen ist sowieso johanneisch. – Im Vergleich mit Mk 10,46–52 parr. ist bemerkenswert – abgesehen von der Lokalisierung (im Süden, noch auf dem Weg, aber nicht in Jerusalem) das Detail der Frage Jesu an den Blinden, ob er geheilt werden wolle. Eine solche Aufforderung zur inneren Mitarbeit kann entscheidend sein für den Erfolg der Heilung; das wissen alle Evangelisten. Das VNT freilich verbindet es mit Nr. 6 (Joh 5,6), woraus zu folgern ist: Wann und wie oft Jesus eine derartige Frage gestellt hat, können wir nicht mehr wissen. Wir brauchen es auch nicht. Je nach Fall hat Jesus, der Menschenkenner, sich dieser Frage bedient. – Anderes geht dann selbst zwischen den Synoptikern durcheinander: Hat der Blinde in Mk 10,46ff einen Namen, Bar Timai, so bleibt er namenlos in Lk 18,35ff und wird verdoppelt zu zwei Blinden in Mt 20,30ff.[38]

Archaisch ist das noch nicht einmal zum „Zeichen" ausgebaute (und darum wohl auch nicht in die Siebenzahl zu zählende) „Levitationswunder" **4a**. Es hat im Joh-Text nur die Pointe einer Verblüffung und dient als Anstoß eines Deutedialogs zum vorangegangenen „Zeichen". Erst die synoptische Fassung nimmt sich des See-Ereignisses um seiner selbst willen an und erhöht es zum Seesturm. Dort färbt wohl die synoptische Geschichte von der Bootsfahrt im Seesturm (Mk 4,35–41 parr.) mit ab.

Dass die Heilung **Nr. 6** gar keine Parallele haben sollte, nimmt wunder und erklärt sich nur aus der Selbstständigkeit des VNT. Wenn ein Quereinfluss vorliegt, dann allenfalls in der Ortsangabe. Schon der p66 (um 200) gibt „Bethsaida", was bei Mk die Lokalisierung für Nr. 5 war. Das liegt zwar am See Genezareth und hat nichts zu tun mit der joh. Lokalität, wie immer sie in den anderen Handschriften heißen mag. Doch kann ein judäisches Ereignis auch von der mk. Überlieferung fehlplatziert worden sein; der Name Bethsaida ist einfach der bekanntere. Das sind jedoch völlig freie Überlegungen; die Heilungssummarien der Synoptiker lassen erkennen, dass an mehr als einem Ort sich Grüppchen und Scharen von Kranken und Behinderten an den bekannt gewordenen Wundermann gedrängt haben.

Was das Bethzatha- oder Bethesda-Wunder für sich betrifft, so scheint es Details konkreter Erinnerung zu enthalten (die 38 Jahre bisheriger Krankheit); doch zeigt der textkritische Apparat in warnender Weise, wie die Perikope noch in schriftlicher Weitergabe „zerzählt" worden ist. Man kann auf Details selten etwas bauen, zumal die Geschichten, wie gesagt, Sammelcharakter haben dürften, also verschiedene Erinnerungen typisierend zusammenziehen. Schließlich war bekannt und wird dt-joh. dann ja auch betont (Joh 21,25), dass Jesus mehr als sieben Wunder getan hat.

Etwa gleich bleiben sich quer durch die Überlieferungen **Nr. 3** und **Nr. 4.** Jeweils sind

---

[38] Solange hierfür kein literarisches Motiv angegeben wird, kann man auf Verschiedenheit der Beobachtung schließen. Solche Szenen waren nicht selten umlagert von Menschen, und auch ohne alle Absicht können die Berichte divergieren. Vgl. zu § 92.

etwas andere Beobachtungen gemacht worden bzw. werden andere ausschmückende Details hinzugefügt. Den Knaben z. B., der die Brote und die Fische bringt, kennt nur das VNT, das ihn symbolisch nicht weiter braucht, was aber dem Gesprächscharakter des Joh und der Verlebendigung zugute kommt.
Zu **Nr. 1**: Der Hauptwert dieser Geschichte liegt in der Symbolik. Erinnerungsgrundlage ist wohl eine sehr fröhliche Art Jesu, das Reich Gottes zu feiern.
Nr. 2 empfiehlt sich als eine Heilung durch das Wort und durch den Glauben. Dieses Zeichen hat eine angenehm breite Basis in der Überlieferung. Wer hier ausmalt, ist eher Lukas.
Zu **Nr. 7**: Hier dürfte schon dem VNT nicht nur eine Vorstufe von Lk 7 zugrunde liegen, sondern es dürften jene anderen Totenerweckungen, die auch erzählt wurden, in das Gewand dieser Erzählung gekleidet worden sein. Was im 7. Zeichen von Johannes selbst stammt, ist die Trennung der Geschichte von Jesu Reise durch Samarien und ihre dann trotzdem, durch pures Warten Jesu, erreichte Streckung auf eine Länge von vier Tagen (11,6 in § 52; 11,38 in § 56). Er lässt eine chronologische Angabe des VNT gelten, die den Gedanken an eine Erweckung eines Scheintoten ausschließen soll. Und zwar, weil es ihm nicht um *bios* geht, sondern um *zōē* (s. o. 4.1.2).

4.3.2 Beobachtungen am Joh 1

Johannes braucht die „Zeichen“ als narrative Verdeutlichung des Angebots seines Evangeliums, wie er es diskursiv-metaphorisch in den Bildworten genauso vorlegt. Er kümmert sich nicht um die Sicherung historischer Details, hat auch keine Mittel dazu.

> Erst dt-joh. werden „Beglaubigungen“ nachgeholt: 21,24 (Postskript).

Der innere Grund jedoch, warum Johannes sich um die Bezeugung und überhaupt um das Historische nicht kümmert, ist ein anderer, und er hängt engstens mit Entmythisierung zusammen. An 5,31 f (§ 48) haben wir schon gesehen: Da wo der Dialog auf eine Konfrontation hinauskommt, wird nicht mehr auf das Sichtbare verwiesen (oder auf das ehemals Sichtbare, danach nur mehr Historische), sondern der Logos muss seine Evidenz aus sich selbst erweisen. Entsprechend kritisch sind des Seniors Worte gegenüber Zeichenforderungen in 4,48 (§ 10). Der joh. Glaube kommt, wie das authentische Schlusswort ja sagt (§ 99–100), nicht vom Sehen (von Ereignissen), sondern vom Schauen mit dem inneren Auge. Dazu hatte 1,51 (§ 8) schon eingeladen; und dessen Tätigkeit wird nicht durch zusätzliche Zeugen unterstützt, wie im Lukasprolog die ὑπηρέται τοῦ λόγου eingeführt werden (Lk 1,2), sondern der Logos hat sich selbst zu bezeugen (§ 42), so sehr der Täufer (§ 1 f; 4 f; 16) oder auch die Menge zu Jerusalem (§ 60) unterstützend hinzutreten können.

> Dt-joh. wird in 15,26 (bei § 66) auch dem Parakleten die Zeugenrolle zugemessen, was nicht recht zu der zugrundeliegenden Prozess-Metaphorik passt, aber erklärlich ist als Neuformulierung einer der Rollen des Menschensohns: Die wird nun sozusagen an ihn abgetreten.

4.4 Ergebnis

Johannes hat vermutlich keine Berührung gehabt mit antiker Quellenkritik und mit fachmännischer Geschichtsschreibung. Dennoch bleibt bei ihm die Absicht zu erkennen, jeglichem Mythos den Abschied geben und nur auf den Logos sich zu gründen als einen solchen, der sich selbst evident zu machen vermag und dazu keiner Beweise bedarf.

Jedenfalls ist seine Darstellung Jesu von Nazareth als Messias, Prophet, Gesandter und wie immer die Titel heißen, frei von allen sich sonst findenden Mythenresten: Sie kennt keine Jungfrauengeburt, begleitet von Engeln;[39] nur bei den Erscheinungen des Auferstandenen wird die Präsenz zweier Engel aus der Tradition übernommen (20,12 VNT, § 97); doch haben sie nichts zu sagen; die joh. Textfortsetzung schneidet ihnen buchstäblich das Wort ab. – Die Bildhaftigkeit der Menschensohn-Apokalyptik ist übergegangen in die Bildworte, und die Parusie-Erwartung eines Paulus oder Markus wird umgesetzt in die Ankündigung eines „Wiedersehens“ (§ 73), was nunmehr die Geistgabe meint (§ 70–72) und überdies an die Verheißung der himmlischen „Bleiben“ anknüpft (§ 68). Diese haben nichts gemeinsam mit der „Himmelskunde“ der vor- wie nachmaligen Apokalyptik.

Zu 12,27 (§ 61) bemerkten wir: Johannes verlegt all die angeblichen *portenta* in und um Jerusalem (Sonnenfinsternis, das Zerreißen des Tempelvorhangs, das Herumlaufen von Leichnamen aus geöffneten Gräbern) in Jesu eigenes „Erschrecken“ an jenem Moment, wo er sich zum Tod entschließt. Deutlicher lässt sich nicht mehr sagen, dass es für ihn keine Wunder neben Jesus gibt, sondern alles zu einer gegenwärtigen Logos-Vermittlung geworden ist. Wenn er die Auferweckung des Lazarus gegenüber anderen Berichten dieser Art vielleicht noch gesteigert hat, dann ja nur, um Mt 27,52f – auch eine Totenerweckung und pure Steigerung älterer Synoptikertexte – mit hineinzuintegrieren. So hat er es nicht nötig, dem Grab Jesu Wächter beizugeben, wie „Matthäus“ tut (Mt 27,62–66), lässt vielmehr einen der römischen Soldaten den Tod Jesu konstatieren (§ 93) – aus innerchristlich-antidoketischen Gründen. Was Lukas als Himmelfahrt Jesu darstellt (Lk 24,50–53; Apg 1,4–11 – dort unter erneutem Einsatz zweier Engel) und in dem summarischen 40-Tage-Zeitraum der nachösterlichen Christusvisionen unterbringt, ist im Joh I ab 3,14 (§ 15) angekündigt als „Erhöhtwerden“ – am Kreuz – und wird im Präsens ausgesagt in 20,17 (§ 97), nachdem derselbe Vers ein retardierendes „noch nicht“ eingebracht hatte. Der Zeitraum ist also eher kürzer, aber nicht null. Jesu Himmelfahrt ist nicht mit seiner Kreuzigung identisch, so sehr diese bereits als „Erhöhung“ qualifiziert wird, sondern ist Teil des Ostergeschehens, zu dem jene Erscheinungen hinzugehören.

Dass so etwas wie Visionen (das ist der religionsphänomenologische Oberbegriff, dem auch die Versicherungen von Lk 24,42 und Apg 1,4 nicht entgegenstehen) das Christentum auf den Weg gebracht hat, ist eine Einsicht auch der

---

[39] In gewissen „ntl.“ Apokryphen wird sie sogar noch beglaubigt von Hebammen. Man wundert sich, wie sehr antike Menschen die metaphorische Sprache ihrer Zeitgenossen oder Vorgänger missverstehen konnten. Justin, *Apol.* 33 versucht zurechtzurücken, was geht, und die Schwangerschaft Marias nicht auf eine Begattung, sondern auf eine Beschattung (Verbum ἐπισκιάζειν, Lk 1,35) „durch eine Kraft“ (διὰ δυνάμεως, vgl. ebd.) zurückzuführen.

Historiker. Man folgert daraus zu Recht, dass nicht der historische Jesus schon der Gründer einer Religion war, die sich auf ihn beruft. Vielmehr hat sich diese aus der Verarbeitung eines historischen Ereignisses von höchst unreligiösem Charakter herausentwickelt. Diese Verarbeitung konnte, musste aber nicht, mythische Anschaulichkeit zur Hilfe nehmen. Johannes wählt denjenigen Weg, der aus dem Mythos herausführt.

Thema 5: Hoheitstitel Jesu im Johannesevangelium: Der Sinn des Kreuzesgeschehens und der Glaube an Jesus

Der „Prolog im Himmel", mit dem Johannes sein Evangelium eröffnet, wird gern als Hinweis genommen, dass er eine „hohe", will sagen: kumulative, das Menschliche an Jesus überdeckende Christologie gebrauche. Dabei sollte jedoch nicht übersehen werden, wie schlicht bis hin zum Ende das Vokabular gehalten ist. Die Worte „Vater" und „Sohn" drücken das Meiste aus, weit mehr als die umstrittene messianische Titulatur. Mag dies zu den Bestandteilen eines eschatologischen Gemäldes zählen, so wird sie jetzt übertroffen durch eine Relation.
Mit dieser Einschränkung wenden wir unser Interesse nunmehr den Hoheitstiteln zu. Im Joh I wird sich zeigen: Vorgeprägtes wird nur in Auswahl übernommen und mit merklicher Zurückhaltung. So sind die Worte, mit denen eine nun schon alte (Hof-)Ideologie den zu erwartenden königlichen Messias als einen Gottessohn ankündigt (Ps 2,7 und 110[109],3),[1] im Joh nicht zitiert. Und was die - oft kritisierte - Neigung des Evangelisten zu „hoher" Christologie direkt angeht: Zweimal,[2] nicht öfter, wird der Logos bzw. der Auferstandene als „Gott" bezeichnet bzw. angeredet, in einer um das Evangelium gelegten Klammer (§ 1 und § 99). Dazwischen heißt er betont „Mensch" (§ 34, 85; vgl. § 29, § 37, § 45, § 46, § 57).
Im Folgenden wird nun besonders auf den jüdischen Hintergrund der joh. Ausdrücke geachtet. Außer dem von Billerbeck hierzu Aufgebotenen, das man sich freilich quer durch den Mt- und den Joh-Band hindurch suchen muss, sei empfohlen: Vermes, *Jesus der Jude*, Teil 2 (S. 69–207): „Die Titel Jesu".

5.1 Hoheitstitel für Jesus im VNT

Im VNT mag auffallen, dass alles, was in § 3–6 einschließlich der joh. Erweiterungen an Titeln vorkommt, zunächst für Johannes den Täufer versucht wurde: „Abgesandter" (ἀπεσταλμένος 1,6 § 1: der Täufer; 9,6 § 36: Jesus), „der Prophet",[3] „Elia", ja „Messias".[4] Ausnahme ist „Lamm Gottes" (s. u.).

---

[1] Hierzu Brierre-Narbonne, *Prophéties messianiques* 12 f.

[2] Auch zur Judasfrage haben wir nur zweimaliges *diabolos*. Das lädt ein zu einer Anwendung antiker Zahlensymbolik: Die Zwei ist dort, gegenüber der Eins und der Drei, die unvollkommene Zahl. Woraus folgt: Sind Triaden es, die etwas erklären, so sind es die Zweiheiten, die erklärt werden müssen.

[3] Zu diesem Titel, der hier nicht weiter untersucht wird, Vermes, *Jesus der Jude* 73–88.

[4] Lichtenberger, „Täufergemeinden" 55. Auch die Frage, ob Jesus „der Kommende" sei (Q 7,24–28) lässt sich hier einordnen (ebd. 54).

5.1.1 Nichtmessianische Titel

– ***Rabbi*** oder *Rabbuni* ist zunächst nur ein Semitismus, französischem *Monsieur* entsprechend, mit Emphase in der längeren Wortform (vgl. Mk 10,51).[5] Selbst seine Übersetzung mit „Lehrer" im Joh I führt noch auf nichts Göttliches hinaus, sondern nur auf eine Konkurrenz zu den Lehrern Israels, nämlich den Gesetzeskundigen (meist Pharisäern) und dem (nach 70 sich bildenden) Rabbinat.

– **κύριε** in 11,3 ist das griechische Pendant hierzu, zunächst noch ganz alltäglich und untheologisch. Hochgestellte wurden so angeredet; so z. B. in Mt 27,63 Pilatus.

Ein Übergang zur folgenden Rubrik ist die Kennzeichnung „der Kommende", womit im Judentum entweder der wiederkommende Elia gemeint war oder sonst ein Prophet seines Ranges: s. zu 1,27 (§ 3); 6,14 (§ 21). Erst johanneisch wird die Formel auf Jesus als den Messias bezogen: so 11,27 (§ 53) in Wiederaufnahme von 1,9 (§ 1).

5.1.2 Messianische Titel

– ***Messias*** (mit transkribiertem Fremdwort)[6] heißt Jesus in der Erwartung der samaritanischen Frau 4,25, die noch in derselben Perikope (§ 33) sich auf ihn überträgt. Ob die „Zeichen" im VNT als Zeichen der Messianität gemeint sind, ist nicht klar zu erkennen.[7] Sicher sind Heilungen *auch* „Zeichen des Messias", können es aber nicht allein sein. Eigentlich gehört der militärische Erfolg hinzu (vgl. zu 18,10 § 76, zum Schwert des Petrus). Wenn im Joh I, und erst da, das von Jesus gebrachte Heilsgut „Leben" heißt, ist dies eine tiefgreifende Neuerung (s. u.).

– Die Übersetzung des letztgenannten Titels mit ***Christus*** findet sich als Klammer in 1,20 (dort von Johannes dem Täufer für sich verneint) und dann in 20,31, dem Schlusssatz des VNT (von Jesus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, bejaht). Das ist gegenläufig zum Mk, das mit dieser Titelnennung einsetzt (Mk 1,1). Zur joh. Zurückhaltung mit diesem Titel s. 5.2.[8]

Die Synonyme sind es sodann, die die Brisanz messianischer Ansprüche im Leben Jesu deutlich machen:

– ***König der Judäer*** ist der (sei es unbewiesene und somit ungehörige, sei es für gefährlich erachtete) Anspruch, für den Jesus ausweislich der Kreuzesinschrift (19,19 § 89) hingerichtet wurde. Die Frage des Pilatus (18,33 § 82) ist ein Vorgriff hierauf, etwas

---

[5] Ostaramäisch (Peschitta) dann: *mār(i)*, z. B. Joh 4,15 (§ 32); 4,19 (§ 33 VNT). Für die Wiedergabe des Tetragramms reserviert ist die Form *mārjā'*. – Lexikalisches bei Vermes, *Jesus der Jude* 89–107.

[6] Lexikalisches zum Messias-Titel und Übersicht über die jüdischen Traditionen bei Vermes, *Jesus der Jude* 115–143. Über die Messiaserwartung*en* z.Z.t Jesu vgl. W. HORBURY: *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, 1998; C. EVANS: *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies* (AGAJU, 25), 1995.

[7] Lidija NOVAKOVIC, *Messiah, the Healer of the Sick* (WUNT II/170), 2003, orientiert sich am Mt und findet auch da nur zu Kompromissantworten.

[8] Spätestens er dürfte ja für die Zweizahl der Stellen (s. o.) verantwortlich sein, dürfte sie so gewollt haben.

überraschend an ihrer Stelle, aber wiederum angekündigt durch ein mehr jüdisches Synonym:

– ***König in Israel, König Israels:*** Dies ist die Würde, die Nathanael (1,49 § 7) und später die Jerusalemer Menge (12,13 § 59) Jesus jubelnd zuteilt. Beide Male sind es Stellen, die Fortna als möglicherweise schon joh. Zusätze einklammert. Wir haben sie stehen gelassen, um Pilatus in 18,32 (§ 82) nicht allzu überraschend nach einem Königtum Jesu fragen zu lassen.

– ***der Erwählte*** wird von einigen alten Textzeugen in 1,34 (§ 5) bezeugt. Sofern es nicht aus Lk 23,35 entlehnt und damit sekundär ist, könnte ein alter, aus Jes 42,1 (1. Gottesknechtslied) gewonnener messianischer Titel hier fortleben.

– ***Sohn Gottes*** ist kein eindeutig messianischer Titel, wie im Kommentar zu § 5 schon dargelegt.[9] In Ex 4,22 kann das Volk Israel insgesamt von JHWH als sein „erstgeborener Sohn" in Schutz genommen werden (hierzu 4Q 504 Frg. 1–2 Kol. III 5f [mit Zitat] aus einem Gebetbuch); vgl. Dtn 14,1: „Söhne seid ihr des HERRN, eures Gottes".[10] Individualisierende Auffassungen mussten sich dagegen erst durchsetzen. So wurde zwar Ps 2,7 mehr und mehr in diesem Sinne zitiert (ist ja auch ursprünglich Anrede an einen Davididen), doch kann der Titel auch für das Gottesvolk im Ganzen gelten (Weish 18,13).[11] Heidnische Könige konnten als Söhne bestimmter Götter angesehen werden (Alexander wie Augustus z.B. als Söhne des Apollon),[12] In Qumran aber kann es nur Spott sein, wenn ein (Hasmonäer-)König zitiert wird mit dem Anspruch, *b^erēh di ēl*, „Sohn Gottes" zu sein (4Q 246 II 1).
Gerade dies aber mag erklären, warum der Titel „Sohn Gottes" im VNT, wie schon bei Mk oder in Q, nur mit Zurückhaltung gebraucht wird, dann aber an betonter Stelle. Die Stelle 1,34 (§ 5, s.d. für den jüdischen Hintergrund) ist textkritisch fraglich und wohl eher Joh I, wie gesagt; sicher belegt ist dann aber 1,49 (§ 7) in dem schon zitierten Nathanael-Bekenntnis und schließlich 20,31 (§ 100), dem Schlusssatz, was immerhin eine Klammer ergibt. Dies ist vergleichbar mit dem mk. Verfahren, welches – zumindest in der Mehrheit der Textzeugen – auch diesen Titel schon in Mk 1,1 proklamiert, im Vorgriff auf Mk 15,39, was eine ähnliche Klammer ergibt. Da der Titel „Sohn" in emphatischem Sinne auch in Q angelegt ist (Q 10,22 > Joh 17,1 ff § 74 f)[13] und im vorpaulinischen Kerygma (bezeugt in Röm 1,4 usw.), wird hier eines der ältesten Elemente christlicher Reflexion über Jesus greifbar.
Für das VNT wie für seine Weiterverwendungen empfiehlt es sich, den Titel „Sohn Gottes" aus jüdischen Voraussetzungen zu verstehen, nämlich im Sinne der Königspsalmen, insbes. 2 und 110(109). Anderes tritt dahinter zurück. Philon bezeichnet als „älteren Sohn Gottes" den Logos und als „jüngeren" den Kosmos, wie wir sahen (Thema 2.4), was man für eine abgehobene, dem Volk eher unbekannte Spekulation halten könnte. Aber aus judenchistlichem Gebrauch ist „Sohn Gottes" auch für den

[9] Fragen und Beobachtungen hierzu bei Vermes, *Jesus der Jude* 175–204.
[10] Zur rabbinischen Diskussion dieser Stelle s. Bacher, *Agada* 280–288. Vgl. oben zu 13,17 (§ 63).
[11] In Hos 11,1 wird in der Septuaginta-Übersetzung dieser Titel vermieden und findet sich erst in den jüngeren Übersetzungen.
[12] So ausführlich Sueton, *Augustus* 94; griechisch: Dio Cassius 45, 1,2.
[13] Das platte „Sohn Gottes" hingegen wird vom Versucher gebraucht: Q 4,3.9.

Nomos bekannt (oben 2.5), womit die Frage der Verbreitung solcher Lehren wohl offen bleiben muss.
Inwiefern eine Gottessohnschaft von einer menschlichen Person ausgesagt werden kann und inwiefern dies dann mehr sein kann als eine „Erwählung" (vgl. Joh 1,34 VNT – würde auch für Israel im Ganzen gelten), das zu sagen, blieb dem Evangelisten; dafür gestaltete er seinen Prolog.

– ***der Herr:*** In der dritten Person ὁ Κύριος zu sagen,[14] wäre nachösterlicher Sprachgebrauch und ein Anachronismus, wie ihn nur Lukas sich erlaubt (z.B. Luk 10,39). Vom Auferstandenen hingegen lässt sich ὁ Κύριος ohne Anachronismus gebrauchen: so, mit leichter Prolepse, ab Joh 20,2 (§ 95). Diese Sprachregel, wie sie auch Paulus bezeugt, wird erst in den dt-joh. Zusätzen verlassen.
In 20,2 haben wir die Zwischenzeit zwischen Jesu Tod und Wiedererscheinen erreicht. War diese Stelle eine Prolepse, so ist ὁ Κύριος in 20,18.20 dann voll berechtigt: Es ist der auch aus Kerygma-Formeln bekannte Titel für den auferstandenen Christus. Dieser wird im VNT, wie überhaupt im NT, sorgfältig unterschieden von artikellosem Κύριος, dem Tetragramm-Ersatz der Septuaginta (vgl. in Schriftzitaten des VNT: 1,22; 12,13).[15]

5.1.3 Kein „Menschensohn" im VNT

Was im VNT ganz fehlt, ist der Titel „Menschensohn". Das ist einerseits zu verwundern angesichts des archaischen Eindrucks, den die „Menschensohn"-Worte in Q und im synoptischen Spruchgut insgesamt machen.[16] So ähnlich muss sich Jesus doch ausgedrückt haben; jedenfalls ist es nicht Kirchensprache. Andrerseits passt es zu dem unapokalyptischen Charakter des VNT und wird uns zu der Frage veranlassen, wie es dann sein konnte, dass der „Menschensohn"-Titel überhaupt wieder hineinkommt in das joh. Schrifttum.
Die Evangelienforschung sieht schon seit Bultmanns Lehrern im „Menschensohn"-Titel einen Grundbestandteil des apokalyptisch geprägten Selbstbewusstseins Jesu – trotz gewisser Schwierigkeiten mit dem Aramäischen, mit denen wir uns noch werden befassen müssen. Dieser Eindruck erhält vom VNT, wie wir nun sehen, keine Bestätigung; er wird davon aber auch nicht aufgehoben. Denn wenn es stimmt, dass das VNT mitten im griechischen Sprachraum entstanden ist und seiner Hörerschaft nur in geringem Maße Semitismen zumutet (Einleitung, 8.), dann ist wohl der Ausdruck „der Sohn des Menschen" – wie man ihn ebenso wörtlich wie unverständlich wiedergeben müsste – schon aus sprachlichen Gründen nicht gerade leicht zu verwenden. Ja es ist nicht einmal gesagt, ob kleinasiatische Juden den Ausdruck verstanden hätten, wissen wir doch gar nichts über eine eventuelle Rezeption des *Daniel*-Buches in der jüdischen Diaspora.
So scheint es also, dass dieser Rätsel-Ausdruck in der vorjohanneischen Tradition ohne

---

14 Lexikalisches hierzu bei Vermes, *Jesus der Jude* 89–114.

15 Genaueres über die jüdischen und christlichen Sprachregeln bei Siegert, *Septuaginta* 380–382. In westlichen Sprachen geht hier viel durcheinander, weil das Latein als Zwischenträger keinen Artikel hat. In heutigem Deutsch wird man die Artiikelsetzung umgekehrt vornehmen können: „der Herr" steht für JHWH, „Herr" ist Titel Christi.

16 Hierzu z.B. Vermes, *Jesus der Jude* 144–174.

den Versuch einer Verwendung geblieben ist. Wenn Jesus ihn gebraucht hatte, um von sich zu sprechen, so kann er jetzt durch ein schlichtes „Ich" ersetzt worden sein. Alternativ müsste man annehmen, Johannes habe ältere „Menschensohn"-Worte ausgemerzt und ersetzt. Der Befund ist demgegenüber, dass Johannes den „Menschensohn"-Titel an ganz betonten Stellen verwendet, u.z. in selbst Formuliertem. Ob er damit Älteres ersetzt, bleibt spekulativ. Wenden wir uns ihm nun zu.

5.2 Hoheitstitel Jesu im Joh I

Messias wird, wohl joh., in 1,41 (§ 6) schon gesagt und auch übersetzt: ***der Gesalbte (Christus).*** Weiteres s. z. St.; es ist öfters in Frageform ausgedrückt. Selbst Zahn bemerkt es (zu 9,35): Der joh. Jesus verlangt nie den Glauben an sich *als Messias.* Der Evangelist scheint zu wissen, dass erst der Rückblick es erlaubt, in dem Leben und Sterben Jesu ein Erlösungswerk zu erkennen. Insofern ist z. B. der Christus-Titel in Mk 1,1 eine Prolepse.[17] Sie gehört dem Rahmen, nicht der Erzählung an.

In der Tat passt das Messias-Prädikat auf Jesus nicht ohne weiteres. So müssen die nachfolgend zu nennenden Prädikate es erläutern und ergänzen. Von einem Messias, der sich durch „Zeichen" ausweist, zu einem Gottessohn, der ewiges Leben anbietet, liegt gedanklich ein weiter Weg. Negativ gesagt, ist es der Verzicht auf jegliche Apokalyptik, ja auch auf die möglichen Inhalte von Jesu eigenem Bewusstsein (vgl. Thema 7). Positiv gesagt, ist es eine ziemlich abstrakte, dafür aber universale Priesterrolle Jesu. Er ist der neue Tempel (2,18 § 12); er öffnet das erwartete, ewige Jerusalem (§ 68).

Gleichfalls im Rückblick, u.z. in einem sehr weiten, über 2000 Jahre gespannten Rückblick, lässt sich sagen, dass es klug war, die messianischen Erwartungen Israels in Jesus erfüllt und aufgehoben sein zu lassen. Es war das Klügste, was sich damit machen ließ. Sie hatten sich in einem Maße gesteigert (s. u. Thema 9.0–1), dass Kurzschlusshandlungen nicht mehr ausblieben (vgl. Thema 7). Auch im Judentum hat sich diese Erwartung längst gewandelt.[18] Im Christentum aber war es besser, die Verheißungen eines davidischen und/oder aaronitischen Messias anhand von Jes 52,13–53,12 (s. u.: „Lamm") auf Jesus ausmünden zu lassen.

Niels Alstrup Dahl (*Das Volk Gottes* 155) folgert aus den Synoptikern, was uns hier aus dem Joh I nur umso klarer wird:

„Es ist in der Tat wahrscheinlich, dass Jesus die Messiasfrage weder mit ‚Ja' noch mit ‚Nein' beantworten konnte. Der Messiaskönig, wie man ihn erwartete, war er nicht, und erhoffte er auch nicht zu werden! Der treffende Ausdruck für seine Sendung war nicht der Begriff des Messias, sondern der Begriff des ‚Menschensohnes', wie er von Jesus neu geformt wurde, mit dem doppelten Hinweis auf Niedrigkeit und kommende Herrlichkeit;

---

[17] Dort schwankt die textliche Bezeugung zwar mit dem Prädikat „Sohn Gottes", nicht aber mit „Christus", was bereits wie ein Eigenname verwendet wird.

[18] Gemeint ist das Judentum, in dem das christlich-jüdische Gespräch der letzten 100 Jahre seine Partner findet. Autoren wie Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas u. a. sehen im Volk Israel insgesamt als Messiasvolk (vgl. oben, Thema 1.2.3). Für das 19. Jh. vgl. Samson Raphael Hirsch lt. Lötzsch, *Philosophie* 203. Auch dies ist eine Bündelung der Prophetien in Jes 52,13–53,12, jedoch in kollektiver Deutung. Vgl. schon 4Q 246; oben Kommentar zu 18,36a (§ 82).

erst wenn der Messiasbegriff in diesem Sinne gedeutet wurde, konnte er auf Jesus angewendet werden (vgl. Mk 12,35-37). Jesu Werk war ein messianisches, insofern als man keinen anderen erwarten sollte, und insofern die Gemeinde durch seine Sendung neu konstituiert werden sollte. Die Stellung Jesu entspricht derjenigen des theokratischen Königs dadurch, dass in ihm alles zusammengefasst ist, was Israel zum Volke Gottes macht!"

Sohn Gottes wird im Joh I weiterbenutzt, mit allen eben schon genannten Assoziationsmöglichkeiten aus dem religionsgeschichtlichen Hintergrund. Um Dahl (a. a. O) auch hierfür zu zitieren: „Gott, der Vater Israels, ist in besonderer Weise der Vater Jesu": Mk 8,38; 14,36; Q 10,21 f; 22,29 usw.; diese Urgegebenheit der Jesusüberlieferung, die Mt gelegentlich schon verstärkt hatte,[19] wird von Johannes vollends ins Profil gehoben. Der Titel findet sich betont im Bekenntnis Nathanaels (1,49 § 7) u. ö.,[20] so auch in der Lazarus-Geschichte (11,4.27 § 51.53) sowie im großen Gebet (pronominal 17,1 § 74) und schließlich als Anklage beim Prozess Jesu (19,7 § 85). Er setzt, wie wir heute wissen, nicht erst den hellenistisch-orientalischen Erlösermythos oder die Kaisertitulatur voraus (in der jeder Nachfolger Caesars ein θεοῦ υἱός, nämlich *divi filius* war), und wenn, so steht er zu ihnen eher in Opposition.[21] – Das eigentlich Johanneische ist aber erst dies:

der Sohn schlechthin heißt Jesus in 5,19 ff (§ 47); 14,13 (§ 69), so wie Gott „der Vater". Die Intimität des Verhältnisses Sohn-Vater, in Q 10,21 f (dem „Heilandsruf") wie auch in Mk 13,32 par. bezeugt, wird im Joh I zur theologischen Achse des Ganzen (unten 5.5.1). Dieses Gegenüber „Vater – Sohn", auch ein Dialogverhältnis, wird im Joh ausgebaut. Die in Q zu beobachtende Scheu, dem υἱός ein Θεοῦ beizufügen (denn schon Satan möchte Jesus mit dem Angebot dieses Titels zur Überhebung versuchen, Q 4,9), wiederholt sich hier. In Joh 19,7 sind es Jesu Jerusalemer Gegner, die den Titel in der Anklage gegen ihn verwenden wollen: Er widerspreche dem Gesetz des Mose – so wie anschließend von seinem Anspruch, „König der Judäer" zu sein, behauptet wird, er widerspreche der römischen Oberherrschaft (ebd. V. 12-15, in schöner Ausgewogenheit).
So ist denn auch das Vierte Evangelium weit davon entfernt, diesen Titel plakativ zu verwenden (wie Mk 1,1, aber auch nicht in allen Textzeugen), als wäre er ohne erläuternden Kontext verständlich. Er ist es nicht. Daher die vielen anderen, eher metaphorischen Sprechversuche bis hin zu dem überhaupt nicht mehr objektsprachlichen „ich bin".

einziggeboren: Dieses Adjektiv ersetzt im Joh das ἀγαπητός „geliebt (als einziger)" von Mk 1,11 parr., Mk 9,7 parr. etc. Im Gegensatz zu Philon, dessen Logos noch einen jüngeren Bruder hat, den Kosmos, ist Jesus für Johannes der „einziggeborene Sohn" (3,16.18 § 15) oder überhaupt „der Einziggeborene"

---

[19] Z. B. Mt 7,21; 10,32 (Abwandlung von Q12,8) – um nur die von Dahl genannten Stellen genauer einzuordnen.

[20] Auch an Joh-II-Stellen wie 3,18 (bei § 15) und an zweifelhaften wie 5,25 (§ 48). In kirchlicher Sprache wurde der Titel ja dann gängig.

[21] Hier mag noch an Hebräisches erinnert werden. Eine rabbinische Stelle, bezogen auf einen judäischen Wunderheiligen aus der späten Hasmonäerzeit, nennt Ḥoni den Kreiszieher einen „Sohn des Haushalts Gottes" (Mischna, *Ta'ănit* 3,8).

(1,14 § 2), ja „der Einziggeborene Göttliche" (1,18 § 2). Das Wort μονογενής, in profanem Sprachgebrauch nur eine Mangelanzeige (= ohne Geschwister), ist in der Frömmigkeitssprache der Psalmen allmählich zum Wertprädikat aufgestiegen,[22] bis sogar das Pneuma, welches die Weisheit ist, als „einziggeboren" bezeichnet werden konnte (Weish 7,22). Sollte dieser Bezug von Johannes gemeint sein, wären wir sogar berechtigt, auch dieses Wort in Kapitälchen zu schreiben, als Bibelzitat.

Im Neuen Testament ist μονογενής sonst nur bei Lk und im Hebr üblich, wobei in Hebr 11,17 der Rückgriff immerhin auf die Darbietung Isaaks durch Abraham geschieht (Gen 22), die sich typologisch auf Jesu Selbstopfer beziehen lässt. Das Judentum bezog die „Fesselung Isaaks" - nicht unpassend, wie man auch hierzu sagen wird - auf seinen eigenen Leidensweg.

Menschensohn: Unerwarteterweise ist Johannes es, der die kryptische Redewendung „der Sohn des Menschen" in seinen Text aufnimmt, nun aber in Kontexten, die er selbst neu formuliert. Er definiert den Ausdruck damit neu, als Ausdruck der Inkarnation (1,14 § 2; 1,45 § 7) und des in Jesu Prozess ablaufenden Jüngsten Gerichts (Rückblick, Thema 7.5).

Warum Johannes diese Umdeutung von Dan 7,13 in seinen Text aufnimmt, lässt sich erraten: Inzwischen war durch die Synoptiker der Ausdruck in der Christenheit bekannt geworden, und er transportierte etwas von der Feierlichkeit jüdischer Apokalyptik[23] bis ins Heidentum. Ihn zu benutzen, entsprach nunmehr einer Erwartung, und ihn mit neuem Inhalt zu füllen, statt ihn fallen zu lassen, entsprach der joh. Pädagogik.

Biblischer Bezug ist also weiterhin Dan 7,13,[24] weswegen wir diese Formel in Kapitälchen als biblische Anspielung ausweisen. Allein schon über diesen Titel ist das sonst so umstandsgebundene *Daniel*-Buch eines der einflussreichsten der ganzen Hebräischen Bibel geworden. Hatte das VNT auf den Menschensohn-Titel verzichtet, so knüpft hier Johannes an allgemein-christlichen Sprachgebrauch an, wobei die Vagheit dieser Formulierung sie für allerlei Brückenschläge geeignet macht: Eine Himmelserscheinung und doch ein Mensch, ein Signal der messianischen Zeit und doch nicht direkt der Messias.[25] Johannes greift diese Formulierung umso bereitwilliger auf, als dies eine himmlische Rolle ist; sie dient also seiner „hohen" Christologie, wobei seine Pointe in traditionswidriger Freiheit gerade darin besteht, diesen Menschensohn aus seinem Himmelsfenster herabsteigen zu lassen: 1,51 (§ 8); vgl. 3,13 f (§ 15); 6,62 (§ 25); 9,35 (§ 40);[26] 8,28 (§ 42); 5,27 (§ 48); 12,23 (§ 61); 13,31 (§ 65) in Sätzen, von denen gerade der erste und der letzte programmatischen Charakter trägt.

---

[22] Siegert, *Septuaginta* 269.

[23] Die Literatur zum Stichwort „Menschensohn" ist unübersehbar. Bei Bill. vgl. I 485-487 und 957-959; ferner Brierre-Narbonne, *Prophéties messianiques* 78 f (zu Dan 7,13).

[24] Im Urtext aram. *bar-nāšā'*. Übergehen können wir, wegen andersartigen Kontextes, die Anrede Gottes an Heskiel in Ez 2,1 u.ö.: *ben ādām*, „Mensch!". Dies meint schlicht einen Einzelmenschen, eine Person, wohingegen Dan 7,13 in der 3. Person gehalten und mit einer das Visionäre unterstreichenden Partikel versehen ist: „wie ein Mensch".

[25] Monographie: M. SASSE: *Die Menschensohnchristologie des Johannesevangeliums* (TANZ 35), 2000.

[26] Hier mit Variante „Sohn Gottes" im Mehrheitstext.

Dt-joh. kommen hinzu 6,27 (bei § 23); 6,53 (bei § 24); 12,34 (bei § 61).

Sehr vieles hat jüdische Apokalyptik und die ihr folgende frühchristliche Tradition an diese imaginäre Person angeknüpft, nicht zuletzt die des Zeugen im Gericht (Mk 8,38; Röm 5,19) – wobei Zeugen in jüdischen Prozessen ja eine tragende Rolle spielen. Ernst Bammel: „Der Menschensohn im Himmel verteidigt oder klagt an beim Endgericht: Stehend verteidigt er und sitzend beschuldigt er."[27]

Auf diesem Hintergrund mag gefragt werden, ob und wann Jesus sich selbst als „der Menschensohn" vorgestellt hat. In Q tut er es ab 6,22, in Mk bereits ab 2,10, und Fachleute wie Albert Schweitzer, die sich der Problematik der Messias-Titulatur für Jesus durchaus bewusst waren, haben für den „Menschensohn"-Titel im Munde Jesu plädiert, als Ausdruck von dessen eschatologisch geladenem Selbstbewusstsein. Autoritäten wie Wellhausen und Lietzmann haben eingewendet, dass eine solche Rede Jesu von sich selbst im Aramäischen kaum möglich sei, da der Ausdruck dort automatisch „Mensch" bedeute und seine Besonderheit verliere.[28] Gustav Dalman, der in seiner Eigenschaft als Aramaist ausführlich darauf eingeht, beansprucht in der Tat nicht, durch Rückübersetzen dieser Worte ihnen größere Klarheit zu geben, sondern zählt sie zu den Doppeldeutigkeiten und zum Anspielungsreichtum der Sprache Jesu.[29] Gleiches antwortet Matthew Black (*Aramaic Approach* 329) auf Geza Vermes, in dessen Expertise (ebd. 310–328, Appendix E) wir jedoch eine Möglichkeit mehr entdecken: Die rhetorische Frage, warum denn in jüdischen Quellen nie ברה דאנשא gesagt werde (was doch eindeutig wäre als nicht-banaler Sprachgebrauch), lässt den Schluss zu, dass Jesus just mit diesem – uns nur in Übersetzung belegten, nun aber seiner Muttersprache angehörigen – Ausdruck seine Anspielungen machte an Dan 7,13. Nach ihm hat im semitischsprachigen Judentum aus begreiflichen Gründen niemand den Ausdruck gebrauchen wollen, sodass er aramäisch unbelegt blieb.

Paul-Richard Berger, „Zum Aramäischen" 14f bringt in einer Kritik der vorgenannten zusätzlich in Erwägung, dass „der Menschensohn" auch selbstreferentiell „dieser Mensch (hier)" meinen kann, als eine Art, das direkte „Ich" zu umschreiben. Wenn das stimmt, wäre eine Untersuchung fällig, nach welchem Kriterium sich diese indirekte Redeweise mit der umso direkteren der Ich-bin-Worte abwechselt. Vielleicht so: „Menschensohn" dient für die Aufnahme traditioneller Erwartungen, „ich bin" hingegen für Resümees in der Sprache des Evangelisten, u.z. bedacht auf einen Überraschungseffekt. An Stellen wie 8,28b (§ 42) kann man diese Ablösung alter durch neue Sprache noch merken.

Nach der Erfüllung seiner Mission soll, so erfahren wir im Joh nun weiter, der Menschensohn an den Ort seiner Herrlichkeit zurückkehren (Joh 3,14 § 15; 6,62

---

[27] Bammel, „Erwägungen" 26, jeweils mit Belegen. Bammel hält dies mit guten Gründen für einen der Bestandteile der Eschatologie Jesu selbst, also das, was man unter der Frage nach Jesu „messianischem Selbstbewusstseins" verhandelt.

[28] Siehe Dalman, *Worte Jesu* 72; seine Antwort darauf 191–219. – Dort S. 202 auch eine christentumskritische Äußerung des Abbahu (Caesarea, spätes 3.Jh.) aus j*Ta'anit* 52b (hebr.). Dort ist das Syntagma *ben ādām ăni* nur aus dem Kontext als Anspruch von etwas Besonderem zu erkennen.

[29] Vgl. vorige Anm. – Im Übrigen gibt es für „Mensch" auch im Aramäischen verschiedene Ausdrucksweisen. Für ἄνθρωπε Lk 5,20 setzt die Peschitta *gavrā'* (eigtl. „Mann").

§ 25; 7,34 § 27; 8,28b § 42). In 13,31 (§ 65), Einleitung des Kreuzigungsberichts, tritt dies als der leitende Gesichtspunkt für das Weitere hervor: Kreuzigung als Rückkehr in die Herrlichkeit. Wie alles, lässt Johannes auch diese schon mit ihrer Ursache beginnen, nämlich mit Jesu Zustimmung zu seinem Tod (§ 61). Wenn nun gerade dieser Aspekt mit dem Titel „Menschensohn" verbunden wird, so kontrastiert das zusätzlich mit der Vorstellung eines vom Himmel herabsteigenden Göttersohnes oder Halbgottes nach hellenistischem Geschmack. Auch hier ist eine Ableitung weniger am Platze als der Rückschluss auf eine bewusste Konkurrenz zu paganen Anschauungen.

Kyrios: Dieses Wort ist, wie gesagt, zu unterscheiden von der Anrede κύριε (12,21 § 61 gegenüber Philippus) bzw. semitisierend ὁ κύριος (13,13 § 63), die auch in ihrer semitischen Form *rabbi* (VNT häufig) und *rabbuni* gegeben wird (Joh 20,16; vgl. Mk 10,51).

In Joh 4,1 (var.; bei § 16) und 6,23 (var.; bei § 22) wird der Nominativ ὁ κύριος als Titel für Jesus (der dann auch seinen Namen ersetzt) schon vor seiner „Erhöhung" gebraucht, in Aufgabe einer bisherigen Epochenunterscheidung. In 11,2,[30] dem fehlplatzierten bzw. konjekturbedürftigen Rückverweis (der ein Vorausverweis sein sollte) auf die Salbung in Bethanien, haben wir den Titel *kyrios* sogar im VNT; hier ist aber, wie wir schon sahen, mehr als eine Hand störend dazwischen gewesen.

Die mit *kyrie* eingeleitete Frage des Lieblingsjüngers in Joh 13,25 (§ 64; hier steht kontextbedingt der Vokativ) liegt, wenn man sie in mehr als profanem Sinn nehmen will, am Übergang zum nachösterlichen Gebrauch - dies umso mehr, wenn man den „Lieblingsjünger" überhaupt für nachösterlich hält. Der an Jesu Brust liegende sagt nicht mehr *Monsieur* zu ihm, sondern redet ihn bereits kultisch an.[31]

Zur Seltenheit von ***sōtēr*** „Heiland" s. zu 4,41 (§ 35); vgl. zu 4,25 (§ 33).

Den bisher genannten Hoheitstiteln für Jesus lässt sich, zumal als Übergang zum Folgenden, ein biblischer Titel nicht für die Hoheit, sondern für die Erniedrigung hinzufügen, eine Selbsterniedrigung, die im Kontext der angeblich gnostisierenden *theologia gloriae* des Joh umso bemerkenswerter ist: ***Lamm.*** In der Genitivverbindung „Lamm Gottes" (1,29 § 4; 1,36 § 6 VNT) ist ein Schriftbezug enthalten: Wir gaben ihn mit Jes 53,7 (vgl. Apg 8,32), erwogen aber auch schon das Passalamm i.S.v. Ex 12. Es muss ja etwas zu bedeuten haben, dass Jesus im joh. Entwurf zweimal zum Passafest nach Jerusalem geht und auf dem zweiten Passafest stirbt. In irgendeinem, jetzt näher zu bestimmenden Sinne ist er das „Lamm" dieses Festes.
Eine scheinbare philologische Schwierigkeit widersetzt sich dem:[32] Nie wird in

---

30 Eine bei Nestle/Aland nicht vermerkte Variante der Peschitta setzt hier den Jesusnamen, u.z. statt des αὐτοῦ von „seine Füße".

31 Hier kann auch an das Femininum *kyria* erinnert werden, wie der Senior es in der Anrede an eine Gemeinde gebraucht: 2Joh 1 gilt „der erwählten Herrin".

32 Schlund, *Kein Knochen* 171-176. Zu dem anschließend zitierten 1Kor 5,7 ebd. sowie 182ff.

der Septuaginta das Passalamm ἀμνός genannt, sondern entweder πάσχα (die aramaisierte Form zu *pesaḥ)* oder πρόβατον (für „Schaf" oder „Ziege"). Nun ist aber mit Argumenten *e silentio* Acht zu geben. Beide Ausdrücke sind johanneisch anders belegt: Πάσχα heißt im Joh, wie auch sonst zumeist, das Fest des 14. Nisan; eine Metonymie auf das dabei geschlachtete Opfertier hätte Verwirrungen gestiftet. Ein einziges Mal nur wird im Neuen Testament diese Metonymie riskiert, in der Kerygmaformel 1Kor 5,7. Diese Seltenheit bestätigt des Johannes Vorsicht. – Was aber πρόβατον betrifft, so ist der Plural als Metapher für die Jünger belegt (§ 49 u.ö.). Eine damit konkurrierende Verwendung des Singulars für Jesus würde nicht nur das Bildwort vom „Hirten" verwischen,[33] sondern die falsche Voraussetzung suggerieren, als hätten dessen „Schafe" sich ihrerseits zu opfern. Das war nun gerade gegenüber Ignatius, der sich für diese Art von Zeugnis (μαρτύριον) als Beispiel hinstellte, wie auch den Beispielen des Petrus und des Paulus gegenüber (s. dt-joh. Anhang II) die zu vermeidende Aussage.
Tatsächlich aber kommt ein Ausdruck der Fest-Halacha des Passa im Joh vor, das Adjektiv τέλειος „vollkommen". Ex 12,5 schreibt ein πρόβατον τέλειον zur Schlachtung vor und verdeutlicht dies mit den Angaben „männlich, einjährig" sowie damit, dass es ein Schaf- oder Ziegenböckchen sein kann. Ein erwachsenes Tier also ist gemeint,[34] wie es, wenn es ein Schaf sein sollte, fortan auch ἀρνίον heißen konnte (unser Kommentar zu 1,29 § 24). Christine Schlund (*Kein Knochen* 18f) gibt nun den interessanten Hinweis, dass das Adjektiv τέλειος für Tiere ganz ungewöhnlich ist (die biblische Opfersprache sagt sonst ἄμωμος „tadellos"); „mit τέλειος dagegen [soll] die Untadeligkeit von Menschen (v.a. gegenüber Gott hervorgehoben werden". Daraus lässt sich denn doch ein Rückbezug auf Ex 12,5 in den fraglichen Joh-Stellen wahrscheinlich machen, oder umgekehrt: Der Sprachgebrauch von Ex 12,5 bereitet den joh. Gebrauch dieses Wortes vor bis hin zu dem τετέλεσται von 19,30 (§ 92).

5.3 Negatives: „Sohn Davids" und die unbeantwortbare Frage „woher?"

Wir greifen hier ein Thema aus der Einleitung, das der offenen Fragen (9.6.3), wieder auf. Zu § 24 fiel uns schon auf, dass die lukanische Legende von der Geburt Jesu in Judäa abgelehnt wird: Er ist kein Judäer in diesem engen Sinn, und nirgends erhält er den Titel „Sohn Davids". Dieser wird ihm in 7,42 (§ 28, einziges Vorkommen des David-Namens im Joh) sogar ausdrücklich vorenthalten. Zu 9,35 (§ 40) haben wir erwogen, dass der synoptisch bezeugte Titel „Sohn Da-

---

Gleiche Bedenken äußerst C. Leonhard: *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter* (Studia Judaica, 35), 2006, 32f. Sein Einwand ist in dem Maße richtig, wie er sich gegen die Sühnopfer-Theologie wendet (unser 5.4); doch ist das Passa ja gerade kein Sühnopfer. Wir entmischen jetzt die Dinge, was johanneisch erheblich leichter geht als synoptisch.

[33] Dann müsste Jesus dem Vater gegenüber das „Schaf", den Jüngern gegenüber aber der „Hirte" sein. Denkbar ist das, würde aber jene Sühnopfer-Christologie verlangen, die Johannes gerade vermeidet. Das Passa ist schließlich ein Gemeinschaftsopfer, und von einer Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater geht Johannes aus; sie muss nicht erst durch ein Opfer hergestellt werden.

[34] Dass die Vollkommenheit auch im männlichen Geschlecht bestehen müsse im Gegensatz zum weiblichen, denkt zwar Philon (*QE* 1, 7–8), nicht jedoch ein Landwirt, dem die männlichen Tiere, sobald sie sich Konkurrenz zu machen beginnen, in ihrer Vielzahl überflüssig sind. Das ist von den mosaischen Opfervorschriften wohl bedacht. Körperliche Vollkommenheit besteht hingegen im Vorhandensein und in gleichmäßiger Ausbildung aller Körperteile.

vids" gestanden haben könnte, dass er aber entweder im VNT oder spätestens im Joh I durch den des „Menschensohnes" ersetzt worden ist, u.z. zur Vermeidung nicht so sehr irdisch-messianischer als vielmehr magischer Konnotationen. Das Schweigen im Joh ist gewollt: Die Frage nach einer etwaigen davidischen Herkunft Jesu bleibt grundsätzlich ohne Antwort. Es ist wie bei Paulus, der zwar die Bekenntnisformel von der davidischen Abkunft Jesu übernimmt (Röm 1,3), dann aber, wo er eigene Worte gebraucht, erklärt: „Wenn wir auch Christus in fleischlicher Weise erkannt haben, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr (so)" (2Kor 5,16). Das ist bei beiden Autoren, bei Johannes noch deutlicher, eine Distanznahme von der Erwartung eines königlichen Messias: Nicht der Löwe, sondern das Lamm ist im Joh Jesu Symbol (s. zu § 6). In der gleichen Bildwelt verbleibend, kann der Hirte ein entfernt an David, bes. an den jungen David erinnerndes Symbol für Christus sein (§ 49).[35]
Evident wie das ist als Bestandteil der joh. Christologie („Mein Königtum ist nicht von dieser Welt", 18,36), so hat es – ob absichtlich oder auch nur in der Konsequenz – kirchenpolitische Weiterungen: Implizit wird damit auch der Führungsanspruch der Neffen und Großneffen Jesu abgelehnt, deren Namen die Jerusalemer „Bischofs"-Liste (es war kein ordiniertes Amt, auch dort nicht, sondern ein Abstammungsprivileg) füllen bis zur Zeit Hadrians (s.zu 2,12 § 9).
Bleiben wir noch bei den auffällig häufigen Woher-Fragen. Im Joh findet sich das Adverb πόθεν fast ebenso oft wie im ganzen übrigen NT zusammengenommen, was uns auf eine theologische Spur bringen wird. Im primären, räumlichen Sinne begegnet es:

- in Joh 2,9 (§ 9; die Herkunft des Weines auf der Hochzeit in Kana bleibt rätselhaft);
- 3,8 (§ 15; woher das Pneuma weht, ist unbekannt);
- 4,11 (§ 32; dito von der Herkunft des „lebendigen Wassers");
- vgl. 6,5 (§ 21, VNT) von dem Geld, das nötig wäre, um für fünftausend Leute Nahrung zu kaufen.

Auf Jesus bezogen, begegnet die Frage:

- in 7,27 (§ 20; zweimal),

  was Jesus in einem der offen endenden Dialoge aufgreift (7,28 f, Joh II);
- in anderer, gleichfalls wiederholter Form in 7,40–51, einer Sequenz von drei Szenen (§ 28–30).
- In 9,29 (§ 38) halten die Pharisäer dem Blinden vor: „von diesem aber wissen wir nicht, woher er ist." Der greift das auf und wird dabei ironisch (9,30, § 39): „Darin liegt doch das Staunenswerte, dass ihr nicht wisst, woher er ist – und er hat (doch) meine Augen geöffnet!"
- 8,14 (§ 41): „... ich weiß, woher ich kam und wohin ich gehe; ihr aber wisst nicht, woher ich komme oder wohin ich gehe."
- 19,8 (§ 86), Pilatus zu Jesus: „Woher bist du?" – Keine Antwort.

[35] In diesem Sinne erfolgt die Auslegung von Ps 144(143), einem „Psalm Davids gegen Goliath" (so die Überschrift LXX) in der *Glosa Psalmorum*.

Diese Liste von πόθεν-Stellen und Äquivalenten ergibt selbst schon eine kleine joh. Theologie, nämlich einen dezenten Verweis des Auditoriums auf den Prolog, wo diese Frage ja schon beantwortet ist – übrigens in Antwort auf die aporetische Frage von Hi 28,20: „Die Weisheit aber, wo (wörtl.: „woher", πόθεν) wurde sie gefunden? Welcher Ort ist der der Einsicht?" – Die joh. Antwort lautet: der Schoß des Vaters (1,18 § 2). – Die Unvergleichlichkeit des joh. Logos mit menschlichen, ja auch mit bisherigen theologischen Auffassungen von der Legitimation eines Gottesboten durch besondere Abstammung wird inszeniert in Dialogen zu dieser Frage, die ergebnislos enden.

Unmittelbares Vorbild dazu, näher als *Hiob*, dürfte Mk 6,1–6 gewesen sein, wo die Frage πόθεν τούτῳ ταῦτα (V. 2) auch schon unbeantwortet blieb. Ja, wir können noch einen weiteren Quellort der Woher-Frage ins Auge fassen: In **Mk 12,37** stellt Jesus nach Zitierung von Ps 110(109),1 folgende Frage: „David selbst nennt ihn ‚Herr', und woher ist (er dann) sein Sohn?" Diese Frage bleibt im Mk offen, auch in seinen Parallelen (wobei nur Mk die Partikel πόθεν gebraucht), und sie liegt selbst bei christlichen Denkvoraussetzungen nicht gleich auf der Hand.[36] Erschwerend wirkt sich aus, dass der Septuaginta-Psalter, der hier zitiert wird, die sonst übliche Scheidung von *Kyrios* (für das Tetragramm) und *ho kyrios* (für sonstige „Herren") nicht befolgt.[37] Doch auch in der hebräischsprachigen Tradition herrscht hier Verlegenheit.[38] Das Joh macht aus dieser urchristlichen Entdeckung (vgl. Hebr 7,3), genauer gesagt, aus ihrem mk. Ausdruck, einen seiner thematischen Längsfäden, midraschartig an Mk 12,37 anknüpfend.

Johanneisch ist darüber hinaus die Verwandlung der Woher- in eine Wozu-Frage: Angaben über den Zweck seiner Sendung macht Jesus ohne Zurückhaltung und sogar gegenüber Pilatus: Joh 9,39 (§ 40); 12,46 (§ 41); 18,37 (§ 82).

Nun hat auch Joh 19,8, die letzte Stelle unserer obigen Liste, seinen besonderen Quellort. **Lk 23,6–11** (S) lässt Pilatus auf das Stichwort „Galiläa" (V. 5) reagieren und fragen, „ob dieser Mensch Galiläer ist", woraus dem Römer klar wird, dass Jesus ein Untertan des Tetrarchen Antipas ist. Da Antipas sich zum Fest in der Stadt aufhält, scheint dies eine Gelegenheit zu sein, Jesus an ihn loszuwerden. Dies jedoch vergeblich. Antipas „befragte ihn ziemlich ausführlich; er aber antwortete ihm nichts". Womit der Prozess dann seinen weiteren Verlauf nimmt, in der Verantwortung des Pilatus.

Diese Stelle nun ist in Joh 19,8 (§ 86) verkürzt zu einer Woher-Frage des Pilatus an Jesus, die, all ihren Vorgaben gemäß, unbeantwortet bleibt. Also: Nicht nur aus joh. Prinzip bleibt hier die Woher-Frage unbeantwortet, sondern aus urchristlicher Tradition heraus, die einer Auskunftsverweigerung Jesu selbst die Ursache zu seinem Tod zuschreibt.

---

[36] Die *Glosa Psalmorum* zu Ps 110(109),1 formuliert die Antwort so: „Sowohl ist er (Jesus) sein (Davids) Herr nach der Gottheit, in welcher er ihn selbst schuf und zeugte, und seine Mutter und alle Kreaturen nach der Gottheit, wie er auch sein Sohn ist nach der Menschheit; denn er nahm von dem, was ihm (David; *suo* = *eius*) gehörte, nämlich das Fleisch."

[37] Ein Teil der Handschriften des Joh lässt korrigierend beim ersten Mal den Artikel weg.

[38] Hierzu Bill. IV/1, 456–460: Die älteren rabbinischen Auslegungen einschließlich des Targum zu Ps 110,1 vermeiden eine messianische Auslegung und historisieren lieber: Gott beauftrage hier David, das Königtum Sauls zu übernehmen. Späteres, vom *Midraš Tehillim* z. St. beginnend, ist messianisch; vgl. Brierre-Narbonne, *Prophéties messianiques* 110f.

5.4 Vom Sinn des Kreuzesgeschehens

Zu dem Wort des Täufers in 1,29 (§ 4) haben wir uns im Kommentar Gedanken gemacht, was ein „Aufheben" der Sünde sein soll. Ist die Bezeichnung Christi als „Lamm" aus der Opfersprache genommen, so fragt sich, mit welchem Sinn; und ist sie es nicht, fragt sich das Gleiche. Wir vermuten: Für Johannes sind das keine Alternativen, sondern Assoziationen, die sich gegenseitig stützen.

5.4.0 Sühnopfer?

Bleiben wir bei der Rede vom „Lamm". Aus Jes 53,10, zumal aus der Vulgata-Fassung,[39] wird gern geschlossen, Joh 1,29.36 vertrete eine Theologie des Sühnopfers,[40] und man gibt sich Mühe, die Vorstellungswelt und das Vokabular rings um „Sühne"[41] und „Opfer" zu repristinieren -

> dies unter dem Einfluss von 1Joh 1,7.9; 2,2.9; 3,5 und 4,10, wo die Fusion der Wortfelder in aller Breite betrieben wird, und sicher auch unter dem Einfluss von vielzitierten Paulus-Stellen wie Röm 3,25.[42]

In den Augen des Seniors wäre diese Deutung ein Rückschritt. Der *Hebräerbrief* hatte seinem judenchristlichen Auditorium gegenüber noch versucht, Judenchristen gegenüber die Opferterminologie für Aussagen über das Werk Christi nutzbar zu machen. Er gebraucht ἱλάσκεσθαι „(kultisch) versöhnen"[43] und ἱλαστήριον „Sühnealtar" (nach Lev 16) gegenüber denen, die in diesen Begriffen dachten und empfanden. Johannes hingegen baut seine eigene Semantik auf, und er stützt sich auf eine genauere Lektüre von Jes 52,13–53,12, als sie sonst üblich ist.
Ehe wir dieser nachgehen, noch eine Vorbemerkung zu Opfern überhaupt. So-

---

[39] Nur dort wird klar gesagt, der Gottesknecht selber setzt seine Seele ein als Sühnopfer. Der Begriff heißt übrigens wörtlicher „Sündopfer" (s. u. zur Übersetzung von *āšām* an dieser Stelle); doch ist eine Sühnevorstellung impliziert: Eine symbolische Gabe, aber doch eine von Wert, muss einen Mangel aufheben.

[40] Lit. bei K. Scholtissek in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 433f (v. a. neuere Forschungsgeschichte); Hengel, „Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53"; Monographie: L. Sabourin: *Rédemption sacrificielle*, 1961 (ausgehend von 2Kor 5,21 und Gal 3,13; zum Joh: 197f.319–340.391–401 u. ö.). – Neuerdings ist sogar auf die apotropäische Bedeutung des Blutritus von Ex 12,7 wieder zurückgegriffen worden, um das Joh zu erklären. Dies sind Funde für das Museum. Das Richtige trifft hingegen Maier, „Schriftrezeption" 67.

[41] Hierin steckt ein Pseudo-Bedürfnis. Es gibt im ganzen NT kein Wort, das unserem „Sühne" entspräche, und es ist auch im sonstigen Griechisch nicht leicht zu finden. Bei Plutarch, *De sera* wäre es τιμωρία, τιμωρεῖσθαι. Für Straf- und Ausgleichszahlungen wäre es ποινή oder δίκη. Das oftmals zitierte λύτρον („Lösegeld, Auslösung") von Mk 10,45 ist bereits eine andere Metapher, eine nichtkultische, eher wirtschaftliche, aus Aspekten des Kriegsrechts und des Sklavenrechts.

[42] Diese Stelle, Paradosis zwar, sonst aber im ntl. Vokabular eher isoliert, verdankt ihr enormes, bis heute reichendes Echo dem historischen Umstand, dass die für Martin Luther eine befreiende Entdeckung war – für ihn, dessen ganze Ausbildung zum Priester der Römischen Kirche darin bestanden hatte, Gabriel Biels Meinung über das Messopfer zu lesen. Von diesem Altardienst, dessen Sinn ihm fraglich war, der aber *seine* Anschauungswelt bestimmte, hat der *Römerbrief* ihn zum Apostolat gerufen, und es war eine Erleichterung für ihn, sagen zu können, das Opfern sei geschehen (προέθετο Röm 3,25) und brauche nicht wiederholt, sondern müsse und dürfe verkündigt werden.

[43] Vom Opferkult gelöst, aber als Gebet ausgesprochen, vgl. Lk 18,13. – Zum spärlichen Gebrauch dieser Wortwurzel im NT vgl. F. Büchsel in *ThWNT* 3, 316–318; folgen 319–324 über ἱλαστήριον.

weit bei der Erwähnung eines „Lammes" an Opfer gedacht werden soll, ist wichtig zu wissen, dass Opfer im Mosegesetz wie überhaupt in der Antike nur teilweise einer Sühne dienen. Ihr Hauptzweck ist der einer Gemeinschaft mit Gott. Opfer sind Feste. Deren ritueller Charakter stellt sicher, dass sie nach dem Willen und Wohlgefallen der Gottheit gefeiert werden. Man darf sich wohlfühlen in Gemeinschaft und darf sich satt essen in der Gewissheit: Das ist richtig so. Ja es gibt sogar Opfer, die Sünde nicht etwa bedecken, sondern sie Gott in Erinnerung rufen: so Philon, *Plant.* 107f unter Berufung auf Num 5,15. Da ist es dann besser, den „feuerlosen Altar" der reinen Lebensweise zu bestücken; an dem freut sich Gott (ebd.; ebenso *Mos.* 2, 106–110).

Gegenüber den an Festtagen vorgeschriebenen und den übrigen, frei initiierbaren Opfern ist eine Ausnahme, wenn das Sühnopfer der Großen Versöhnungstags (Lev 16) *nicht* zum Essen bestimmt ist. Die *holocausta*, zu denen auch die gänzlich zu verbrennende „rote Kuh" (Num 19) gehört, haben einen ernsteren Hintergrund und dienen der Reparatur von Schäden, seien es Sünden, sei es rituelle Unreinheit.

Nun hat aber der mosaische Ritus eines jährlichen Essens des Passa-Lamms mit Sühne nichts zu tun, sondern mit der Bewahrung des Volkes Israel in der Gefahr durch Unterdrückung und Verfolgung, ja durch Gottesstrafe (Ex 12,7.13.22.27). Dieser letztere Aspekt, der auch in Hebr 11,28 noch benannt wird, kann als eine Art von Sühne aufgefasst werden, nämlich als Ausnahmeritus zur Reinigung einer menschlichen Gemeinschaft von der Gottesstrafe einer Epidemie; dazu wird ja in Ex 7–12 das Schicksal der Ägypter im Kontrast geschildert. Man könnte die Sünde der Menschheit als Epidemie auffassen und den Tod Jesu als Sühne hierfür.

Doch wozu dieser Aufwand, den Johannes selber nicht treibt? Er macht die Botschaft antiquarisch, zumal in einer Zeit, welcher der entsprechende Erfahrungshintergrund abgeht. Hier sind uns antike Begriffe abhanden gekommen und brauchen auch nicht mehr erneuert zu werden. Es wird nie mehr vorkommen, wie einst in Athen, dass man, um eine Seuche zu beenden, einen Schamanen (in diesem Fall Epimenides aus Kreta) kommen lässt, Land und Bewohner zu „reinigen", worauf dieser zwei Schuldige ausmacht (Diogenes Laërtios 1, 110 nennt uns ihre Namen), deren Tötung der Stadt erst wieder Gesundheit bringt.[44] Das mythische Weltbild, das solche Maßnahmen rechtfertigte, ist vergangen und ist durch bessere Erkenntnisse ersetzt.

[44] Das Datum – 46. Olympiade – platziert die Sache kurz nach 600 v.Chr. – Alternativ dazu wird uns von Diogenes Laërtios berichtet, Epimenides habe durch Freilassen von Schafen (πρόβατα) auf dem Areopag und durch Beobachten, wo diese sich hinlegten, die Orte ausfindig gemacht, an denen unbekannte Gottheiten auf ihre Opfer warteten: Just dort das jeweilige Schaf zu opfern, habe die Stadt gereinigt. Von den dabei entstandenen „anonymen Altären" (βωμοὶ ἀνώνυμοι) hat auch Paulus lt. Apg 17,23 wenigstens einen zu sehen bekommen. – Sofern derlei Dinge dem joh. Auditorium bekannt waren, sind sie sicher nicht der Rahmen des Verständnisses, sondern, wie in Apg auch, die dunkle Folie.

5.4.1 Das Zurücktreten der Sühnopfer-Christologie im Joh

So selten die Sühnopfer-Vorstellung im Neuen Testament zur Erklärung des Werkes Christi herangezogen wird und so wenig das „Aufheben" von Sünden in Joh 1,29 (§ 4) in kultischer Sprache ausgedrückt ist, so vorsichtig werden wir sein mit dem eigenen Verwenden der einstigen Kultsprache, sei sie jüdisch oder heidnisch, in der Johannes-Auslegung. Das Passaopfer als solches ist ein Gemeinschaftsopfer, kein Sündopfer. Es ist die Darstellung der Identität Israels als Bundespartner: Kein Unbeschnittener darf daran teilnehmen (Ex 12,48), und Israel selbst genießt Gottes Schutz vor äußerer Bedrohung. Die Erinnerung an die Rettung ist deren Erneuerung. Hier liegt innerhalb der Tora der gedankliche Kern des Passa.

Wenn nun in 2Chr 30,15-20 berichtet wird, dass dem von Hiskia wieder eingeführten Passa-Fest Reinigungen vorausgingen - solche der Priester und auch der ganzen Menge[45] -, so hat erst modernes Missverständnis sich Unreinheit als (moralische) Sünde vorgestellt. Dabei sagt der vorangegangene Vers (30,14) deutlich, dass es die Praxis fremder Kulte gewesen war. „Unreinheit" ist ein ganz spezifischer Begriff, gültig allein in dem autonomen Raum des Kultischen. Sicher gibt es Überlappungen, und ein Kultdiener sollte kein Verbrecher sein, so wenig wie ein Kultteilnehmer, dessen Gebet in diesem Falle als wirkungslos gelten würde,[46] im Gegensatz zu dem *ex opere operato* gültigen Dienst des Priesters. Doch sind zur Behebung von Sünde andere Riten vorgesehen als zur „Reinigung" oder „Heiligung" von Teilnehmern eines Gottesdienstes; und mit letzterem Begriff - „Heiligung" - haben wir es hier zu tun, bei Hiskias Passa (2Chr 30,17) sowohl wie im johanneischen Passa (Joh 17,17.19).

Es ist also nicht erst das Vorhandensein von Sünde, die zu beheben wäre, was den Sinn des Passa-Festes in all seinen Varianten ausmacht; sondern es hat seinen Sinn bereits in der Stärkung der Gemeinschaft Gottes mit seinem Volk und in deren anschaulicher Darstellung. Es ist ein Fest der Zusammengehörigkeit.

Aus diesem Grunde kann das Joh auf ein Passamahl Jesu mit seinen Jüngern verzichten. Die Fußwaschung symbolisiert, ja vollzieht genau dasselbe. Jesu Tötung am Nachmittag des 14. Nisan, die zunächst ein historischer Zufall gewesen sein mag (oder wie ein solcher aussieht), bewirkt für diejenigen, die das neue Passa feiern wollen, die restlose Ablösung des alten, u.z. in all seiner Komplexität und Beziehungsvielfalt. Innerhalb der Hebräischen Bibel gehen hierbei die Gedanken des Seniors von Ex 12 weniger zu Lev 16, dem Ritual des Versöhnungstags (der ja sein Datum im Kalender noch hat, ein halbes Jahr später), sondern zum *Hohenlied* (oben Thema 1.2.4). Just dieses Lied wurde in der - allerdings erst später fixierten - Synagogenliturgie dem Passa zugeordnet in der Form, dass man es am vorletzten und am letzten Tag des Festes der Ungesäuerten Brote vortrug. Im Kleinen Talmudtraktat *Sof^erim* 14,18, der uns diese Regel aufbewahrt, heißt auch dieses „Passa",[47] wie es ja bis heute ist. Da wird das *Hohelied* also zur eschatologischen Öffnung des Frühlingsfestes.

---

[45] 2Chr 30,16 greift auf den Blutritus zurück, ohne jedoch den Vollzug erkennen zu lassen.

[46] S.o. zu Joh 9,31 (§ 39). Die Propheten Israels haben dafür gekämpft, dem kultischen Reinheitsbestreben die Dimension ethischer Verantwortung hinzuzufügen.

[47] J. MÜLLER (Hg.): *Masechet Soferim. Der talmudische Tractat der Schreiber*, hg. u. comm., 1878, S. XXVI (Text), 201 (Komm.).

Wir sahen es schon oft: Jesus ersetzt nicht Israel, er ersetzt die Tora – für diejenigen, die eine neue, nicht angestammte Art von Gotteskindschaft anzunehmen bereit sind (πιστεῦσαι, zum Glauben kommen). Um es in Zeit und Raum zu sehen, wie das Christusgeschehen ohnehin gesehen werden muss, und es dabei religionsgeschichtlich zu präzisieren: In der Generation, wo der Senior solches empfängt und lehrt, nämlich der nach 70 n.Chr., gabelt sich das mosaische Passa, den davor schon begründeten Gegebenheiten folgend, in ein häusliches Privatmahl abseits des nicht mehr benutzbaren Tempels, zusammenhängend jedoch mit den Gebeten der Synagoge, einerseits – und in ein Passa oder Ostern, begangen als Gemeinschaftsritus in verschiedenen Formen, mit oder ohne symbolisches Mahl im Christentum andererseits, wobei in dem Fall, wo nicht das Herrenmahl das Passa ist, sondern das Osterfest als ganzes, ein gemeinsames Mahl ganz sicher mit eingeschlossen war, nach allem, was wir über das joh. Christentum und seine Geselligkeit wissen.

Das Gesagte dürfte ausreichen, die Entscheidung der nachkonstantinischen Kirche zu problematisieren, sakrales Vokabular in den christlichen Kult zu importieren, sei es aus dem Alten Testament, sei es aus dem Heidentum: „Presbyter" wurden „Priester", das „Herrenmahl" bzw. die „Eucharistie" wurde ein „Opfer", im Blickpunkt der Kirchen stehen nunmehr „Altäre",[48] usw. Das mochte im 4. Jh. als flächendeckende Ablösung des Heidentums von guter Wirkung sein; danach aber wurden die metaphorischen Ausdrücke buchstäblich genommen, und die Kirche erhielt ein christliches Priestertum, dessen Dienste für heilsnotwendig erklärt wurden, obwohl im Neuen Testament nicht *ein* Wort davon steht. Soviel zu einer Sackgasse, in der das gegenwärtige ökumenischen Gespräch stecken geblieben ist. Ihr einziger Ausgang dürfte nach rückwärts sein. Doch was der *sensus fidelium* im Laufe von tausend Jahren zustande gebracht hat (eine Konzilsentscheidung oder eine Erklärung *ex cathedra* gibt es nicht), dahinter kommt man nicht leicht zurück.

5.4.2 Die „Aufhebung" von Sünde nach Jes 53

Wie aber meint Johannes selbst die „Aufhebung" der Sünde? In Joh 1,29 wurde, neben vielem anderen, die Nähe der Formulierung zu Jes 52,13–53,12 als Hinweis auf einen in Richtung auf Sühne gehenden Sinn genommen.[49] Was hat es damit auf sich? – Tatsächlich spricht Jes 53,10 von einem אשם (*āšām*), was die Septuaginta verstärkt zu einem περὶ ἁμαρτίας.[50] Dies geschieht allerdings erst *nach* der Vorstellung des Gottesknechtes und seines Werkes; es ist die Aufforde-

[48] Details z. B. bei G. Thümmel: „Versammlungsraum, Kirche, Tempel", in: B. Ego/A. Lange/P. Pilhofer: *Gemeinde ohne Tempel* (WUNT 118), 1999, 489–504. Der alte Eusebius war ein Wortführer dieser kaiserlich gewünschten Sakralsprache und zuletzt zusätzlich Enkomiast der halb heidnischen Frömmigkeit einer Helena. – Zum Fehlen christlicher „Priester" im NT s. o. zu 1,19 (§ 3).

[49] Oben 5.4.0. Zu dieser an Röm 3,25 f (und mithin an Lev 16, nicht am Passa) orientierten Vorstellung vgl. ferner Th. Söding: „Sühne durch Stellvertretung" in: J. Frey/J. Schröter. *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), 2005, 375–396; Hinweise auf joh. Opfermetaphorik im selben Band, 360 mit Anmerkungen (R. Zimmermann).

[50] Über das Ungewöhnliche dieser Wiedergabe (Vulgata: *pro peccato*) s. Siegert, *Septuaginta* 329. – Die von Brierre-Narbonne, *Prophéties messianiques* 44–47 beigebrachten rabbinischen Texte reflektieren nicht auf Jes 53,10.

rung: „Wenn ihr ein Sühnopfer gebt, dann wird eure Seele langlebige Nachkommenschaft sehen". Das meint also gerade nicht das Selbstopfer des Gottesknechtes.

Johannes ist nicht der Theologe, der sich über so etwas hinwegsetzt. Vielmehr geht er daran, das Beziehungsgeflecht, in welches er seine Anspielungen an ein genau gelesenes, im Hebräischen wie im Griechischen reflektiertes Jes 53 einbaut, möglichst weit zu knüpfen. Der Jesajatext selbst kommt ihm dabei zur Hilfe. Just im nächsten Vers spricht er wieder von der Leistung des Gottesknechtes; hier kommt die Ankündigung: „ihre Sünden wird *er* aufheben (τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει). Der Modus der Beseitigung von Sünden ist also kein ritueller; er liegt immer nur in Verben des „Aufhebens". Zu hebr. סבל עון (V. 11) und נשא חטא (V. 12) haben wir in der Septuaginta jeweils Formen von ἀναφέρειν. Nimmt man hinzu φέρειν (Objekt: ἁμαρτίας) in V. 4 und passives ἤρθη, αἴρεται in V. 8 (Subjekt: das „Gericht" bzw. das „Leben" [ζωή] des Gottesknechtes, etwas rätselhaft), so ist doch wohl immerhin die „semantische Achse" dieser Prophetie gefunden, so wie Johannes sie sah – und wie sie in Jesu „Aufhebung" ans Kreuz sich erfüllte, nach ihrem hebräischen und mehr noch nach ihrem griechischen Wortlaut.

Nun ist von all den Verben des „Tragens" oder „Aufhebens", die im Griechischen möglich wären, nur ἀναφέρειν auch in der griechischen Tora (dem Nomos) verankert; dort wird das hebr. *'-l-h* mitunter, und allenfalls verbal (nicht substantivisch), so wiedergegeben.[51] Vollends ist αἴρειν ein gänzlich profanes Verbum. Daraus ist des Seniors Absicht zu erschließen, *nicht* die Sprache der Opfertora zu sprechen, nicht einmal in metaphorischer Weise. Wir erhalten somit folgendes Zwischenergebnis: αἴρειν im schlichten Sinn von „hochheben" ist bereits eine Andeutung der Kreuzigung – so wie es, mit etwas anderen Worten und bereits wieder unter dem Einfluss von Jes 53,6.9, der Autor von 1Petr 2,24 es ausdrückt: „ ... der unsere Sünden selbst hinaufgetragen hat in seinem Leibe an das Holz".

> 1Joh 3,5 bietet die Aussage, Gott sei „offenbar geworden, damit er die Sünden aufhebe" (ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ), ohne dies jedoch anders zu erläutern als durch den Hinweis auf die Sündlosigkeit Jesu (wie in Hebr 4,15): ἐκεῖνος ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ.

Ist somit das Kreuzigungsgeschehen durch den Evangelisten als Erfüllung von Jes 53 ausgewiesen, so fragt sich nur noch, *wie* ein „Aufheben" von Sünde zu denken ist, wenn es nicht nach Opferregeln geschehen soll.[52] Dazu gibt es die rein profane Analogie, dass anstelle eines nicht belangbaren Delinquenten irgendeine, möglichst mit ihm in Beziehung stehende Person bestraft wird. Bekannt ist die Bestrafung eines Unglücksboten anstelle der (nicht greifbaren, viel-

---

[51] Siegert, *Septuaginta* 228 unten. Das Substantiv ἀναφορά gibt in der LXX überhaupt nur einmal *'olā* wieder – bezeichnenderweise da, wo es Metapher ist, nämlich für das Gebet (Ps 51[50],19. Im Christentum ist es dann Terminus geworden für das Quasi-Opfer (Wortopfer) des eucharistischen Gebets – wovon das Herrenmahl dann seine übliche Bezeichnung erhielt.

[52] Vergleichbar ist das Hohenpriestertum *nicht* nach der Weise Aarons, sondern nach einer älteren, in Hebr 4,14ff. Doch werden wir jetzt veranlasst, ganz aus der Anschauungswelt von Opfern auszuscheren.

leicht sogar unbekannten, ja inexistenten) Auslöser des Unglücks (2Sam 1,14–16; vgl. 4,10f; 18,19–32). Das hat nichts zu tun mit einer Kult- oder Rechtsordnung, sondern nur mit der Psychohygiene der Beteiligten.

Jes 53,4 sagt nun: „Er trägt (φέρει) unsere Sünden und leidet Schmerzen um uns (περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται) ; vgl. 53,5: „die Strafe (παιδεία als Wiedergabe von *musār)* für unseren Frieden liegt auf ihm, und durch seine Strieme sind wir gesund geworden". Es geht also um eine Strafe, die einer für andere leidet. Dies ist kein Prozess nach einer festen Rechtsordnung, sei sie orientalisch oder gar römisch. Das lässt an den Prozess gegen Jesus denken, der nicht so sehr eine Anwendung verbrieften Rechtes war als vielmehr ein Zwang auf Pilatus, die Sache übers Knie zu brechen. Er tat den Erwartungen der Ankläger Genüge – dies als Erweis von Macht und nicht als Ausdruck einer Einsicht (s. zu 19,10–11a § 86).

Innerhalb des Joh I mag nun ferner an die Ankündigung Joh 10,18 (§ 49) erinnert werden: „Niemand nimmt es (mein Leben, ψυχή) von mir (αἴρειν), sondern ich setze es von mir aus ein." Dies dürfte wieder eine Aufnahme von Jes 53,8 sein, wobei das dort stehende Wort ζωή von Johannes, korrekt nach seinen eigenen Sprachregeln, durch ψυχή ersetzt ist, sein Wort für das individuelle Leben (vgl. zu 3,15 § 15).

Andere sind schuldig als derjenige, der bestraft wird: Das lässt sich aus keiner Kult- oder Rechtsordnung (Tora) ableiten, ist aber doch eine häufige Erfahrung.[53] Sie liegt bereits Jes 53 zugrunde. – Doch ist damit die biblische Basis von Joh 1,29 noch nicht erschöpft.

5.4.3 Die „Aufhebung" von Sünde in 2Sam 15 und 25

Ein weiteres, heute vielleicht vergessenes, biblisches Vorbild für Johannes ist weiterhin, sucht man nach αἴρειν in der Septuaginta, eine Episode aus dem Leben des sündig gewordenen Königs Saul. Er bittet den Propheten Samuel, ihm – wie auch immer – seine Sünde „wegzunehmen":[54] 2Sam (2Kgr) 15,25. Diese Bitte bleibt unerfüllt, offenbar weil Samuel keinen Auftrag dazu hat. Im Kontrast hierzu wird in unserem § 4 der künftige Auftrag Jesu von Johannes dem Täufer, dem letzten Propheten vor ihm, ausdrücklich angekündigt als ein „Aufheben" (αἴρειν) von Sünde.

Ein zweites Mal steht dasselbe Verbum αἴρειν in einer Bitte der Abigail an David, 2Sam (2Kgr) 25,28. Hier ist die Bitte eingebettet in Heilszusagen an David; das Wort vom „Bündel des Lebens" (2Sam 25,29), auf so vielen jüdischen Grabsteinen wiederholt, begegnet hier. Davids Antwort ist ein Segen, sogar ein ganz überschwänglicher (V. 32–35).

An diesen beiden Stellen ist nicht zuletzt die biblische Verankerung des Wortes vom „Aufheben" der Sünde zu sehen. Sie zu kennen, ist nicht obligatorisch in dem Sinne, dass der Textsinn ohne diese Schriftbezüge unverständlich wäre.

---

[53] U.z. als Sonderfall dessen, was Freud „Übertragung" nennt. Auch hier kann der Schreiber dieser Zeilen bezeugen: Es funktioniert heute noch. In meiner Gymnasialzeit, als ich Klassensprecher war, wurde mir eines Tages der Zorn des Schulleiters über Tags zuvor offen gelassene Fenster hinterbracht. Da stellte ich mich, als er zu seiner nächsten Unterrichtsstunde anrückte, vor die Tür und behauptete, ich sei es gewesen. Damals entfiel der Zorn mitsamt der Strafe.

[54] Zum Wortfeld nicht-sakrifizieller Sündenbehebung vgl. Ps 32(31),1f. Rabbinisches zu einem „Aufheben" von Sünden bei Bill. II 366f und Kontext, eine Fülle von Belegen.

Das ist im Joh nie der Fall; auch den in der (Hebräischen wie Griechischen) Bibel Unerfahrenen vermittelt es mindestens *einen* Sinn. Die Kundigen aber erhalten Zugaben; die Intertextualität mit Hebräischer Bibel und Septuaginta ist für sie die Anleitung zu weiterer Interpretation und zu neuen Entdeckungen selbst in alten Texten. Das Joh sieht seinen *sensus plenior* bereits vor.

5.4.4 „Lamm" und „Wort"

Nicht zuletzt darf hier nochmals an eines der aramäischen Wortspiele des Johannes erinnert werden, wie nur sehr kundige Personen sie bemerkt haben werden, dann aber mit umso größerer Freude. Das Wort אמרא hat zwei Vokalisierungsmöglichkeiten, *imrā'* „Wort, Spruch, Rede" (= biblisch-hebr. *ēmer*, LXX: λόγος, ῥῆμα) oder eben: *im^{e}rā'* „Lamm". So verweist 1,29 (§ 4) zurück auf den Logos-Prolog einerseits, auf Jes 53 und Gen 1 andrerseits.

In der Johannesschule wurden Überlegungen zu den noch keineswegs erledigten Reinheitsfragen daran geknüpft. Man präzisierte in 15,3 (bei § 71): Dieses „Wort" hebt nicht nur Sünde auf, sondern auch Unreinheit -

was erzählerisch in 13,10f (§ 63) auch schon enthalten war.

5.5 Glaube an Gott, Glaube an Jesus im Johannesevangelium

Solchermaßen vorbereitet, nähern wir uns nun einem anerkannt schwierigen Thema: wie Glaube an Gott[55] und Glaube an Jesus sich miteinander vertragen. Wir verfahren zunächst lexikalisch und greifen sodann das auf, was wir, von der Quelle Q herkommend, als die „semantische Achse" des joh. Vokabulars bezeichnet haben: Das Vater-Sohn-Verhältnis.

5.5.0 Lexikalisches über θεός und θεῖος

Im Griechischen meint θεός außerhalb des biblischen Sprachgebrauchs eine allgemeine Qualität und nichts Persönliches. Selbst die Formel: Καῖσαρ ὁ θεός ist weiter nichts als die Übersetzung von lat. *divus Caesar.* Zwar gibt es ein Adjektiv θεῖος, doch war dessen Gebrauch eingeschränkt durch zwei innergriechische Missverständnismöglichkeiten: ὁ θεῖος ist nämlich „der Onkel", und τὸ θεῖον ist nur in philosophischen Kontexten „das Göttliche", im Alltag und auch in Gen 19,24 LXX ist es ein Wort für „Schwefel".
Dies war alles kein Problem für die Septuaginta-Übersetzer. Für sie teilt der biblische Gott von seiner Heiligkeit der Schöpfung nichts mit (wie es antike Auffassung wäre), wohl aber den Priestern, der Stiftshütte usw. und nicht zuletzt dem Königtum seines „Gesalbten". Für derlei aber stand ἅγιος.
Der joh. Jesus tritt ein in eine Typologie von Mosaisch-Heiligem (im Hebräischen als genuines Abstractum: *qodeš*), sei es in unbelebter, sei es in belebter Form. Am deutlichsten ist das in 1,14 in der Metapher des „Zeltens".

---

[55] Zu dem noch vorgeordneten Problem eines „Glaubens an ...", welches Martin Buber bekanntlich für „nicht israelitisch" erklärt (z.B. *Königtum Gottes* 76), s.u. 5.5.3; ferner oben zu 3,16 (§ 15); 9,35 (§ 40).

Philon bemerkt nun, dass selbst der *Nomos* mitunter Gott neben Gott stellt. Bei seiner Lektüre von Gen 31,13 (hier ist die Septuaginta etwas ausführlicher als der masoretische Text) stockt er bei den Worten: „Ich bin der Gott, der dir erschien am Orte Gottes".[56] Er bemerkt (*Somn.* 1, 228):

„Übergeh nicht, was hier gesagt wird, sondern prüf es genau – ob denn da wirklich zwei Götter sind; es wird nämlich gesagt: „Ich bin der Gott, der dir erschien" – nicht: an meinem Ort, sondern: „am Orte Gottes", als wäre es ein anderer. Was ist nun zu sagen? – Der wahre Gott ist einer, die uneigentlich genannten aber sind mehrere."

Im weiteren bedient sich Philon der Beobachtung, dass das zweite θεός keinen Artikel vorgesetzt bekommt, also uneigentlich gemeint ist und nicht derjenige Name „Gott" für Gott, der ὁ Θεός lautet[57] (und den wir – als Namen – groß schreiben können). Hier heißt nämlich, so Philon weiter (230),

„‚Gott' sein ältester Logos, in einer nicht gerade ängstlichen Setzung der Nomina (οὐ δεισιδαιμονῶν περὶ τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων), sondern in der einen Zielsetzung, inhaltlich zu reden (πραγματολογῆσαι)."

Der eigentliche Name Gottes ist sowieso unbekannt, daran werden wir jetzt erinnert,

„und um uneigentlich weiterzureden, könnte er [im Bibeltext] sagen: Nicht um genannt zu werden, sondern um zu sein, ist das Sein da."

Dies ist einmal mehr die Erinnerung an die eine Erklärung des unaussprechlichen Gottesnamens, die Philon in seiner Bibel findet, Ex 3,14: „Ich bin der Seiende". Auch das Wort „Gott" ist ja nur ein uneigentlicher Name, die schaffende Aktivität meinend, so wie *Kyrios* für Philon mit der richterlichen verbunden ist – ähnlich der rabbinischen Lehre von den beiden *middot.*[58] Um Worte würde Philon sich jedoch nie streiten, solange ein Text oder eine Rede geeignet ist, auf den jenseitigen, alle Einzelerfahrungen übersteigenden Ursprung der Offenbarung hinzuweisen.

Was nun Johannes betrifft, so besteht für ihn ein inhaltlicher Grund, das Adjektiv θεῖος zu vermeiden. Es könnte – gerade bei der Einbeziehung des VNT – zu der Vorstellung eines θεῖος ἀνήρ führen, eines „göttlichen Mannes" oder Superstar, wie deren manche in der Antike, gerade in der Kaiserzeit, bewundert wurden. Die hier vorzustellende Person sollte aber nicht nur göttliche Gaben haben, sondern Verkörperung Gottes sein – das, und nicht eine Steigerung menschlicher Vollkommenheiten.

So wird also prädikatives θεός nun auf Jesus übertragen, wie Philon es mit dem Logos getan hatte. Johanneische Parallelen sind 20,28 (§ 99, der Ausruf des un-

[56] MT hingegen: „Ich bin der Gott von Bet-El".

[57] Vgl. Siegert, *Septuaginta* 206f: Gott „Gott". Der Sprachgebrauch von θεός ist insofern dem von κύριος entgegengesetzt, als das Fehlen des Artikels bei *kyrios* den Eigennamen kennzeichnet, bei *theos* gerade nicht.

[58] Hierzu Siegert, *Philon* 73–78 (Lit.).

gläubigen Thomas - doch wohl so aufzufassen).[59] Auch den Titel *Kyrios* hat der Auferstandene nur in einer stets erkennbaren Übertragung erhalten: *mit* dem Artikel, wie gesagt, wohingegen der unaussprechliche Gottesname weiterhin durch artikelloses Κύριος wiedergegeben wird.
In 1,18 bekommen wir dasselbe so erklärt: der zeitlose Gott erscheint in dem „geborenen Gott" (μονογενὴς θεός), wobei die Vorsilbe μονο- das Unwiederholbare dieser Offenbarung bezeichnet.

5.5.1 Die Vater-Sohn-Beziehung im Gebet Jesu

Alle drei Gebete Jesu im Joh beginnen mit der Anrede πάτερ, „Vater" (§ 56.61.74f). Das ist nicht selbstverständlich, wie zu 17,1 (§ 74) vermerkt. Die Belege für „(mein) Vater" sind noch seltener als die für „unser Vater". Das populäre Synagogengebet *Āvinu malkēnu*, das zurückgeht auf eine Regenbitte Rabbi Akibas,[60] unterscheidet sich von Jesu Gebetsanrede durch sein Pluralsuffix „unser" Vater. Hier betet kein Sohn, sondern eine ganze Familie, nämlich Israel als Gottes „Sohn" im kollektiven Sinn.
Auf der anderen Seite ist der Vokativ πάτερ als Gebetsanrede im Hellenismus vorbereitet; er ist es jedoch auf polytheistische Weise: „Zeus, Vater, und ihr Götter!" (Aristophanes, *Acharnienses* 225). „Vater des Alls" ist er auch für Philon (*Migr.* 46 usw.). Der Zeus-Vater (*Juppiter)*, der Regen vom Himmel schickt, heißt bei Horaz (*Ode* 1, 2,2; 3, 29,44) einfach *pater.* Die immerhin mögliche Anrede πάτερ hat es griechisch-christlichen Dichtern dann umso leichter gemacht, ihrerseits Gott „Vater" zu rufen (z.B. Synesios, *Hymnus* 1, 95.114.146 und noch zehnmal). - Auf semitischer Seite aber ist, gerade was das aramäische *abbā'* betrifft, der Befund von Joachim Jeremias, *Abba* immer noch zutreffend: „‚Abba' war familiäre Sprache, ein Alltagswort. Niemand würde es gewagt haben, Gott so anzureden".[61]
Diese These bleibt gültig auch nach der Kenntnisnahme jener jüdischen Quellen, die seither zugänglich oder doch wenigstens besser ediert wurden.[62] In dem gesamten Bestand der Qumran-Texte, wie er nun endlich zugänglich ist, haben sich gerade zwei Belege für die hebräische Gebetsanrede *āvi* gefunden (4Q 372 I 16 im Munde des von seinen Brüdern verratenen Joseph; 4Q 460 v 5 ohne lesbaren Kontext), keiner jedoch für die aramäisch-umgangssprachliche Anrede *abbā'*. Auch sind all die Texte, die Geza Vermes oder Elke Tönges aus rabbinischer Literatur beibringen, schon rein sprachlich distanzierter gegenüber Gott, als was wir im hier bei Joh und überhaupt im Neuen Testament vorfinden. In diesen Texten spricht man weniger „zu" diesem Vater, als man „vor" ihm betet. Die Formu-

---

59 Bei Paulus hingegen hatte es nur geheißen, Christus sei „Gott gleich" (Phil 2,6). Die *b^erāchā* von Röm 9,5 ist auf das in ihr enthaltene *Theos* zu beziehen.

60 Bab. Talmud, *Ta'ănit* 25b; Bill. I 129 Nr. 6.

61 Jeremias, *Abba* 163; ebenso Hengel, „Abba" 179.

62 Vermes, *Jesus der Jude* 193–196; E. Tönges: *Unser Vater im Himmel. Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur* (BWANT 147), 2003. - Eine eigentümliche, dort nicht im Wortlaut aufgenommene Talmudstelle (*M^enāḥot* 110a Z. 15–18) lautet: „Von Tyrus bis Kartagena [in Spanien] kennt man die Israeliten und ihren Vater im Himmel. Und von Tyrus nach Westen und von Kartagena nach Osten *ver*kennt man die Israeliten und ihren Vater im Himmel." (So wörtlich, ohne die an dieser Stelle üblichen Konjekturen.)

lierungen gehen auf Ehrerbietung, nicht auf Vertrautheit hinaus. Und vor allem: Man tut es nicht in der Muttersprache, sondern in der Sprache der Halacha.
Erst im Neuhebräischen fusioniert beides wieder, und die Sprache des Gebets wird wieder Sprache des Alltags, nicht ohne die Bedenken derer, die es bisher anders gewohnt waren. Doch abermals wird das – umgangssprachlich wiedergekehrte – familiäre *abbā'* in Gebeten nicht wiederholt, sondern es bleibt bei pluralischem *āvinu*. Und auch dieses wird nicht zum Privatgebet.
Das Ergebnis kann, etwas zugespitzt, so formuliert werden: „Vater!" ist jesuanisch, „Vater unser" ist jüdisch. Es wird aber gewiss niemanden stören, wenn das Vaterunser weiterhin nach dem Matthäus-Text gebetet wird. Entscheidend ist das Ich-du-Verhältnis im Gebet, das in den Evangelien intensiver wird als sonstwo in der orientalischen oder hellenistischen Umwelt. Das betonte „Ich bin" bedingt ein umso zielgerichteteres Du in der Antwort des Gebets. Jesus macht es vor, und seine Jünger vollziehen es nach in der von 1,12 (§ 1) schon angekündigten „Vollmacht, Kinder Gottes zu sein". Damit erhält jener israelitische Monotheismus seine größte Klarheit, den Martin Buber (*Königtum Gottes* 77) so beschrieben hatte:

„Die Einzigkeit im ‚Monotheismus' ist (…) nicht die eines ‚Exemplars',[63] sondern sie ist die des Du in der Ich-Du-Beziehung, sofern diese an der Ganzheit des gelebten Lebens nicht verleugnet wird."[64]

Soviel zu der Einladung, sich dem Gebet Jesu anzuschließen. Die Sonderfrage, ob und inwiefern ein Gebet *zu* Jesus zu begründen ist, wird uns später beschäftigen (Thema 12.1.2).

5.5.2 Glaube an Gott (jüdisch, christlich, platonisch)

Vorgegeben vom VNT wie auch von jeder anderen christlichen Quelle her (Paulus, Mk, Q noch am wenigsten)[65] ist dem Joh das Thema „glauben". Als traditionell dem Inhalt nach kann auch die Formulierung des Prologs (1,7) gelten: „damit alle durch ihn zum Glauben kämen"; gemeint ist dort die Tätigkeit des Täufers, und der Glaube ist zunächst und innertextlich ein Glaube an Gott.
Nun kann von den Judäern, auch den unreligiösesten, immerhin angenommen werden, dass sie wenigstens an Gott glauben. So ist denn spätestens von den Berichten über die Tätigkeit Jesu eine Präzisierung dessen zu erwarten, worum es in Jesu Wirken ging. Hier sehen wir Johannes, den Evangelisten, am Werk. Er hat das Thema „Glauben" in bemerkenswerter Weise ausgebaut:

- quantitativ: über 90mal begegnet, alles zusammengenommen, πιστεύειν (immer als Verbum) im Joh, davon meist in des Evangelisten eigenen Worten;
- qualitativ: Das Thema eines Glaubens „an Jesus" kommt ins Spiel.

[63] Wie es nämlich rein lexikalisch aussehen könnte: Gott als das einzige Exemplar der Gattung *theos* (Anm. F.S.).
[64] Diese Einschränkung unterscheidet Monotheismus von Monolatrie (immer nur 1 Gott gleichzeitig zu verehren). Jetzt kann über das Beispiel des Apollon-Priesters Plutarch, den Philosophen des göttlichen Du (*De E Delphico* 392 A) nachgedacht werden (Anm. F.S.).
[65] Dort nur Q 7,9; 17,6. Doch ist die Quelle Q sowieso nicht vollständig erhalten.

Glaube ist nach **1,12** (§ 1) Annahme des Logos, mithin also kein Wissen, sondern ein Verhältnis: Der Mitteilende ist ja, wie Bultmann bemerkt hat, selbst die Mitteilung. So ist „glauben" (absolut) gleichbedeutend ausdrückbar als „glauben an ... ". Wenn Martin Buber ein „Glauben an ... " überhaupt für „nicht israelitisch" erklärte, so übersieht er gewisse Belege, an denen Johannes durchaus anknüpfen kann und die wir unten aus Septuaginta und *Mᵉchiltā'* noch bieten werden (5.5.3). Hier muss, wie die Offenheit der joh. Sprache zeigt, keine Alternative von „zwei Glaubensweisen" aufgerichtet werden.
In gewissem Sinne ist der hier gemeinte Glaube sogar ein Haben, nämlich ein Besitz des ewigen Lebens jetzt schon (wie auch 1Joh 5,11f wieder betont). Doch nicht einmal in dieser Hinsicht könnte er für nichtisraelitisch gelten, ist doch Landbesitz (im Verheißenen Land) gerade nicht die Alternative. Es ist ein bloßer Besitz (im Sinne einer Leihgabe) und lässt somit Platz für ein Eigentum, ein „Haben" von etwas Immateriellem. - Aufgefasst bzw. ausgedrückt als Glaube *an* Gott ist es ein gesteigertes, im Gebet wahrgenommenes Ich-du-Verhältnis, was von Bubers Voraussetzungen her gar nicht schlecht sein *kann*, solange kein Idol im Spiele ist. Das Verhältnis, das wir „Glauben" nennen, ist eines zu Gott, dem Unerkennbaren, den die Glaubenden aber „Vater" nennen dürfen.
Wir haben πιστεύετε in **14,1** (§ 68) indikativisch übersetzt, was die Wortstellung nahelegt (zumal Imperative in der *Koinē* lieber vom Aorist- als vom Präsensstamm gebildet werden). Das καί hat also konsekutiven Sinn: „ ... und dann glaubt ihr (auch) an mich". So wenig der joh. Jesus eine eigene Anbetung verlangt, so wenig verlangt er einen nur auf ihn gerichteten Glauben. Die Jesus-Frömmigkeit des Heidenchristen Lukas, von deren Entstehung wir in Apg 4,10-12 und 4,30 etwas ahnen können, wäre nicht die unseres Evangelisten. Inhaltlich und ganz johanneisch wird dieser Glaube sogleich in einem dass-Satz ausgedrückt: **14,10f** (§ 69), in Aufnahme des Prologs (1,1f).
Ein Vergleich zwischen zwei Arten von Glauben legt sich hier nahe, die sich jeweils von dem Hintergrund einer Gesetzgebung abheben - einer idealen, theoretischen (und überdies sehr elitären) im Platonismus und einer auch idealen, aber auf Praxis zielenden und ins Brauchtum und in die Praxis doch ziemlich weit vorgedrungenen im Judentum. In Platons *Gesetzen*, Buch 12 (966 C/D), besteht die Aufgabe - und auch das Privileg - der „Wächter der Gesetze" darin, „das auf die Götter Bezogene zu wissen, soweit das menschenmöglich ist". Hierbei sollen sie, im Gegensatz zu der unwissenden, die Gesetze bestenfalls befolgenden Masse, sich anstrengen, „völligen Glauben über die seienden Götter zu fassen", πᾶσαν πίστιν λαβεῖν τῶν ὄντων πέρι θεῶν. Hier liegt eine Parallele zum Joh und zu dessen Situierung der Botschaft Jesu im Judentum darin, dass der Appell zum Befolgen der Gebote, Drehpunkt der mosaischen Religion, überboten wird durch eine Selbstmitteilung Gottes, auf die hin dann nur noch *ein* Gebot übrig bleibt (wie ab § 63 betont wird). Vor allem aber wird die Gotteserkenntnis in einer typisch jüdischen Weise „demokratisiert" (Platon selbst war ja bei weitem kein Demokrat), nämlich jedermann zugänglich gemacht, ja anempfohlen: In dieser Hinsicht traf sich Jesus von jeher mit den Pharisäern, und trifft sich Johannes mit den Rabbinen.
Was wir bei Platon fanden, ist noch ein „Glaube, dass" (πίστις περί ...), kein „Glaube an" (wie πίστις εἰς oder mit objektivem Genitiv im NT: πίστις Θεοῦ). Von da aus ging jedoch die Entwicklung im Platonismus weiter. „Bei Plutarch

hat *pistis* geradezu konstitutive Bedeutung für das Verständnis von Religion (εὐσέβεια) wie für das Lebensverhältnis zu Göttern bzw. zum Göttlichen".[66] Es fällt Plutarch nicht schwer, Glaube (πίστις) positiv zu kontrastieren gegen Aberglaube (δεισιδαιμονία, z.B. in *Non posse* 1101 C). Auf der anderen Seite weiß er freilich, dass er die „notwendigen" Wahrheiten der Philosophie damit nicht erreicht. Die Wahrheit eines Ich-du-Verhältnisses ist nun einmal eine andere, von Platon nur anfangsweise entdeckte (in seinem Kultivieren des Dialogs). Plutarchs „Du bist", an Apollon gerichtet, kommt ihr näher; wir werden es mit dem dialogischen „ich bin" des Joh in Beziehung setzen (Thema 6.2).

5.5.3 Glaube an Gott und ...?

„Glaubt an Gott, und (ihr) glaubt an mich": Derlei zu sagen oder auch nur zu denken, steht im Verdacht des Polytheismus oder auch eines unguten Kompromisses. Doch ist diese Redeweise biblisch und jüdisch und in ihren Kontexten wohlverständlich. In Ex 14,31 heißt es, direkt nach dem Durchzug durchs Schilfmeer: „Und es fürchtete das Volk den HERRn und sie glaubten Gott und Mose, seinem Diener" (so LXX, mit Dativen, noch nicht mit εἰς). Hier ist, über Martin Buber hinaus, ein „Glaube an" als durchaus israelitisch zu reklamieren. Die „Zeichen", die Mose vor dem Pharao zu tun bekommt, sollen zwar nach der Hebräischen Bibel zunächst zu einem „Glauben, dass" führen (Ex 4,5). In der Septuaginta wird das erweitert zu: „damit sie dir (Mose) Glauben schenken (ἵνα πιστεύσωσίν σοι). In V. 8a sagen dies dann beide Texte, und in V. 8b wird abermals in der Septuaginta ein „dir", auf Mose bezüglich, eingefügt.
Die *M^{e}chiltā'* gibt zu Ex 14,31 einen Exkurs,[67] dessen hebräischer Wortlaut keinen Unterschied macht zwischen „jemandem glauben" und „an jemanden glauben". Ja die Auslegung des Verses beginnt mit dem Schluss vom Leichten auf das Schwere, dass, wenn die Israeliten an Mose glaubten, sie gewiss auch an JHWH glaubten. - Entsprechend richtet sich auch der Widerspruch in Num 21,5 gegen beide. Aus diesem Midrasch-Element erklärt sich bei Paulus die merkwürdige Vorstellung, die Israeliten seien im Exodus „auf Mose getauft" worten (1Kor 10,2 - analog zu einem Taufen „auf Christus" Röm 6,3 usw.).
William Horbury, einer der Spezialisten für die Nähe antik-jüdischen Denkens zum urchristlichen, hat gezeigt,[68] wie sehr die „Versammlung" oder „Kirche" (קהל > συναγωγή, ἐκκλησία) des Alten Bundes, nämlich die des Exodus, im biblischen Bericht selbst als eine Glaubensgemeinschaft dargestellt wird. Die Einleitung des Loblieds Ex 15, die wir eben zitierten, erhält ihr Pendant in dem Geschichtspsalm 106(105), wo ab V. 8 das Handeln Gottes von dem Moses ununterscheidbar sind bis hin zu V. 12: „und sie glaubten (ἐπίστευσαν, fassten Ver-

---

66 G. SCHUNACK: „Glaube und griechische Religiosität", in: B. KOLLMANN (Hg.): *Antikes Judentum und frühes Christentum.* FS Hartmut STEGEMANN (BZNW 97), 1999, 296-326, hier 317 mit vielen Belegen in der Anm.

67 S.o. Kommentar zu Joh 10,11 § 49.

68 W. HORBURY: „Septuagintal and New Testament Conceptions of the Church", in: M. BOCKMUEHL/M. THOMSPON (Hg.): *A Vision for the Church*, FS J. P. M. SWEET, 1997, 3-17 (bes. 5-8, auch zum Vorherigen). Das Thema einer „Kirche" des Alten Testaments, seit Eusebius stark antijüdisch belastet, erfährt durch Horbury eine ganz neue Behandlung.

trauen)[69] an seine Worte/und sangen sein Lob": Hier ist in der ersten Vershälfte eher Mose, in der zweiten dann Gott selbst zu verstehen. Dass dieser Gesang – Ex 15 – im Heiligen Geist geschah, wird von den Rabbinen hervorgehoben.[70] Dieser rabbinische Exkurs ist dem Joh umso näher, als er die menschlichen Personen, „an" die da geglaubt wird (hebr. einfach mit *l-*), als „Hirten" des Volkes Israel bezeichnet: Mose, David, die Propheten. Sie alle, heißt es weiter, waren bereit, für ihr Volk auch ihr Leben zu lassen; sie haben „ihre Seele eingesetzt" für Israel. So hier § 49, was sich als jüdische Lehre erweist. Johannes befindet sich in getretenen Bahnen.

5.5.4 Glaube an Jesus

Quantitativ, so sagten wir, ist das Verbum πιστεύειν im Joh auffällig durch mehr als 90-maligen Gebrauch. 1,7 (§ 1) gibt das Thema erstmals an, und ab 2,11 (§ 9 VNT) ist es Bestandteil der „erzählten Welt" des Evangeliums. Jesus fordert Glauben „an den Menschensohn" in 9,35 ff (§ 40); 14,1 (§ 68) u. ö.
Häufig tritt nun Jesus selbst als Objekt des Glaubens auf, u.z. nicht nur als Dativobjekt (man glaubt ihm etwas), sondern im theologisch gefüllten Sinne als präpositionales Objekt (mit εἰς): Glauben „an" Jesus.[71] Vielleicht ist die ständige Bevorzugung des Verbums vor dem Substantiv semantische Absicht. Wie nämlich die Reflexionen über das „Werk" Gottes bzw. des Gläubigen zeigen, hat solcher Glaube keine Gegenstände, sondern ist die Aktivität oder Haltung des Anhängens an Jesus, des „Bleibens" bei ihm (1,38 § 6) bzw. in ihm (14,20 § 70; 17,23 § 75). Wie das konkret aussieht, dazu gibt es nur Beispiele und nicht Gebote, da die Ethik von der Tora-Befolgung auf das Liebesgebot übergeht und der Gottesdienst keinerlei liturgische Formulare erhält. Gerade für den Gottesdienst in der joh. Gemeinde gilt: „Der Geist weht, wo er will."
Betrachten wir nun die wichtigsten Stellen einzeln und in ihrer joh. Reihenfolge:

- **1,12** (§ 1) lädt bereits ein zu einem Glauben „an seinen (des Logos) Namen"; das dürfte auf den persongewordenen Logos namens Jesus gehen (unten Thema 6.2);
- **2,11** (§ 9, VNT) „und es fassten seine Jünger Glauben an ihn" (Aorist ἐπίστευσαν): Dies gibt erstmals Jesus als Objekt des Glaubens an, schon in der Tradition.
- **9,35–38** (§ 40) bietet Jesu Frage an den geheilten Blinden: „Glaubst du an den Menschensohn?" So wie sie gestellt ist, erhebt sie – eher verblüffend – eine Schlüsselfigur der jüdischen Endzeiterwartung zum Gegenstand eines Glau-

[69] Im Joh-Text übersetzten wir hierfür: „kamen zum Glauben", denn mit Jesus tritt eine neue Situation ein. Das ist aber vom Exodus gar nicht sehr verschieden.

[70] So Rabbi Akiba in der Tosefta, *Soṭā* 6,2. Horburys Aufsatz entwickelt die *notae Ecclesiae* aus diesen und ähnlichen Belegen schon in der Hebräischen Bibel und ihrer rabbinischen Rezeption.

[71] s. Schmoller, *Handkonkordanz* s.v., Rubrik c). Vgl. Kriener, *Glauben an Jesus*. Kernstück dieses Buches ist eine Exegese von Joh 9,1–10,46 (S. 121–146), gefolgt von Thesen von (zugegebenermaßen) apologetischer Natur (146–148). Jesus als „auf die Erde gesandtes Wort Gottes" wird in Analogie gesehen zu Jes 55,10 f. In These 7 steht: „Wenn die joh. Gemeinschaft auf strikte Trennung von den Samaritern geachtet und sich in halachischen Fragen den Rabbinen unterstellt hätte, wäre womöglich ein Weiterleben im jüdischen Sozialverband möglich gewesen." Freilich, der rabbinischen Halacha hat sich noch nicht einmal das Judenchristentum, gleich welcher Art, unterstellt.

bens, was sie im Judentum nie war, vorher nicht und auch nachher nicht. Das erklärt die etwas zögerliche Reaktion des Gefragten. „Und wer ist es, Herr, damit ich an ihn glaube?" Jesu Antwort ist eine Art von Ich-bin-Wort, aber in der 3. Person, so wie Dan 7,13 sie vorgibt: „Du hast ihn schon gesehen, und der mit dir spricht der ist es." Die Antwort des Geheilten lautet: „Ich glaube, Herr!" Das Objekt bleibt offen.

Das folgende „Und er fiel vor ihm nieder" ist von zweifelhafter Authentizität; es nimmt die Pointe von 20,28 vorweg. Auch widerstrebt es jüdischem Ritualgefühl, sich vor Menschen niederzuwerfen.[72] Noch ist Jesus nicht verherrlicht. Für johanneisch halten könnte man das Ganze nur als Prolepse (so oben im Text).
Dt-joh. ist ferner **6,35b** (bei § 23) „wer an mich glaubt, wird gewiss nie mehr dürsten": Hier wird die Metaphorik des „Essens" ein erstes Mal verlassen; Voraussetzung ist, dass man „Brot" bereits als „Wort" begreift.

- **11,25f** (§ 53): „Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt." Hier, im letzten „Zeichen", wird die Sprache allmählich präzise. Das folgende „Glaubst du das?" ist unproblematisch; unsere Frage gilt aber der Forderung des joh. Jesus, man solle an (εἰς) ihn glauben. Das eben Gehörte ist die Fortsetzung eines der Ich-bin-Worte, nämlich „Ich bin die Auferstehung und das Leben", womit Jesus also ablenkt von jedem sonstigen Substrat einer Auferweckungs- oder Unsterblichkeitshoffnung, welches beispielsweise die menschliche Seele sein könnte. Auf diese wird, im Unterschied zum Griechentum und zum hellenistischen Judentum, gar nichts gebaut, sondern alles auf den Ruf, der Neues schafft, den Logos, repräsentiert in Jesus. „An mich glauben" heißt also: „glauben, dass ich der Zugang bin zum ewigen Leben". Solcher Glaube ist ein Aufnehmen des Logos wie im Prolog, Joh 1,12f. An Jesus glauben heißt: ihn als Wort Gottes aufnehmen.
- Am deutlichsten antwortet auf unsere Frage **12,44b** (§ 41): „Wer an mich glaubt, glaubt [doch] nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat." So wie im weiteren Kontext das Gericht Gottes sich entscheidet in der Aufnahme oder Nichtaufnahme Jesu, so ist Glaube an Gott nichts anderes als die Bereitschaft, Jesus, den Logos, aufzunehmen. Die so entstandene Gottesbeziehung bringt den joh. Jesus in eine Perspektive mit Gott, u.z. ist es vom Menschen aus – und nur vom Menschen aus – dieselbe: er nennt sie das „Sehen des Vaters": Das im Prolog noch Unmögliche (1,18) ereignet sich, nach einer noch ganz leeren, semantisch vagen und vorläufigen Einladung (1,39, § 6) während der Abschiedsdialoge: 14,7 (§ 68) bis 17,24 (§ 75).
- In **14,12** (§ 69) „Wer an mich glaubt, der wird die Werke, die ich tue, auch tun ..." findet sich die Erklärung des Gesagten just davor, wo nämlich der Inhalt solchen Glaubens als dass-Satz ausgedrückt wird (14,11a): „Glaubt mir, dass ich im Vater bin und der Vater in mir!" Auch dies ist eine Wiederaufnahme des Prologs. – Zu 14,13, einer Aufforderung zum Gebet „in meinem Namen", ^s.u. Thema 12.1.2.
- Öfters zitiert haben wir nun schon **14,1** (§ 68): „Glaubt an Gott, und ihr glaubt

[72] προσκυνεῖν τινι; vgl. Siegert, *Septuaginta* 221.233.

an mich!" Hier ist, was auf καί folgt, mit einiger Sicherheit nicht die Verlängerung des Imperativs (wenngleich auch dieses Verständnis akzeptabel wäre), sondern eher Indikativ, als Konsequenz: ‚Glaubt an Gott, und (so) glaubt ihr (auch) an mich.' Nicht als zweites Glaubensobjekt präsentiert sich Jesus, sondern als denjenigen, der in einem Glauben an Gott, den Gott Israels, mitgemeint ist. Was folgt, ist ja die Einladung in die himmlischen „Wohnungen", wo die Gläubigen Jesus wieder treffen werden.

In alledem ist keine Verletzung des Ersten Gebots festzustellen; sondern so konkret, wie die Offenbarung ist, darf auch der Glaube sein. Problematisch ist eher - heute, in Zeiten, wo versucht wird, das christlich-jüdische Gespräch wieder in Gang zu setzen - die Gleichsetzung von Glaube an Gott mit der „Aufnahme" Jesu, wie das Joh sie ab dem Prolog schon empfiehlt. Diese ist freilich nicht einem Kircheneintritt gleichzusetzen, schon deswegen nicht, weil es mehr als eine christliche Kirche gibt.[73] Auch spricht der Prolog von einer Aufnahme des Logos, und dass dieser sich auf mehr als eine Weise manifestiert habe (vgl. Hebr 1,1f). So bindet gerade Johannes das Heil nicht an die Taufe. Hier sollte man dem jüdischen Volk in aller Ruhe seine eigene Art überlassen, sich Jesus in all seiner Befremdlichkeit doch wieder anzueignen - ein Prozess, der kirchlicherseits erst forciert, dann aber durch langlebige Vorurteile behindert worden ist.[74] Mit Schweigen bedeckt sei hierbei all das, was die Kirchen an Abschreckung (statt an Zeugenschaft) dem jüdischen Volk gegenüber verübt haben - angefangen von den Verbalinjurien der Johannesschule selbst.

Eindeutig dt-joh. ist demgegenüber **12,42**, wo selbst von den Herrschenden einige an Jesus glauben, es aber nicht zugeben, weil sie fürchten, von den Pharisäern aus den Synagogen ausgeschlossen zu werden. Diese Bemerkung ist vollkommen irre und kann nicht von einem Kenner judäischer Verhältnisse stammen. Es war undenkbar, dass die Betreiber des Tempels sich aus den Synagogen hätten ausschließen lassen - hatten sie doch den weitaus wichtigeren Kult, den toragemäßen, mit Opfern verbundenen, unter ihrer Kontrolle. Dieser Vers vermag über keine historische Zeit, ob vor oder nach 70, etwas auszusagen.

5.5.5 Jesus als „Herr"

Die Frage, ob und mit welchem Recht Jesus im Joh als „Herr" angebetet wird, stellt sich im Joh erst in der vorletzten Perikope (Joh 20,28 § 99): „Mein Herr und mein Gott!" Dies ist gesprochen aus der Perspektive dessen, der den auferstandenen Jesus als Selbstdarstellung Gottes erkennt. Hier sei zugegeben, dass die christliche Immanenztheologie weiter geht als jede jüdische und islamische

[73] Für einen konkreten Eintritt muss man sich entscheiden. Da wird jede Glaubensgemeinschaft partikular - ein Grund mehr, deren keine für ewig zu halten.

[74] Noch in meinem Studium hörte ich das aus Paulus geborgte Vorurteil, die Juden wollten nicht an Christus glauben. Was nicht dazugesagt wurde, ist, dass zwei Drittel der in der Schoa getöteten deutschen Juden Kirchenglieder waren. Und das, obwohl ihnen ein fast ebenso großes Misstrauen entgegenschlug wie den religionslos gewordenen Juden. Man hielt eines für das andere.

und mithin den Monotheismus rein sprachlich in unvermeidliche Gefahren bringt (wenngleich in keine so großen, wie Philons Spekulationen sie eingingen – oben Thema 2.4).[75] In einer Begegnung wie der des Thomas mögen alle Sprachregeln aufgehoben sein; im Formulieren heutiger Gebete wäre theologisches Nachdenken am Platze.

Die Gebetsanrede „Herr", wie sie in jüdischen Texten und im Neuen Testament gebraucht wird, ist ein Vokativ (κύριε bzw. semitisierend ὁ κύριος), dessen Rückversetzung in den Nominativ auf ὁ κύριος führt, nicht auf artikelloses Κύριος, wie seit der Septuaginta der Ersatz des unaussprechlichen Gottesnamens lautet. Ὁ κύριος hingegen ist der Titel, mit dem man seit dem frühesten Kerygma den auferstandenen Jesus bezeichnet. Es wäre am sachlichsten zu übersetzen mit „*mein* Herr, *unser* Herr".

In welchem Sinne teilt Jesus diese Anrede mit seinem „Vater"? In Joh 13,13 (§ 63) sagt er: „Ihr nennt mich: Lehrer! und: Herr! und sprecht richtig so; das bin ich ja." Die Ausdrücke ὁ διδάσκαλος und ὁ κύριος stehen auch hier jeweils mit Artikel, äquivalent zum klassisch-griechischen Vokativ und unterschieden von HERR als Gottesname in den Schriftzitaten. Man sieht, mit welcher Sorgfalt gerade in Ich-bin-Aussagen die Sprachregelungen der Jüdischen Bibel fortgelten. Hierin liegt also kein Vergessen des israelitischen Monotheismus.

Versuchen wir, von hier aus zu klären, wie der Vokativ (kein theoriefähiger Nominativ) „Gott" in Joh 20,28 zu verstehen ist. Dort bildet er eine ganz klare Klammer mit Joh 1,1 und 1,2, was wir übersetzten: „göttlich" war der Logos, und er war „bei Gott". Es handelt sich also bei diesem Glaubensgegenstand um eine Äußerung Gottes, eine Selbstäußerung (denn alles, was von ihm erkennbar wurde, liegt darin) und schließlich auch eine Entäußerung in dem Sinn, dass er sich hier auf Erden und in menschlicher Geschichte „unter Niveau" darstellt. Diese Einsicht von Phil 2,6–11[76] wird rückgespiegelt in der Gebetsanrede „Gott", die, an Jesus gerichtet, nicht als deskriptive Aussage genommen werden darf – da bekämen wir zwei Götter, einen Gott und einen Herrgott (nach bayrischem Sprachgebrauch, der aber sehr alte Vorläufer hat)[77] –, sondern als *Anrede Gottes durch Jesus.* Jedes christliche Gebet geschieht „an" Gott (den Herrn, den Vater ...) „durch" (d.h. in Berufung auf) Jesus Christus „im" Heiligen Geist – eine Formel, die auch dazu hier in Erinnerung gerufen werden soll, dass ihr in den Agenden meist nicht mit abgedrucktes drittes Glied[78] nicht vergessen wird.

---

[75] Was ein gelegentliches „wir" oder gar „ich und der Vater" im Munde Jesu betrifft, vgl. oben zu 14,23 (§ 71). Solches ist in der Tat unerhört, in der Regel jedoch nicht authentisch. Selbst hier übrigens könnte man das häufige „Wir" des Korans vergleichen.

[76] Als Vorstufe (sic) vgl. Hebr 1,4.8, wo zu nächst der *kyrios-*Name auf den Gottessohn übertragen wird und sodann auch die *theos-*Anrede aus Ps 45(44),7, auf deren eigentümliche Textgeschichte oben zu 20,28 (§ 99) hingewiesen wurde.

[77] Und noch kuriosere Nachfolger. In Zeiten der deutschen Monarchie ist mit Schmunzeln bemerkt worden, wenn „die Allerhöchsten" (das Kaiserpaar) sich in eine Kirche begaben, um „dem Höchsten" zu dienen.

[78] Diese Schreibweise noch in heutigen Agenden kommt vom gedankenlosen Umsetzen der Formel *per filium tuum Jesum Christum,* hinter der drei Punkte zu denken wären, in alten Manuskripten aber nie standen. – Dass das Joh selbst noch keine trinitarischen Formeln kennt wie 2Kor 12,12 oder Mt 28,19, zählt zu seinen archaischen Zügen. Eine Pneumatologie hat es aber durchaus, schon ab 3,6 (§ 15). – Mehr unter Thema 12.

Die Gebetsanrede „Herr Jesus" ist also insofern missverständlich, als die Unterscheidung zwischen Κύριος und ὁ κύριος darin nicht wiederkehrt. (Allenfalls kann man im Deutschen den Artikelgebrauch umdrehen und unterscheiden: „der Herr" für den Gottesnamen und „Herr" als Christustitel.) Ursprung der Anrede ist in diesem Fall aber der Nominativ und insofern sogar (in gewissem Sinne) deskriptive Sprache, nämlich Kerygma-Aussagen über, nicht an, Jesus. Wo man zu ihm betet - d.h., wie wir oben sagten, Gott durch ihn bittet -, ist die Anrede zwangsläufig *kyrie* (bzw. als Semitismus *ho kyrios)*, was in beschreibender Sprache sofort wieder den Artikel annimmt: „Dreimal habe ich den Kyrios gebeten" (τρὶς τὸν Κύριον παρεκάλεσα, 2Kor 12,8).
Zu Joh 3,5 (§ 15) haben wir 1Kor 6,17 mit herangezogen: „Wer am Herrn anhaftet, ist ein Pneuma (mit ihm)" und die Analogie zu Gen 2,24 festgestellt, wo die Partner einer Ehe „ein Fleisch" sind, sich also verhalten, als wäre der Leib des einen auch der des (der) anderen. So wird die geistige Gemeinschaft der Christen mit ihrem „Herrn" gedacht - womit dieser Titel eine Nuance erhält, die im Ersatz des Namens für den transzendenten Gott nicht enthalten war. Dieser „Herr" ist ein persönliches, sogar ein menschliches Vorbild. Diese Christologie ist also nicht „höher", und nicht abgehobener als die Von Phil 2,5-11.

5.5.6 Zur „soteriologischen Alternative"

Aus vielen Schriften des Neuen Testaments, v.a. aus den Paulusbriefen und den Schriften des Lukas, ist eine „soteriologische Alternative" entnommen worden. Man könne nicht *zugleich* nach der Tora und nach dem Evangelium selig werden, bzw. (in enger Auslegung von Apg 4,12) überhaupt nur nach dem Evangelium. Das wäre die Kündigung des Alten Bundes. Thesen dieser Art haben im Christentum lange bestanden. Gegenwärtig nehmen die Kirchen sie zurück und hätten sie nach dem Joh wohl gar nicht erst erheben müssen. Der Mystiker, den es zum Verfasser hat, ist nicht geneigt, die Gottesbeziehungen oder gar Gotteserfahrungen anderer einem Urteil zu unterwerfen. Seine Auffassung vom Logos ist sehr offen (1,4f.9f § 1), und seine Auffassung und vom Gericht ist die, dass jeder selbst sich das Urteil spricht: 12,48 (§ 41), vgl. § 47 ganz. Soviel ist dort klar: Wer den Logos nicht annimmt, „spricht sich selbst das Gericht". Ja, „niemand kommt zum Vater, außer durch mich" - so schließt das letzte und ausführlichste der Ich-bin-Worte im Joh I (14,6 § 68). Dieses ICH ist der Logos, wie er sich in größtmöglicher „Herrlichkeit" in Jesus offenbart. Doch war er vorher schon da, wenn auch mit geringem Erfolg (1,4f.9f § 1). Gerne würden wir jetzt mehr darüber erfahren, wie Johannes als Christ zur Mose-Tora steht.[79] Hier müssen wir uns an 1,17 (§ 2) halten, was keine Alternative ist, sondern eine Überbietung.
Man mag zu diesen joh. Überbietungen stehen, wie man will; Verneinungen sind es nicht. Für solche muss man sich an diejenigen Zeugen des Neuen Testaments wenden, die mit ihrer jüdischen Vergangenheit einen Bruch vollzogen haben (so Paulus, Phil 3,7f). Doch warum sollte die Glaubenserfahrung eines Paulus nor-

---

[79] Zu Fragen der Reinheit (sc. des Gottesvolkes) sei verwiesen auf 13,10f (§ 63) sowie dt-joh. auf 15,3 (bei § 71): Auch sie kommt jetzt „aus dem Wort", und dieses würde eigentlich völlig reichen, muss deswegen aber mosaische Riten nicht verdrängen.

mierend sein für die ganze Kirche? Möge sie es sein in der positiven Orientierung, warum aber im Negativen? Im Protestantismus, wie auch im edierten Joh, steckt noch zu viel Lust an der Polemik.
Johannes hat demgegenüber eine Stärke, wie sie größer nicht sein könnte: Er denkt nie von der Grenze her, sondern er kommt stets aus der Mitte.

Thema 6: Die Ich-bin-Worte und der unaussprechliche Gottesname

Funktional gesehen, leisten die joh. Ich-bin-Worte das, was in den synoptischen Evangelien die Gleichnisse leisten: die Illustration zentraler Themen der Verkündigung Jesu. Gegenüber dem umgebenden Hellenismus ist zu betonen: Johannes unterrichtete in Ephesus sicher in einem Raum ohne Bilder; umso bilderreicher („Bild" jetzt für „Metapher") muss seine Sprache sein.
Vielleicht war sie das schon beim historischen Jesus in einer Form, die von der johanneischen konserviert wird.[1] Die markinisch-synoptische Evangelienschreibung arbeitet Bildhaftigkeit in Form von Gleichnissen aus. Deren Konzentration auf das Thema „Reich Gottes" wird für jesuanisch gehalten; mit Sicherheit lässt sich hingegen nur sagen, sie ist markinisch und wurde von da aus synoptisch. Die Gleichnisse der Quelle Q, soweit sie für diese sicher sind, haben hingegen ähnliche Kürze wie diejenigen im Joh, und das *basileia*-Thema haben dort nur zwei, Q 13,18f und Q 13,20f. Es dürfte sich also die Mühe lohnen, die joh. Stimme als dritte zu hören.

6.0 Gleichnisse im Joh

6.0.1 Synoptischer Befund

Wir knüpfen an bei der Einleitung, 8.4. Das Joh kennt keine Gleichnisse, wie die Synoptiker sie kennen, als „erzählte Metapher", von der schon die Bildhälfte eine autonome Erzählung wäre. Sondern es kennt sie nur in derjenigen uneigentlichen und verkürzten Form, wie auch die Episteln sie kennen, nämlich als Zustands- oder allenfalls Verlaufsschilderungen im Präsens (1Kor 15,36–38), meist nur in einem Satz (wie Jak 5,7; 2Tim 2,6). Das sieht nach einer Verkürzung und Verarmung der Tradition aus; doch erklärt es sich von vornherein daraus, dass nicht das erwartete Reich Gottes, sondern Jesus selbst als Offenbarer und Offenbarung im Mittelpunkt des Interesses stehen.
Die Ich-bin-Worte sind das joh. Pendant zu den großen synoptischen Gleichnissen. Diese können ebenso eine literarische Leistung der betr. Evangelisten sein wie die ausdrücklichen Ich-bin-Worte des Joh I die des Seniors. Als älteren Zustand der Überlieferung kann man nicht Mk und seine Nachfolger gelten lassen, sondern nur Q und das VNT. Es ist nicht ausgemacht, dass die großen Reich-

[1] Das Folgende orientiert sich an folgenden, unabhängig voneinander entstandenen Arbeiten: Bammel, „Erwägungen" und F. Vouga: „Jesus als Erzähler. Überlegungen zu den Gleichnissen", *WuD*, nF 19, 1987, 63–85. Sie relativieren die herrschende Meinung, die auch die großen Gleichnisse typische Äußerungen Jesu sein lässt. – Demnächst wird ein von R. Zimmermann betreuter Sammelband sämtliche Gleichnisse des NT im Überblick darbieten, sodass die Frage erneut wird aufgegriffen werden können.

Gottes-Gleichnisse (Mk wie Lkleitet sie je zweimal mit dieser Themenangabe ein, Mt sogar zehnmal und das *EvThom.* immerhin neunmal)[2] jene direkteste Wiedergabe der Verkündigung Jesu sind, wofür man sie gewöhnlich hält. Was uns daran zweifeln lässt, ist das Gleichnisgut der Quelle Q. So wie John Kloppenborgs - sehr großzügige - Rekonstruktion es bietet (Perikopennummern im Folgenden mit S = *saying* [„Logion"] nach Kloppenborg),[3] findet man zwar etliche Gleichnisse, die aber mit zwei Ausnahmen alle nur sehr kurz sind und oftmals nur angedeutet. Darunter sind die folgenden:

- Mt 7,21-27 Lk 6,46-49 S **14** (Gleichnis im Aorist: das Haus auf dem Felsen);
- Mt 16,2f Lk 12,54-56 S **47** (Bildwort im Präsens: das erwartete Wetter; Texte verschieden);
- Mt 7,13f Lk 13,24 S **50** (Bildwort im Präsens, ja im Imperativ: das enge Tor);
- Mt 18,12-14 Lk 15,4-7 S **58** (Bildwort im Präsens, als rhetorische Frage: das verlorene Schaf - der interpretierende Kontext ist jeweils anders);

Zwei große Gleichnisse fallen aus dieser Liste, ja aus ganz Q heraus:

- Mt 22,2-20 Lk 14,16-24 S **55** (das große Gastmahl; Texte sehr verschieden; eine dritte, nochmals verschiedene Version ist im *EvThom.* 64 erhalten);
- Mt 25,14-30 Lk 19,12-27 **S 67** (Gleichnis im Aorist: die anvertrauten Pfunde; mt. Text viel länger).

Sieht man diese beiden letzteren Perikopen näher an, können einem Zweifel kommen an der ganzen Q-Hypothese: Genauso gut oder besser können die Übereinstimmungen als eine Folge von *minor agreements* angesehen werden: vgl. Einleitung, 7.0.

Der mindeste Schluss, den dieser Befund nahe legt, ist der, dass gerade in diesem Bereich der Jesus-Überlieferung nicht mit Wörtlichkeit gerechnet werden kann, ja nicht einmal mit Identität des Bezugsgegenstandes. Die gängige Auffassung, wonach das Reich Gottes der Hauptgegenstand der Verkündigung Jesu gewesen sei, beruht auf den großen Synoptikergleichnissen, zu welchen Kloppenborgs S 55 und S 67 als lukanische, matthäisch dann weiter veränderte Schöpfungen nunmehr hinzuzuzählen wären.[4] Diese ihrerseits richten sich nach der Programmaussage Mk 1,15, die durchaus markinisch ist und Jesus zunächst einfach nur die Verkündigung des Täufers fortsetzen lässt, sowie nach Mk 4,11, einem gleichfalls mk. Satz, der das *basileia*-Thema als hermeneutischen Schlüssel vorschlägt.

Seither befindet sich das Christentum unter den Einfluss einer *basileia*-Theologie und einer Eschatologisierung der Rolle Jesu, wie sie in den Bedrängnissen

---

[2] Hier mag sich bestätigen, was schon vermutet worden ist, dass diesem Text, neben all seinen gnostischen Einflüssen, eine judenchristliche Quelle zugrunde liegt.

[3] Die Wiedergabe bei Hoffmann/Heil liefert ähnliche Ergebnisse, wobei von dem unten zu nennenden S 55 freilich nur ein Rest bleibt, 6 Sätze lang, und S 67 voll ist mit eckigen Klammern.

[4] Vgl. das Modell der synoptischen Verhältnisse oben, Einleitung, 7.0. Q ist für Lk das, was das VNT für Joh ist.

des Judentums um 70 n.Chr. durchaus erklärlich ist, aber nicht ohne weiteres in die Zeit um 30 übertragen werden darf, natürlich auch nicht in andere Epochen danach.

6.0.2 Der joh. Bestand an Gleichnissen

Werfen wir von hier aus einen Blick auf die drei Joh-I-Gleichnisse, die unsere Rekonstruktion ergeben hat und die schon ihrer Dreizahl wegen nicht zu unterschätzen sind! Ihr Bildgehalt, verglichen mit dem Kontext, zeigt: Sie dienen, wie manches sonst im Joh, einer Ablösung der überlieferten Eschatologie, wie zu den Stellen schon jeweils gesagt wurde. In dieser Zwecksetzung sind sie sicherlich johanneisch; in ihrem Wortlaut aber könnte noch Jesuanisches erhalten sein. Es handelt sich um:

- das Gleichnis vom Freund des Bräutigams (3,29 § 4),
- das vom Weizenkorn (12,24 § 61) und
- das von der Frau, die erleichtert ist von der Geburt (16,21f § 74).

Man muss kein großer Kenner jüdischer Apokalyptik sein, um in letzterem eine Anspielung an die „Wehen" beim Eintritt des neuen Aeons wiederzuerkennen (Mk 13,8 par.); und das mittlere gehört ausweislich seiner Paulus-Parallele (1Kor 15,36–38) gleichfalls in die Bildwelt der Eschatologie. Da nun der neue Aeon seinerseits als Freudenmahl vorgestellt wird (Q 14,16–24),[5] erweisen sich alle drei joh. Gleichnisse als umgeleitete apokalyptische Erwartung bzw. als abgewandelte Eschatologie.
Darüber hinaus sind die joh. Ich-bin-Worte autonome Schöpfungen parallel zu den ebenfalls autonomen, großen Gleichnissen der Synoptiker. In beiden dürfte jesuanisches Spruchgut aufgegangen sein, wörtlich getreuer bei den Synoptikern (das bleibe zugegeben), sachlich treffender jedoch im Joh I. Denn dass Jesus nicht nur gelehrt und geheilt, sondern auch auf vielfältige Weisen *sich* dargestellt hat – eher als er eine bestimmte Lehre vertreten hätte, eine essenisch oder sonstwie geprägte –, das dürfte gemeinsamer Ausgangspunkt der divergierenden urchristlichen Wiedergaben sein.
Johannes, dem jede Möglichkeit nichtobjektivierenden Redens willkommen sein musste, hat, wie Jesus, *unter anderem* Gleichnisse eingesetzt. Sie waren auch ihm ein Mittel zur Evidenz *ad hoc*, und sie greifen apokalyptisches Bildgut auf, um es zu neutralisieren. Haftpunkt ist das Leben und Sterben Jesu, und keine Herrschaft der Frommen oder was immer man sich unter „Reich Gottes" vorstellte. Der Jesus der „erzählten Welt" des Joh stellt seinen im Text schon absehbaren Tod in eine große Zukunftsperspektive. Sein Weggang öffnet Türen (§ 68).

Die Johannesschule hat dann Gleichnisse nicht als Mittel der Evidenz eingesetzt, um Unsagbares anschaulich zu machen, sondern hat ihre παροιμίαι zu Rätseln verkümmern lassen: s. bei § 34 am Beispiel eines Gleichnisses mit synoptischer Vorlage; siehe die *paroimia* vom Hirten (Joh 10,1b–5, mit Schlussvermerk und Missverständnismotiv in V. 6). Aus ihr erwächst eine Reihe von Erweiterungen – zunächst mit einem redaktions-

---

[5] Viele Belege und Verweise bei Bill. IV/2 892f.

typischen εἶπεν οὖν πάλιν ὁ Ἰησοῦς eingeleitet –, die die folgende „Hirtenrede" ausmacht, ein Monolog bis V. 21, mit echt Johanneischem in V. 11–15.17 f. So, wie es damit zu stehen kommt, ist es ein Diskurs, keine Erzählung.

6.1 Ich-bin-Worte mit Komplement

Soviel zu den Traditionswegen, die sowohl zu den Gleichnissen wie zu den Bildworten führen. Kommen wir nun zum sachlichen Ausgangspunkt der Ich-bin-Worte: Es ist die Unanschaulichkeit Gottes in jüdischer (verschieden von griechischer) Tradition, ja sogar die Unnennbarkeit seines Namens. Schon zum Prolog ist die Hypothese geäußert worden,[6] dass „Name" und „Herrlichkeit" Gottes synonym sein könnten, dazu auch der „Logos" – all dies verkörpert ja nun Jesus. Wir werden dieser These nicht nachgehen, weil sie die totale „Entropie" der theologischen Sprache zur Folge hätte, das Ineinsfallen all der Ausdrücke, die schon einmal gefunden werden mussten, nachdem der Name Gottes dem Gebrauch abhanden kam. Jedes dieser Wörter hat von seiner Herkunft her noch eine besondere Aussage über Gott zu machen (oder trägt bestimmte Aussagen besser als andere), und jedes ist mit anderen Erfahrungen, geschichtlichen und mystischen, verbunden, die nicht über die Identifizierung ihres Gegenstandes (oder besser: ihrer Ursache) identifiziert werden sollten – zumal wenn die Geschichte Jesu für die Gegenwart der Gemeinde zu erzählen ist.
Ein Sonderfall für die theologische Sprache sind zweifellos diejenigen Stellen im Joh, wo Jesus in einer ähnlich tautologischen Art von sich spricht wie der Gott Israels in Ex 3,14. Das berühmte „Ich bin, der ich bin" oder besser „Ich bin der Ich-Bin" (LXX: „Ich bin der Seiende") findet sein Echo nicht nur vielfach in der Hebräischen Bibel selbst (Ex 34,6 ist dort seine nächstliegende, an vielen anderen Stellen wiederholte Exegese; vgl. Dtn 32,39), sondern auch an den Stellen im Joh, wo Jesus von sich sagt „ich bin" – entweder mit einem nur metaphorischen Komplement, oder mit gar keinem (unten 6.2).
Gehen wir den Bildworten und schließlich auch den bloßen Ich-bin-Worten systematisch nach! Auch hier dürfte zunächst eine Zusammenstellung nützlich sein. Sie wird sich um ihren ersten Punkt verkürzen, wenn wir § 21–26 erst einer späteren Redaktion (vielleicht sogar erst Joh II?) zuordnen. Die Architektur leidet darunter nicht, im Gegenteil: „Licht der Welt" als erste Selbstaussage Jesu würde an den Prolog (§ 1) anknüpfen. – Eher aber ist mit einer Zutat des Johannes selbst zu rechnen; und er betont, ja signiert sie mit einer Triade *ad hoc*. – Die immense Literatur über den Anspielungsreichtum der Ich-bin-Worte ist anderwärts aufgearbeitet.[7]

---

[6] Kanagaraj, *Mysticism* 232 f (Lit.). Er verweist auch auf Moses Begegnung mit JHWH in Ex 33,18 f: „Zeig mir deine Herrlichkeit! (...) Ich werde bei meinem Namen rufen: JHWH."

[7] Vgl. R. Zimmermann: *Christologie der Bilder im Johannesevangeium* (WUNT 171), 2004. Ein Sammelband von R. Zimmermann und J. Frey wird in derselben Serie erscheinen u. d. T. *Imagery in John*.

6.1.1 Worte mit metaphorischem Prädikatsnomen („Bildworte")

Jedes der Bildworte hat in unserer Rekonstruktion einen klaren Anhalt am oberen Kontext. Dies sind der Reihe nach die Themen, ihre Anknüpfung am Vorangegangenen und ihre etwaigen Wiederaufnahmen im Folgenden:

- Joh 6,35 (§ 23; Echo aus dem Munde der Menge: V. 41), zweites Mal: 6,48; drittes Mal: 6,51 (§ 24): **„Brot des Lebens"**; Anknüpfung: Speisung der Fünftausend.
- Joh 8,12 (§ 41), **„Licht der Welt"** (vgl. 1,9); Anknüpfung: Heilung des Blindgeborenen; Wiederaufnahme: 12,46 (§ 41).

  Dt-joh. Wiederaufnahme: 9,5 (bei § 36); vgl. 12,35f (bei § 61).
- Joh 10,11 (§ 49): **„der gute Hirte"**; Anknüpfung: der Glaube der Judäer; Wiederaufnahme: 10,14 (noch § 49).

  Die dt-joh. Wiederaufnahme ist aus unbekannten Gründen (Joh II hat keine Überleitung zu diesem Thema) eine Prolepse: 10,1b–10 (bei § 49).
- Joh 11,25 (§ 53), **„die Auferstehung und das Leben"** (zweigliedrig); Anknüpfung: die Auferweckung des Lazarus; Wiederaufnahme: Schweißtuch-Motiv in § 96;
- Joh 14,6 (§ 68): **„der Weg, die Wahrheit und das Leben"** (dreigliedrig); Anknüpfung: die Frage „wohin gehst du?" (§ 67); Wiederaufnahme in der rein verbalen Himmelfahrt von 20,17 (§ 97).

  Dt-joh. ist 15,1 **„der wahre Weinstock"**; Wiederaufnahme: 15,5.[8] Die Steigerung von der Eingliedrigkeit bis zur Dreigliedrigkeit wird aufgegeben um einer Sakramentssymbolik willen, welche die Ich-bin-Worte insgesamt durch ein Brot- und ein Weinwort gerahmt sein lässt.

Die Reihenfolge und Ordnung der echten Ich-bin-Worte hingegen ist anders beschaffen: Es sind deren fünf, die ersten drei jeweils mit Wiederholung, anfangs sogar mit doppelter Wiederholung;[9] das vierte in sich doppelgliedrig, das fünfte dreigliedrig. Das ist insgesamt eine überlegte Struktur und am Ende ja wohl eine gewollte Steigerung. Die gleichfalls formale Besonderheit, dass die eingliedrigen Ich-bin-Worte wiederholt werden – klar in § 23 und 50 – spricht dafür, dem in der bisherigen Rekonstruktion (*Erstentwurf*) recht kurz geratenen § 41 als Verlängerung die Jesusrede von 12,44b–50 beizugeben, wenngleich die erhaltene Formulierung nicht über jeden Zweifel erhaben ist.

Die metaphorische Ausdrucksweise kompensiert dafür, dass Gott nicht unmittelbar erfahrungsgegeben ist.[10] Bildworte benennen analoge Erfahrungen zu dem, was nur – und allenfalls – Mystiker als eine direkte Gotteserfahrung für sich beanspruchen. Licht, Wahrheit, auch Erfahrungen wie des Schutzes (Meta-

[8] Als Ich-bin-Worte der Johannesschule vgl. noch Apk 1,17; 22,13.16 und weitere, im Text gleich noch zu nennende. Von anderem Typ, nämlich mit Partizip, ist Apk 2,23: „Ich bin der(jenige, der) ‚die Nieren prüft'".

[9] Dreimaliges „Brot des Lebens" entspricht so der dreifachen Prädikation „der Weg, die Wahrheit und das Leben" im letzten echten Ich-bin-Wort.

[10] „Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht" (Dietrich Bonhoeffer).

pher des Hirten), ja bereits der Genuss der alltäglichen Nahrung können Gotteserfahrungen sein – Sinn des Tischgebets.

Das erlaubt auch eine negative Probe. Jesus sagt nicht „Ich bin das Sein", nicht „Ich bin das Schöne" und nicht „Ich bin die Macht": Weder griechische noch römische, sondern jüdische Gotteserfahrung wird von ihm in einfache Worte gebracht. Die biblisch-jüdische Religion ist anikonisch; das Fehlen materieller Bilder wird durch sprachliche ersetzt. Noch ferner liegt dem Juden wie Christen Johannes jene römische Auffassung, die einen skrupellosen Machtpolitiker und Verächter des Rechts als *divus Caesar* (griech. Καῖσαρ ὁ θεός) zum Ahnherrn und Namensgeber eines neuen Herrschertums machte. Vieles ist in der Antike vergöttert worden – um die auf dem Schnittpunkt von (angenommener) Macht und Schönheit gelegenen Sterne nicht zu vergessen. Später sagte man auch „Christus, die Sonne" (eine Verbindung von Mal 4,2 [3,20] mit dem christlich gewordenen Kaiserkult) und überließ Mond und Sterne der Maria. All das sind Anpassungen an Umweltgegebenheiten, von denen ein Johannes völlig frei ist. Seine Gotteserfahrung, so sehr sie sich griechisch-dialogisch ausdrückt, ist jüdisch; am meisten aber ist sie geprägt durch etwas schwer Vergleichbares:[11] seine Beziehung zu Jesus als Auferstandenem.

6.1.2 Wort ohne Metapher, nur mit Relationsbestimmung

Wir wenden uns nun, zur jüdischen Tradition zurückkehrend, den noch nicht zitierten Ich-bin-Worten zu. An einigen Stellen steht ἐγώ ohne folgendes εἰμί, aber mit Erweiterung, jedoch keiner bildhaften, sondern nur einer räumlichen oder relationalen: Joh 14,20 (§ 70) „... dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch"; Wiederaufnahme: Joh 17,23 (§ 75).

> Dt-joh. vgl. 8,23 (bei § 42): „(...) ich bin aus dem Oberen; (...) ich bin nicht aus dieser Welt."

Der hier gemeinte Raum ist eröffnet in 1,1 f; er wird metaphorisch als „Schoß des Vaters" benannt (1,18 § 2).

Hierher beziehen kann man auch 8,18 (§ 42): „Ich bin (es), der mich selbst bezeugt". Auch hier liegt eine Relation zugrunde: Das „Herkommen" Jesu vom Vater, von Natur unbeweisbar, macht aus Jesu Auftreten ein „Zeugnis" für diesen und für ihn selbst.

> Dt-joh. vgl. 5,34 (bei § 48) und die dort folgenden Zusätze.

---

[11] Mit Paulus wird das natürlich verglichen (Gal 1,15 ff; Apg 9, 1–19), völlig zu Recht: Und wiederum wird sich in der sonstigen Religionsgeschichte kaum ein Beispiel finden, dass jemand sich von einem Auferstandenen berufen lässt. Der auferweckte Osiris war ja doch in mythischer Ferne.

6.2 Ich-bin-Worte ohne Komplement. „Ich bin" und der unaussprechliche Gottesname

6.2.1 Die Aufnahme von Ex 3,14

Nun sind noch einige Jesusworte zu besprechen – sie setzen in der Textreihenfolge sogar früher ein –, die überhaupt nur ἐγώ εἰμι bieten, ohne ausdrückliches Komplement.[12] Wer die jüdische Tradition kennt, hört hier die Selbstbezeichnung Gottes von Ex 3,14 heraus, wie sie, in verkürzendem Zitat, an einigen anderen Stellen vorkommt (z.B. Dtn 32,39),[13] z.T. sogar ohne deutliche Grundlage im Hebräischen.[14] Ein schönes Beispiel, hebräisch wie griechisch und im Targum noch erweitert, ist Jes 34,10 (Reim, „Targum" 10f).

Vorbereitet war ein derart betontes „ich bin" vielleicht schon durch das „Ich bin es nicht" Johannes des Täufers Joh 1,21 VNT, ja auch das des Petrus Joh 18,17.25 bei seiner Verleugnung. Ein Übergang von ergänzten zu nicht ergänzten Ich-bin-Worten ist Joh 4,26 VNT (§ 33), Schluss des Zwiegesprächs mit der Samaritanerin; dort nämlich lässt sich das Komplement „Messias" aus der vorangegangenen Frage nachtragen.

Einige Vorkommen aber sind bemerkenswert, wo Jesus auch ἐγώ εἰμι sagt, jedoch nicht im Sinne einer Prädikation, sondern einer simplen „Deixis" (Zeigehandlung) auf seine Person hin. Man übersetzt: „ich bin es". Das ist zunächst etwas Alltägliches; so sagt ja auch in Joh 9,9 der ehemals Blinde: „ich bin es". Das Verbum des Sprechens steht dort jedoch im Imperfekt (ἔλεγεν): „er sagte (stets), pflegte zu sagen", auf jede der Anfragen nämlich. Dies ist kein Sprechen im Sinne eines Offenbarungsereignisses. Bei Jesus jedoch wird es das in derjenigen Verwendung, die das Joh I von der Formel macht.

Um auch hierzu die Vorstufe aus dem VNT zu benennen:

- 6,20 (§ 22 VNT; wörtliche Parallele: Mk 6,50: ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε): Jesus, auf dem Meer gehend, gibt sich mit diesen Worten den Jüngern zu erkennen);
- 18,5 VNT (§ 76, bei der Verhaftung durch die Tempelpolizei), statt des Judas-Kusses.

Diese Stelle hat ihre dt-joh. Wiederholung in Joh 18,8a.

Ein weiterer, dem Evangelisten bekannter Vorläufer ist Mk 14,62 „Bist du der Gesalbte, der Sohn des Gepriesenen? – Ich bin (es), und ihr werdet sehen ..."

---

[12] Dieser Abschnitt ist *e contrario* angeregt durch B. KLAPPERT: „The coming Son of Man became flesh: High christology and anti-Judaism in the Gospel of John?", in: R. BIERINGER (u.a., Hg.): *Anti-Judaism in the Fourth Gospel* (Jewish and C[h]ristian Heritage Series, 1), 2001, 159–186 (bes. 172–176). Komplementär zu der hier verfolgten Spur aus Ex 3,14 schlägt Klappert vor, die Ich-bin-Worte i.S.v. Dan 7,13 messianisch-apokapyptisch zu deuten, so wie in Mk 14,62: „Ich bin (es), *und ihr werdet sehen* den Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen mit den Wolken des Himmels". Solche Rückkehr zu vorchristlichen Erwartungen ist in der Johannesschule tatsächlich erfolgt (s.u., Thema 9). Johannes selbst hingegen setzt die präsentische Alternativformulierung Lk 22,69 voraus (s. ebd.).

[13] Dort für *ăni ăni hu'*.

[14] Targumisches hierzu s.o. Thema 2.7. Die LXX-Beispiele bei Siegert, *Septuaginta* 255 sind weniger einschlägig; es sind mechanische Wiedergaben von *ānochi* in der sog. καίγε-Rezension, imitiert dann auch in Hi 33,31; Ez 36,36 (Cod. A; hier hat das Hebräische nur *ăni*). – Für ein aramäisches (syrisches) Äquivalent s. Einleitung, 9.7.0: *enā' (a)nā'*. Buber, *Königtum Gottes* 140 möchte das hebr. *ānochi*, um die Emphase spürbar zu machen, mit „ich da aber" übersetzen.

Ἐγώ εἰμι, καὶ ὄψεσθε … Dies ist eines der feierlichsten Menschensohn-Worte im Mk; sein Inhalt ist in Joh 1,51 (§ 8) aufgenommen als innertextliche Antizipation, wie auch seine Umformung ins Präsens in Lk 22,69 für die jetzt zu diskutierenden Textstellen ein Vorbild ist. Als nachösterliches Wort ist ferner zu vergleichen Apg 9,5 (22,8; 26,15) „Ich bin Jesus, den du verfolgst".
Als johanneische Formulierung können wir nunmehr verzeichnen:

- 8,18 (§ 42): „Ich bin es, der mich selbst bezeugt";
- 8,28 (ebd.): „Sobald ihr den Menschensohn erhöht haben werdet, werdet ihr erkennen, dass ich es bin" (sc. der Menschensohn); hier ist Mk 14,62 ein zweites Mal aufgegriffen. Und schließlich das feierliche:
- 8,58 (Schluss von § 44): „Bevor Abraham geboren wurde, bin ich". Dieser Satz ist das ganze Joh I *in nuce.* Die Begegnung mit Jesus ist ein Aufheben der Zeit – mystisches Grunderlebnis! –; der Logos sprach immer schon (Joh 1,4 f.9).

Als dt-joh. Wiederaufnahmen kommen hinzu 8,24 (bei § 42), missbraucht zu einem Vorwurf an die Juden, und 18,6.8a (bei § 76), missbraucht zu einem Mirakel.

Biblisches Vorbild ist spätestens hier – und hier bewusst – die Selbstvorstellung Gottes Mose gegenüber im brennenden Dornbusch,[15] wo er nicht nur den Namen *JHWH* kundgibt, sondern auch dessen Umschreibung „Ich bin (stets/ich werde sein), der ich bin" sowie die Kurzform: „Ich bin (ich werde sein)", in der Botenformel: „Ich bin (oder: der ‚Ich bin') hat mich zu euch gesandt". Dass die Septuaginta aus der Verbalform אהיה „ich bin/ich werde sein" beide Male ein Partizip macht: ὁ ὤν, ist griechischer Idiomatik geschuldet und mehr noch von der Syntax geboten, als dass es ein Platonismus wäre.[16]
Doch darauf beruht das Denken des Johannes weniger als vielmehr auf dem Original, woran ihn jenes mehrfache „ich bin (es)" im VNT erinnert haben muss. Der Logos, in Jesus inkarniert, spricht mit denselben Worten, wie der im brennenden Busch sich offenbarende Gott Israels gegenüber Mose. Ohne an die Einzigkeit Gottes zu rühren, darf er das – als sein Logos.

6.2.2 Andere Ich-bin-Stellen

In der Hebräischen Bibel ist dieser Sprachgebrauch nicht gänzlich singulär, sondern eingebunden in ähnliche Verwendungen. Schon in Gen 41,44 sagt Pharao: אנכי פרעה – „Ich bin Pharao", ein Gottkönig. Einschlägiger jedoch sind folgende Prophetenstellen:

[15] R. Roukema: „Jesus and the divine name in the Gospel of John" in: G. van Kooten (Hg.): *The Revelation of the Name YHWH to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity* (Themes in Biblical Narrative, 9), 2006, 207–224, sieht dies, lässt sich aber zu der These verleiten, „that in this Gospel Jesus is presented als the Old Testament *Kyrios*, YHWH" (207). Richtig kann man nur sagen: Jesus übernimmt die Art, sich vorzustellen, die Ex 3,14 usw. eigen ist. Hinzu kommt aber die Gottesbezeichnung „mein Vater". Jesus tritt nicht auf *als* der Vater, sondern *im Namen* des Vaters. Das „Sehen des Vaters" (bes. 14,7 ff § 68 f), worauf Roukemas Untersuchung sich stützt, ist ja gerade etwas durch den Sohn erst Vermitteltes.

[16] Siegert, *Septuaginta* 253–255.

Jes 41,4: „Ich, JHWH, (bin) der erste; und mit den/dem letzten bin ich (אני הוא)“;
LXX: 'Εγὼ Θεὸς πρῶτος, καὶ εἰς τὰ ἐρχόμενα ἐγώ εἰμι.

Jes 48,12: „Ich (bin) es (אני הוא), ich (bin) der erste; auch (bin) ich der letzte“;
LXX: 'Εγώ εἰμι πρῶτος, καὶ ἐγώ εἰμι εἰς τὸν αἰῶνα.

Die eventuellen Prädikatsnomina, die zu dem „ich bin“ hinzutreten, haben wenig Gewicht gegenüber dem „Ich bin“ selbst, Wiedergabe des sonst unaussprechbaren Gottesnamens.

Nun ist schon zum Johannes-Prolog daran erinnert worden,[17] dass „Name“ und „Herrlichkeit“ Gottes synonym sein können. Sofern aber der Name seinerseits Gottes Gegenwart in der Welt ist – sofern sich nämlich eine Möglichkeit findet, ihn auszusprechen (andernfalls bliebe er im Himmel) –, ist er auch identisch mit dem Logos, nunmehr verkörpert in Jesus. Dies alles findet sich hier in nichtobjektivierender Sprache: Jesus spricht in der 1.Person.

Die dt-joh. Lehrvorträge („Jesusreden“) schwächen diesen Aspekt – das umso mehr, als sie nicht selten auch das angesprochene Du ignorieren, zumal wenn es ein jüdisches Du ist.

So beschaffen ist die theologische Sprache des Joh, wo Jesus in einer ähnlich tautologischen Art von sich spricht wie der Gott Israels in Ex 3,14. Johannes weiß um die Grenzen objektivierenden Redens von Gott, und er sucht sie von Seiten der Offenbarung zu sprengen durch das ICH Gottes. Am meisten ist dies der Fall in Joh 8,28 (§ 42): „Ihr werdet erkennen, dass ich (es) bin“.

Auch die jüdische Weisheit konnte sich schon im Ich-Stil vorstellen (Sir 24,3 ff) und dabei – das ist jetzt entscheidend – Metaphern für sich gebrauchen. Sir 24,16 f:

„Ich (ἐγώ) habe wie eine Terebinthe meine Äste ausgebreitet,
und meine Äste sind Äste der Herrlichkeit und der Gnade (δόξης καὶ χάριτος; vgl. Joh 1,17 § 2).
Ich (ἐγώ) habe wie ein Weinstock Gnade sprossen lassen
und meine Blüten sind Frucht der Herrlichkeit und des Reichtums.“

Mag sein, dass dem Evangelisten aus all diesen Stellen die Anregung zu seinen weiteren Wortschöpfungen kam. Als Judäer wusste er so gut wie seine Tradenten – und besser als Markus –, dass der unaussprechliche Gottesname aus dem Verbum *h-j-h* ‚sein‘ gebildet war (oder mindestens sich daraus erklären ließ), ein Wissen, das noch bis in die Formel von Apk 1,4; 1,9 (als Ich-bin-Wort) und 4,8 gehalten hat.

[17] Kanagaraj, *Mysticism* 232 f (Lit.). Er verweist auch auf Moses Begegnung mit JHWH in Ex 33,18 f: „Zeig mir deine Herrlichkeit! (...) Ich werde bei meinem Namen rufen: JHWH.“

6.2.3 „Name" in der Hebräischen Bibel

Um mehr sagen zu können, ist das Stichwort ὄνομα „Name" mit heranzuziehen, das eben schon anklang. Es gibt eine gewisse Lehre vom – wieder aussprechbar werdenden – Namen Gottes im Vierten Evangelium. „Vater, verherrliche deinen Namen!" betet Jesus in Joh 12,28a (§ 61) bei seinem freiwilligen Eintritt in das Todesgeschehen. V.a. ist der unaussprechliche Name in seinem abschließenden Gebet verankert (17,6.11 f.26, § 74 f); und hieraus erfahren wir dann, *wie er lautet.* „Ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht": Welches ist dieser Name Gottes, den Jesus bis dahin geoffenbart hat? Als Gegenstand einer Offenbarung kann er ja wohl nicht geheim sein, jedenfalls nicht mehr, sondern muss nun – zumindest im Kreise der Jünger – auszusprechen sein. In der Alten Kirche ist hier mitunter an die Gottheit Jesu gedacht worden (also an den „Namen" θεός), doch entspricht das nicht dem Kontext: Dieser ist ein intimes Gespräch Jesu als „Sohn" mit Gott als dem „Vater" (Expansion von Q 10,21 f). Es handelt sich also um den „Namen" (den Titel, die Anrede) „Vater", der nunmehr als Gebetsanrede Gottes den Jüngern zur Verfügung gestellt wird – ganz im Sinne des Vaterunsers (Q 11,2–4 [Mt 6,9–13]).

An den Namen *Jesu* gedacht ist hingegen in 1,12 (§ 1, als Gegenstand des Glaubens) – Klammer zusammen mit 20,31 (§ 100, Schlusssatz); 15,16 (§ 66: Gebet im Namen Jesu, ebenso 14,13 § 69 und 16,23 § 73) sowie in 14,25 § 71 (Kommen des Heiligen Geistes im Namen Jesu). Hier hat das Joh seine Brücke zum lk. Corpus, in welchem aber seinerseits der Jesus-Name nicht unabhängig ist von dem Vater-Sohn-Verhältnis Jesu zu Gott, wie gerade Lukas es aus Q überliefert (Q 10,21 f).[18] Doch nur im lukanischen Corpus dürfte belegbar sein, dass der Name Jesu gottesdienstlich angerufen wurde.

Was noch das Vaterunser betrifft, so hat die Lk-Fassung, also Q 11,2–4, noch die vermutlich originale, unerweiterte Anrede Πάτερ. Deren Gebrauch auf die Gläubigen zu übertragen, ist das, was Paulus „Sohnschaft" nennt (υἱοθεσία, auch „Adoption" zu übersetzen, Röm 8,15.23; Gal 4,5; nicht ohne Anerkennung der Vorgängerschaft Israels in Röm 9,4).

Dass über den im Gebet zu verwendenden Gottesnamen im Christentum je Verwirrung herrschen konnte, ist u. a. eine Folge lukanischer, aber auch deutero-johanneischer Jesus-Frömmigkeit (für letzteres: Apk 22,20). Johannes hingegen hat eine klare Sprachregelung: „Vater" ist die Gottesanrede, die wir (auch als Heidenchristen) gebrauchen dürfen – dank dem „Sohn". In diesem Sinne ist die vielverwendete Lehrformel in der *Glosa Psalmorum* zu verstehen: *Nomen Patris Filius est.*[19]

Uns Menschen aber spricht Gott an, wie Mose gegenüber, in der Form „Ich bin (…)". Hierbei ist nicht mehr wichtig, ob die Angesprochenen Israeliten sind oder nicht (§ 44); auch auf den Bund wird nirgends mehr Bezug genommen.[20] Doch ist die Kenntnis der Hebräischen Bibel, zumindest in den von Johannes zitierten

---

[18] Mt 11,27 hingegen, die Parallele, geht im Folgevers auf eine ethische Anwendung über.

[19] Glosa Psalmorum zu 33(32),21; 39(38),37; 45(44),5; 91(90),14; 92(91),2; 105(104),1; vgl. 138(137),2; 140(139),14; wörtlich wieder zu 148,13.

[20] Höchstens indirekt und so, dass der Alte Bund in den Neuen übergeht: s. o. zu 1,17 § 2.

Teilen, eine sehr wünschenswerte Voraussetzung zum „Fassen" dieses Logos i.S.v. 1,5.10 (negativ) und 1,12 (positiv).

6.3 Paganes zum Vergleich

6.3.1 Das Ich der Isis- und Serapis-Inschriften

Gelegentlich konnten auch pagane Gottheiten im Munde der Poeten ein „Ich bin ... " äußern, so Poseidon in *Odyssee* 11, 252.[21] Dass diese Redeweise außerhalb eines biblisch gebildeten Publikums durchaus verständlich war und bis zu ganzen Reihen erweitert wurde, zeigen insbesondere die „Ich-bin"-Aussagen der Isis,[22] der einzigen „ökumenischen" Gottheit der Antike abgesehen von den Olympiern. Diodor 1, 27,4 zitiert die Inschrift einer Isis-Stele: 'Εγὼ Ἶσίς εἰμι ἡ βασίλισσα πάσης χώρας, usw. (es folgen noch fünf ἐγώ εἰμι, wohingegen die Inschrift des Osiris, des weniger bedeutenden jüngeren Bruders der Isis, entweder εἰμί gebraucht, oder ἐγώ. Fünf solche Stelen sind heute noch erhalten mit z.T. noch längeren Texten.[23] Hinzu kommen literarische Zeugnisse, deren bemerkenswertestes, bei Macrobius, *Saturnalia* 1, 20 in griechischen Hexametern überliefert, Sarapis, das männliche Pendant der Isis,[24] sich im „Ich-bin"-Stil vorstellen lässt:

Εἰμὶ θεός τοῖος δὲ μαθεῖν, οἷον κἀγὼ εἴπω. (...)
„Ich bin ein Gott, und wie beschaffen, das werd' ich dir sagen. (...)"

Heraklides Pontikos, ein zeitweise auch in Athen wirkender Philosoph des 4.Jh. v.Chr., lässt eine Sibylle sich vorstellen:[25]

Εἰμὶ δ' ἐγὼ γεγαυῖα μέσον θνητοῦ τε θεᾶς τε (...)
„Ich bin entstanden als Mitte des Sterblichen und einer Göttin (...)."

So stellt sie sich den Delphiern, Adressaten dieser Verse, vor. Damit sind wir nun freilich weit ins Mittelmeergebiet abgeschweift, fern von Judäa. Jesus dürfte dergleichen Inschriften nie gesehen und dergleichen Orakel nie gehört haben, Johannes hingegen weit eher. Er ist es ja wohl, der den Anspruch Jesu solchermaßen in hellenistischer Form ausdrückt, nicht ohne das „Ich bin" von Ex 3,14 dabei im Ohr zu haben. Er macht sich eine bestehende Form zunutze, füllt sie aber mit neuem Inhalt. Denn anstelle der sehr diesseitigen Gottesschilderung,

---

[21] H. Thyen: „Ich-bin-Worte", *RAC* 17, 1996, 147–213. Dort auch der Schlussbeleg dieses Abschnitts.

[22] Vgl. Versnel, *Inconsistencies* 37–95 über diese „Ich-bin"-Texte, ihre vorchristlichen Belege und bes. ihren politischen Aspekt (Lit.). Auch Plutarch, *De Iside* 354 C berichtet von einer solchen Inschrift.

[23] Nachweis z.B. bei Versnel 41 Anm.6. Die Orte liegen in Griechenland und im Archipel. Die Inschrift von Kyme, etwa zeitgenössisch zum Joh, hat neunmal ἐγώ εἰμι und noch viel öfter ἐγωρ.

[24] Er ist ein unter Ptolemaeos I. erst erfundener, nämlich aus Isis' Bruder und Mann Osiris und dem heiligen Stier Apis fusionierter Gott, dessen Orakel dann aber bestens funktionierten. Das Folgende ist eine solche Orakelantwort; sie stellt Serapis als Gott vor, dessen Glieder die Teile des Kosmos sind – ähnlich manchen orphischen, auch jüdisch-orphischen Gedichten.

[25] Frg. 2, bei Tresp, *Kultschriftsteller* 179 Nr.136. Die Herkunft der Tradition ist kleinasiatisch.

die sich an die eben zitierte Serapis-Vorstellung anschließt, und anstelle der mehr oder weniger konventionellen Macht-Epitheta und der auch konventionellen, ägyptisierenden Rätselworte, die wir auf den Isis-Inschriften finden, gebraucht Johannes höchst einfache, elementare Metaphern, die ihrerseits aus jüdischer Tradition, insbesondere der des Exodus, ihre Anschauung gewinnen.

6.3.2 „Du bist" bei Plutarch

Hier mag nun ein zu Johannes zeitgenössischer Vergleich aufschlussreich sein. Plutarch war nahe an einer ähnlichen Einsicht, als er das delphische E (damals phonetisch gleich mit ει) als εἶ aussprach, als ein großes „du bist" deutete, von den Betern zu richten an den All-Gott Apollon (*De E Delphico* 392 A). In der Bibel Israels haben wir gleiches in Ps 90(89),2: „Von Ewigkeit zu Ewigkeit *attā ēl* – woraus die Septuaginta macht σὺ εἶ."[26] Dasselbe gesteigert in Est 4,17 k: σὺ εἶ μόνος.

Die Überlegung Plutarchs ist ein großer Fortschritt gegenüber dem neutrischen, unpersönlichen „Sein" des Platonismus, wie es in der Hälfte der Belege von ὁ Ὤν vs. τὸ ὄν auch bei Philon wiederkehrt. Auf das „Ich bin" von Ex 3,14 LXX, das der Evangelist so betont wiederholt, ist kein Grieche gekommen; denn der Ansatz bei einem *Sprechen* Gottes lag dem Hellenismus fern. Keiner der homerischen Götter hat je eine Reihe von Verhaltensregeln und Verheißungen eröffnet mit den Worten „Ich bin der HERR, dein Gott" (Ex 20,2; Dtn 5,6). Doch auch in biblischer Tradition braucht Gott einen Sprecher, um „ich bin" zu sagen. Den fand er in Mose[27] und den Propheten, und findet ihn jetzt in Jesus (Joh 1,18.45). Inhaltlich ist ferner zu bemerken, dass der joh. Jesus die Isis, gerade in ihrer Universalität und Erhabenheit über das Schicksal, ablöst. Der Machtanspruch in den Ich-bin-Worten der Isis ist beträchtlich: „Ich bin die Tyrannin, die Tyrannen stürzt".[28] Das lässt eine Herausforderung der Jerusalemer Hierarchie auch von Seiten Jesu spüren. Johannes hat hier in eine hellenistische Form gefasst, was er in dem Verhalten und in den Worten des Nazareners angelegt fand. Und er hat, wenn das stimmt, damit auch der einzigen neben dem Christentum erfolgreichen Missionstätigkeit seiner Zeit, der der Isispriester, Paroli geboten.

6.3.3 Gnostisches

Gnostische Nachbildungen johanneischer Ich-bin-Worte haben deren Form gewahrt oder auch vielfach abgewandelt, haben aber so einfache Metaphern wie „Brot", „Tür" oder „Weinstock" nicht mehr gebraucht.[29] Die von Dieterich und Weinreich herausgegebene und kommentierte *Mithrasliturgie* (ob es je eine war, bleibe dahingestellt) beginnt einen eigenen, magischen Teil mit „Ich bin ΦΕΡΟΥ-

---

[26] Das hebr. *ēl* ist hier dem nächsten Vers zugeschlagen und als die Partikel *al* vokalisiert; s. Siegert, *Septuaginta* 308.

[27] Eine extreme Auffassung, bei Philon belegt (*Decal.* 33), ist die, dass Gott die Zehn Gebote mit eigener Stimme getönt habe, ohne kreatürliche Sprechorgane. Dazu Siegert, „Die Inspiration" 214–218.

[28] So die Inschrift aus Kyme; Versnel 44 ff; hier 50 f.

[29] S. PETERSEN: *Brot, Licht und Weinstock. Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-bin-Worte*, Habil.-Schrift, Univ. Hamburg 2004 (Druckfassung im Erscheinen).

PA MIOYPI.[30] Wenn du das sagst, wird er (Mithras) sofort (εὐθέως) Orakel geben."

Thema 7: Das Judasproblem

Im Joh I wird Judas, nachmals genannt „der Verräter", sehr viel anders behandelt als im kanonischen Evangelium. Wir werden im Folgenden versuchen, die Meinung des Evangelisten über sein Handeln und v. a. über seine Motive zu erfahren. Die Frage ist schwierig: Wir rühren hier nicht nur an eines der großen Rätsel der Bibel, ja der Weltgeschichte, sondern greifen auch, was das Joh betrifft, in ein Loch. Dem Joh fehlt diejenige Geschichte, die erzählt hätte, wie Judas in den Jüngerkreis hineinkommt. Irgendwo nach § 7 und vor § 26 müsste das gewesen sein und müsste schon einen ersten Schlüssel zum Verständnis seiner Rolle geliefert haben. Versuchen wir es nun ohne diesen.

7.1 Die Suche nach den Motiven

7.1.0 Fragestellung

Der joh. Jesus weiß, auf wen er sich einlässt; das machten 6,71 (§ 26) und 13,2 (§ 63) bereits klar (vgl. 13,18 bei § 64). Was wir nicht gesagt bekommen, in keinem der Evangelien (von den Joh-II-Zusätzen abgesehen), sind des Judas Motive. Fällt der Verdacht der Bestechlichkeit und des schnöden Eigennutzes weg (Mk 14,11 parr., dt-joh. vergröbert in Joh 12,6), so bleibt nun eine Spurensicherung im Joh I zu leisten.[1]

Im erhaltenen Text verlautet nichts darüber, wann und wie dieser Judas in den Jüngerkreis hineinkam. In 6,70 (§ 36) gilt er als „erwählt"; doch ist er sonst nicht Teil des Siebenerkreises. Eine Ausweitung zum Zwölferkreis wird nicht erzählt. Die Texte sind stattdessen, wie wir sahen, mit synoptischen Elementen versetzt, die uns verdecken, welche Hinweise die Joh-I-Fassung enthalten haben mag.

Was können wir sonst aus dem Joh I über Judas erfahren? – Eine Deutung seines Namens unterbleibt aus guten Gründen; der typische Jude soll er nicht sein. Aus seinem Beinamen, wie das Joh ihn gibt, haben wir zu 12,4 (§ 58 VNT) das geographische Detail erschlossen, dass dieser *J^e^hudā* sogar ein marginaler Jude ist. Die Bewohner der einstmals zwangsjudaisierten Gebiete – selbst die Vorfahren des Herodes zählten hinzu – waren „Beutejuden", Produkte einer messianisch-imperialen Politik, betrieben von Heerführern, die selbst Hohenpriester ihres Volkes waren. Das gibt *e contrario* dem Satz Recht, Jesu Königtum sei „nicht von dieser Welt" (18,36a § 83). In diesem Satz widerspricht Johannes dem Grundirrtum der Apokalyptik.[2]

---

[30] Vielleicht für kopt. *pi-rro nn-ierro* „der König der Ströme". Der Magier eignet sich den Namen einer Gottheit an, um eine noch größere zum Sprechen zu bringen. Vgl. Dieterich/Weinreich 82 f.

[1] Grundlage für das Folgende ist Meiser, *Judas.* Gegliederte Bibliographie zum Judasproblem: S. 188–195. Auf S. 51 f gibt er aus der Literatur fünf mögliche Motive des Judas an. Nr. 3 ist für das Joh I das passendste. Zu Joh 13 im Besonderen: S. 77–84.

[2] Über diesen s. F. Siegert: „Die Apokalyptik vor der Wahrheitsfrage", *Zeitschrift für Neues Testament* 2, 1999, H. 3, 50–52 sowie unten, Thema 9.0–1.

Dass Johannes die Herkunft des Judas sogar dreimal nennt (nämlich außer 12,4, dem VNT-Quellort, zusätzlich bereits in 6,71 § 26 und dann wieder in 13,2 § 63), zeigt, dass ihm daran etwas wichtig ist: Es ist wohl eben diese Marginalität. Für ihn ist nicht Judas, sondern Nathanael der typische Jude (§ 8).[3] Und wenn wir zu 4,22 (§ 33) sagten, Jesus sei der Erfüller der Juda-Verheißung von Gen 49,10, liegt auch hierin eine Unterscheidung von Zentrum und Peripherie.

Namen wie *J^ehudā*/„Judas" können zu unerlaubten Verallgemeinerungen veranlassen. In dieser Hinsicht hat selbst Josephus sein Judas-Problem: In *Bellum* 2, 117f nennt er einen gewissen Judas aus Galiläa als denjenigen, der gegen die Einführung des römischen Census (es ist der in Lk 2,1f erwähnte) den bewaffneten Widerstand organisierte. Dann aber bricht er ab. Den erfolglosen Versuch eines Widerstands, der als Faktum offenbar bekannt war, erwähnt er, lenkt aber sogleich davon ab durch einen Exkurs über die drei jüdischen Lehrrichtungen, an dessen Ende er auf sein Thema nicht mehr zurückkommt. Dieser Bruch, diesmal ein gewollter, erklärt sich aus einer Mitteilungsstrategie, die den schlechten Eindruck, den die Erwähnung dieses Judas auf seine römischen Leser machen muss, auswischt durch drei positivere Modelle von Judentum.[4]

7.1.1 Bestandsaufnahme im Joh

Stellen wir die joh. Angaben zusammen! Der Siebenerliste, die wir zu § 7 erwähnten, gehört Judas nicht an. Er begegnet, namentlich oder nicht, an folgenden Stellen:

6,70f (§ 26) Petrusbekenntnis; Judas als künftiger *diabolos;*
12,4 (§ 58 VNT) „der ihn noch ausliefern sollte"; Einspruch gegen Verwendung des Salböls;
13,2 (§ 63) „der *diabolos* hatte bereits eingegeben ...";
13,26f (§ 64 VNT) Jesus gibt ihm den Brocken; „was du tust, tu möglichst schnell";
13,29 (ebd., Joh I) Missverständnis (!) der Jünger wegen der Kasse;
13,30 (ebd., VNT?) Judas verlässt die Szene; „Nacht" (Joh I);

negiert 14,22 (bei § 70) „Judas, nicht der Iskariot";

18,2f (§ 76 VNT) Judas kennt den Ort, führt die Kohorte; Verhaftung Jesu;
18,9, gefolgt von 5b (ebd.) Judas „stand bei ihnen".

Hier ergibt sich redaktionsgeschichtlich ein klares Bild: In einer regelmäßigen Verschränkung werden VNT-Aussagen von Johannes kommentiert, u.z. sehr behutsam. Vorwürfe werden nicht erhoben, und die Sache mit der Kasse wird ausdrücklich als Missverständnis bezeichnet - auch entgegen dem Verdacht, der aus den dreißig Silberlingen des Mt sich immer wieder ergeben hat. Der Gesamteindruck ist: Trotz einer im Vergleich mit den Synoptikern insgesamt doppelt so

---

[3] Das Gegenteil ergibt sich freilich, wenn man mit Schwarz, *Jesus und Judas* 6-12 *kariot* auf Jerusalem als „die Stadt" deutet - wovon *kariot* freilich der sonst nicht belegte Plural wäre.

[4] G. Haaland: „What difference does philosophy make? The three schools as a rhetorical device in Josephus", in: Z. Rodgers (Hg.): *Making History. Josephus and Historical Method* (JSJ.S 110), 2007 (erschien 2006), 262-288, hier 267-270.

häufigen Nennung des Judas wird seine Aktivität dedramatisiert. Er führt die römische Kohorte samt den Handlangern von der Tempelwache an einen Ort, wo sie Jesus unauffällig verhaften können; das ist alles, was man hat sehen können. – So weit ein erstes joh. Ergebnis.

Ergänzend können wir sogar zu dem eingangs beklagten Loch wenigstens teilweise noch Angaben machen. *A priori* lässt sich sagen oder doch wenigstens vermuten, dass von einer Erwählung des Judas an dieser Stelle nicht die Rede war; die Trias zu ἐκλέγεσθαι ist im erhaltenen Text bereits voll (Einleitung, 9.3.3). Was dies betrifft, so ist er in 6,70f nur eingeschlossen – in wie starkem Sinne, das bleibt gerade da, wo letztmalig zu Judas etwas gesagt wird, offen (18,9, gefolgt von 5b): „Die du mir gabst, von ihnen habe ich keinen verloren. – Es stand aber auch Judas, der ihn auslieferte, bei ihnen." Ob der hier gesetzte Gedankenstrich eine Trennung oder eine Verbindung sein soll, ist nicht zu sagen.

Die dt-joh. Redaktion hat eine Trennung daraus gemacht.

Um noch mehr zu vermuten über die verlorene Erstbegegnung mit Judas: Der joh. Judas ist anscheinend nicht persönlich berufen worden, sondern er hat sich, wie im Joh üblich, über Fragen an Jesus herangemacht; darauf ist das Medium ἐξελεξάμν von 6,70 (§ 26) zu beschränken. Jesus hat ihn herangelassen, um ihm dann in 13,27 nur noch zu sagen: „Was du tust, tu möglichst schnell."

7.1.2 Synoptischer Vergleich

Für den gesamten Judas-Komplex wird als historischer Aufhänger mit guten Argumenten Mk 14,43 parr. genommen,[5] die Beobachtung, dass Judas (synoptisch wird hinzugesetzt: „einer der Zwölf"), zu der Gruppe gehört habe, die Jesus verhaftete. Dass er ihr Wegführer war oder gar ihr Anführer (vgl. Joh 18,3 VNT: λαβών), ist schon Interpretation. Ob er sie auf der Wache „mit sich nahm", kann von den Jüngern keiner gesehen haben. Dass man ihm Geld versprochen habe (nicht mehr als das behauptet Mk 14,11), ist nicht mehr überprüfbar. Eine Auszahlung von dreißig Silberlingen hat erst Matthäus aus Sach 11,12 gefolgert; nur er lässt dann Judas auch die Annahme des Geldes bereuen (Mt 27,3–10 S; mit Angabe des „Schriftbeweises", irrigerweise aus „Jeremia"). In historischer Sicht kann das alles beiseite bleiben.

Solche wuchernde Berichterstattung nötigt zu der Frage: Wer will denn wohl die Interna des „Verrates" des Judas wissen, wer ist denn wohl dabei gewesen? Postulate aus Schriftstellen sind in keiner Weise aussagekräftig, wenn wir nach dem ursprünglichen Geschehen fragen. Derjenige Berichterstatter aber, der sich – als einziger – auf einen Bekannten des Hohenpriesters berufen kann, weiß nichts von versprochenem oder gar ausgezahltem Geld.

Die Behauptung in Joh 12,6 (bei 58), Judas sei einfach ein Dieb gewesen, vergröbert das Moralische der (alsbald folgenden) Tat des Judas und ignoriert die eschatologische Spannung, die eher als jenes als zeitgenössi-

[5] Wir folgen hier, insbesondere was die Synoptiker betrifft, Meiser, *Judas*. Vgl. auch W. Rülke: „Opfertod Jesu. Exegetische Überlegungen zum Verständnis", *DtPfrBl* 103, 2003, Sp. 123–126, mit der (von Albert Schweitzer inspirierten) Folgerung, Jesus selbst habe über einen seiner Jünger sein Selbstopfer provoziert als „Höhepunkt und Abschluss des Opfergedankens".

scher Schlüssel tauglich ist. Sie ist offensichtlich herausvergrobert aus dem joh. Missverständnismotiv von 13,29 in Kombination mit den mt. Silberlingen.

Das VNT geht schon weit, wenn es Judas den Anführer des Einsatzkommandos sein lässt. Johannes aber versucht mit seinen vornehmen, leider aber auch schwachen Mitteln, der Legendenbildung das Wasser abzugraben: Hatte Lukas mit einem Nachtrag angefangen (Apg 1,15–20: Unfalltod?), den Matthäus steigert (Rückgabe der 30 Silberlinge von Mt 26,25 < Sach 11,12; Suicid noch vor Jesu Kreuzigung). Papias malt sich das ganz genüsslich aus als langsam-grausamen Tod durch Zersetzung der Eingeweide (Frg. 5 Kürzinger; Motiv aus Apg 1,18; vgl. Apg 12,23 über Agrippa I. und anderes noch zu Nennende).
So etwas zu dämpfen, lag nicht in der Macht des Seniors als Lehrer. Die Hassgefühle der Frühkirche brauchten ihren Auslass. Historische Forschung freilich, wie auch seriöse Theologie, wären gut beraten, sich davon frei zu machen und von vorn zu beginnen.

7.2 Handelte Judas im Auftrag Jesu?

Ein alter, neuerdings wieder aufgelebter Verdacht besagt, Judas habe im Einvernehmen mit Jesus gehandelt, wofür in den Evangelienszenen ja einiges spricht, bes. in unserem Joh 13,27b (§ 64). Seine heimlichen Motive wären die Jesu gewesen, dessen Selbstverständnis von der Siegesgewissheit eines „Menschensohnes" nach Dan 7,13 umgeschwenkt sei in eine Anwendung von Jes 53,11f (Leiden des Gottesknechtes) auf ihn selbst. Die weitest gehende These in dieser Richtung lautet, Judas habe einen Auftrag Jesu ausgeführt.[6] Jesus habe seinen Tod als freiwilliges Selbstopfer provoziert und habe einen seiner Jünger ausgeschickt, um das Eingreifen der Tempelpolizei zu erleichtern.
Die Gefahr ist auch hier groß, dass man Elemente nachösterlicher Jesus-Deutung rückverlegt in Jesu eigenes Bewusstsein. Friedrich Gottlieb Klopstock hat, dichterische Freiheit genießend, in seinem *Messias* (3, 564ff) alles Erdenkliche durchgespielt.[7] Er hat Judas nicht nur als Opfer der Verführung Satans, sondern mit einer Fülle von anderen Motiven vorgestellt, darunter auch, dass er das Kommen des Gottesreiches habe beschleunigen wollen (637–648; hier 7.3). So wird also vermutet, dass Judas im Grunde im Sinne Jesu gehandelt habe und dass die Evangelisten eher bemüht seien, das zu vertuschen. Jeder der Jünger sei zu einer solchen Absprache bereit gewesen, gemäß Mk 14,19 par. (Mt), wobei dann die dort vermerkte Trauer (λυπεῖσθαι) Jesu nicht die über dessen Missetat, sondern die über seinen damit näher kommenden Tod sein müsste. Auch Joh 13,21–26 wird hierbei herangezogen.
Hypothesen dieser Art werden in der Regel an den Synoptikern gewonnen und auf Joh übertragen. Dies bietet sich insofern sogar an, als auf diese Weise, gut johanneisch, Jesus Herr des Geschehens bliebe. Textintern weist freilich nichts

[6] Meiser, *Judas* 164f (Lit.; darunter Günther Schwarz); Rülke (vorige Anm.) Sp. 124c.
[7] Erstveröffentlichung dieses Gesangs: 1748. Siehe *Der Messias. Erster[,] zweiter und dritter Gesang von F. G. Klopstock*, hg. F. Muncker (Dt. Litteraturdenkmale des 18.Jh., 11), 1883 (1968). – Vgl. Walter Jens: *Der Fall Judas*, 1975 (Meiser S. 168f); bühnenwirksam umgesetzt in ders.: „Ich, ein Jud. Verteidigungsrede des Judas Ischarioth", in: ders., *Zeichen des Kreuzes. Vier Monologe*, 1994, 21–39.

auf einen - sei es stillschweigenden - Auftrag Jesu. Jesu einziger Imperativ an Judas, wohl schon im VNT enthalten (13,27), ist: schnell zu machen. Stoppen wir also diesen Anlauf; er riskiert über das Ziel hinauszugehen.

Überschießend ist auch die Ansicht des von Irenaeus 1, 31,1 bereits erwähnten *Evangelium des Judas.*[8] Dieses feiert Judas als den einzigen Jünger, der die Gnosis erlangt habe. Die 1970 entdeckte, soeben in wissenschaftlicher Edition herauskommende koptische Übersetzung dieses Textes präzisiert es: Durch solche „Übergabe" habe Judas es Jesus ermöglicht, den „Menschen" loszuwerden, der ihn verkleidete, will sagen: durch Tod dieser widerlichen Welt zu entgehen. - Hier fragt man sich, abgesehen von den völlig unjohanneischen Voraussetzungen, nach der Logik: Gäbe es nicht angenehmere Arten, sich aus dem Körper zu verabschieden? Aber es musste ja eine Überlieferung interpretiert werden, eine störende, auch für die Gnostiker.[9] Doch kommt man mit jeglicher Art von Weltverneinung in eine Schieflage.

Die Annahme, dass Jesus sich aus Verzweiflung - oder wäre es auch nur aus Ungeduld - zur Tötung anbietet, dürfte zu weit gehen. Wie aber ist es mit einer Verzweiflungstat des Judas?

7.3 Johanneische Deutungsansätze

7.3.1 Vom Dialog zum Schweigen

Auf diesem Hintergrund gewinnt nun einiges Profil, was nur das Vierte Evangelium bietet. Dort gibt es beispielsweise nur *einen* Dialog Jesu mit Judas: 12,5-8 (§ 58) anlässlich der Salbung in Bethanien. Diese Salbung ist eine Geste, die Judas *nicht versteht.* Johanneisch gelesen, ergibt sich hier bereits ein Hinweis. Gesten der Zärtlichkeit - Jesus wird sie wiederholen, allen Jüngern gegenüber: § 63 - kommen in der Messiaserwartung dieses Israeliten nicht vor. Er errechnet stattdessen den Marktwert des „verschwendeten" Salböls.

Eine gewisse Provokation kommt sodann von Jesus selbst: „Was du tust, tu möglichst schnell!" (V. 27, wohl VNT). Er weiß, was Judas vorhat, enthält sich jedoch seinerseits jeden Kommentars. Mehr tut er nicht, als den Gang der Dinge zu beschleunigen, in einer gewissermaßen auto-destruktiven Art, wie wir sie aus dem Tempelwort schon kennen: 2,19 (§ 12). Origenes beschreibt es so: „(Jesus) ruft den Gegenspieler ins Ringen und den Auslieferer zum Dienst an der heilsamen Verwaltung, die dem Kosmos bevorstand."[10] Und anschließend bildhaft: „Äußerst mutig zieht er sich, um es so zu sagen, zum Wettkampf aus." Also: Judas ist mit eigenem *und* mit Jesu Willen instrumental für die Konfrontation mit den „Judäern".

Betrachten wir das Weitere unter der Frage: Wer provoziert hier wen? Und machen wir uns frei vom Einfluss des Mt, der einige hier nicht zu lösende Probleme hinzubringt. Denn während im Mk Judas, zwischen 14,10 und 14,43 nicht genannt, sich zu einem unbestimmten Zeitpunkt davonschleicht, entsprechend

---

[8] Koptisch und englisch einzusehen unter www9.nationalgeographic.org/lostgospel/(ein Papyrus des 3. Jh.)

[9] Einige beseitigten das Problem mittels der Annahme, ein anderer als Jesus sei damals gekreuzigt worden. So auch der Koran 4,156.

[10] A. a. O. 805 C; GCS S. 443: προκαλούμενος τὸν ἀνταγωνιστὴν ἐπὶ τὴν πάλην ἢ τὸν προδότην ἐπὶ τὸ διακονῆσαι τῇ σωτηρίῳ κόσμῳ ἐσομένῃ οἰκονομίᾳ. Letzteres ist der griechische Ausdruck für „Heilsgeschichte". - Vgl. noch Meiser, *Judas* 117: Vermutungen zur Gespaltenheit des Judas.

auch bei Lk, lässt einzig Mt 26,25 den Judas selbst, direkt vor der Abendmahlsausteilung, die Frage stellen: „Bin ich's, Rabbi?" – worauf ein (wohl aus den Verhören Jesu entliehenes) „Du hast es gesagt" dessen Antwort ist. Hier wird das Auditorium bei der seltsamen Vorstellung belassen, Judas habe an dem sofort folgenden Abendmahl teilgenommen.

Das Joh I korrigiert diese Vorstellung, wie wir zu der Verwendung des Psalmworts Ps 41,10 in 13,18 (§ 64) bemerkt haben – wobei die Psalmensprache ja wohl in dem Sinne zu nehmen ist, dass „das Brot mit mir essen" nicht nur einen Bissen meint, sondern das tägliche Zusammenleben; insofern wäre die Korrektur noch nicht einmal notwendig gewesen, und man wäre nicht gezwungen, Judas in diesem Moment mitessen zu lassen.

Der mögliche Einwand, Judas habe doch an der Fußwaschung teilgenommen, ist hingegen vorausbedacht. Bei diesem Anlass konstatiert der joh. Jesus nämlich eindeutig: „Ihr seid nicht alle rein" (13,11 § 63). Auch von den Bewahrungs-Aussagen 3,16 (§ 15) und 18,9 (§ 76) ist er als „Sohn des Verderbens" (so 17,12 § 74 wörtlich) ausgenommen. Judas ist nicht mehr Teilnehmer des Abschiedsdialogs und seiner Verheißungen.

Der joh. Judas handelt aus eigenem Antrieb. Er beantwortet sich einen Zweifel an der Messianität Jesu. Die Antwort, so bleibt zu befürchten, sagt ihm nichts: Es ist Jesu Tod.

7.4 Judas als Apokalyptiker der Praxis

7.4.1 Der Irrtum des Judas

Für das Verständnis der Rolle des Judas ist also auch im Joh I die Annahme ausreichend, dass er aus eigenem Antrieb tätig wurde – doch aus welchem? Die von Johannes zurückgehaltene[11] Apokalyptik lieferte hierfür diejenigen Motive, die wir im Joh-Text nicht finden. Ergänzen wir sie nun also aus der Apokalyptik!

Schon zu 1,41 (§ 6) haben wir es angedeutet: Wenn Johannes der Täufer der wiederkehrende Elia war und Jesus der – unerwartet sogar auf Erden gekommene – Menschensohn, Helfer Israels im beginnenden Weltgericht, dann war's ja wohl Zeit, dass das Weltgericht anfing. Wenn nicht, konnte man da ja vielleicht nachhelfen und den Funken an das schon lange bereite Pulverfass bringen.

Aus allen vier Evangelien ergibt sich der Eindruck, dass messianische Erwartungen des „königlichen" Typs es sind, die Jesus ans Kreuz gebracht haben.[12] Noch der *titulus crucis* spielt ja daran an (hier: 19,19 § 89 parr.), und noch Johannes sieht sich genötigt, die Art des „Königtums" Jesu davon abzuheben (18,35–37 § 83).

Von hier aus lässt sich die Intervention des Judas zeitgenössisch motivieren und ihr Motiv sogar in damaliger Sprache benennen: Er „drängt an das Ende", ist ein

---

[11] Nicht einmal eine Einlage wie die „synoptische Apokalypse" (Mk 13 parr.) bringt er. Wie jedoch die Rezeption der Synoptiker zeigt und gleichfalls die der Apk (meist dargestelltes Buch des ntl. Kanons!), bedurfte es für das breite Publikum doch etwas Derartiges. – Wenn also, wie Franz Overbeck glaubte, das kanonische *Evangelium nach Johannes* die anderen ersetzen sollte, dann doch wohl nur im Verbund mit der *Apokalypse.*

[12] Wenn Josephus das weglässt, dann nur, weil er diese Erwartungen überhaupt verschweigt.

m^e dāḥēq 'al haq-qēç. Diese Redeweise bezeichnet noch bei den Rabbinen solche Leute, die die messianische Zeit gewaltsam herbeiführen wollen:

„Dies sind: Die Generationen in den Tagen 'Amrams [unklare Anspielung], ferner die in den Tagen des Dinai [Zelot, um 40 n.Chr.], die in den Tagen des Ben Kozeba [Bar Kochba] und endlich die in den Tagen des Šutelaḥ ben Ephraim [ein Vorfall im ägyptischen Judentum]"

- so zitiert es Bill. I 599 zu dem Stichwort βιάζεσθαι von Mt 11,12 (Q 16,16) aus dem *Midraš Šir haš-širim* 2,7 [historische Bezüge in Klammern zugesetzt].
In diesem Sinne können wir als Antwort auf die Judasfrage etwas Politisches vermuten. Im Antizipieren und Beschleunigen einer Anklage, die über kurz oder lang sowieso gekommen wäre, setzt er Jesus einer Probe aus. Zu lange ist die Gruppe nun schon in und um Jerusalem unterwegs (vgl. zu 12,1 § 58), und kein Umschwung zeichnet sich ab; er wird noch nicht einmal vorbereitet. Zugleich - wenn wir nun noch etwas Niederes, Eigennütziges vermuten wollen - sichert er sich mit seinem Gang zu den Oberen den Schutz des Kronzeugen. Das gab es zwar offiziell weder jüdischem noch in römischem Recht; doch psychologisch mochte es wirken.
Dies, allenfalls dies, bekommen wir auch vom Joh I als niederes Motiv angedeutet - abgesehen von jenem Hass auf die Römer, der weithin als edel und patriotisch galt. Aber Judas der Dieb? Eher hat Judas bezahlt, mit dem Leben bezahlt für einen Irrtum, in welchem die Jesus-Gruppe, wie das fromme Judentum damals überhaupt, befangen war. Aus alledem eine göttliche Botschaft zu hören, ist keinem besser gelungen als Johannes.
Will man nämlich das Erzählte nun theologisch vertiefen, so ist die naheliegendste Vermutung diese: Was den Judas plagt, ist der *Zweifel an der Messianität Jesu.* Die Tätigkeit des *diabolos* war ja schon immer, Zweifel zu säen. So stellt also Judas Jesu Messianität auf die Probe, wenn er Jesus den Handlangern der Macht ausliefert. Jetzt soll sich zeigen, über welche Macht *er* verfügt. Erst ein Stück später wird der joh. Jesus klarstellen, dass sein Reich nicht von dieser Welt ist (18,36 § 83). Ja man kann sich fragen, mit welchen Worten oder Gesten - wohl eher Gesten - der historische Jesus derartiges ausgedrückt haben mag - sofern er nicht, was wir hier erwägen, den Irrtum des Judas überhaupt teilte.

7.4.2 Ein Irrtum Jesu?

Denn um jetzt zu einer offenen Frage eine ganz offene Antwort zu wagen: Das Schweigen der Evangelien über die Motive des Judas könnte sich daraus erklären, dass Judas als frommer Jude seiner Zeit *einem Irrtum anhing, den man als Irrtum einzusehen nicht bereit war* und es bis heute nicht ist. Und zwar deswegen, weil das, was er dachte, mehr oder weniger auch die Meinung Jesu gewesen sein dürfte.[13] Beide Männer handelten im Rahmen einer Erwartung, die damals unter

[13] Letztlich ist es ja dies, was die Kenntnisnahme religionsgeschichtlicher Vergleiche zum Thema „Reich Gottes" so unangenehm macht und so benunruhigend. Immerhin erkennt Dahl, *Das Volk Gottes* 147 (Kapitel „Das Königtum Gottes") in der Apokalyptik Jesu ein Zurücktreten des Interesses an angeblichem Himmels- und Zukunftswissen zugunsten einer unbedingten Theozentrik. Auch entfällt jeder Versuch einer militärischen Provokation wie bei den Zeloten oder überhaupt bei dem, was man heute in Israel „die große Revolte" nennt (nämlich den Judäischen Krieg). Dahl: „Die Gabe des

den Frommen galt, die seither wie Sachwissen tradiert wird und deren Bildhaftigkeit im ganzen Neuen Testament niemand als Metapher zu nehmen wagt – niemand außer Johannes. Erst bei ihm wird die kosmische Szenerie mit ihrer scheinbaren raum-zeitlichen Objektivität aufgegeben; erst bei ihm ist die letzte Stunde „jetzt".

Wir teilen also den schwindelerregenden Gedanken Albert Schweitzers, ja schon des Reimarus, dass Jesu eigene, mit den Frommen seines Volkes geteilte Naherwartung eines Weltgerichts ein Irrtum war (s.u. Thema 9.1). Den können wir zwar als produktiv und providentiell verstehen; zunächst aber ist das ein Gedanke, an den man sich gewöhnen muss: Kann das sein, wenn er Sohn Gottes war und Logos in Person?

Die Frage ist eine theologische, keine historische, und so soll sie eine theologische Antwort bekommen; wir versuchen es im Geiste des Johannes. Jesu Unmittelbarkeit zu Gott, seine Gottessohnschaft, muss ihm jedes menschliche Wissen und jede fromme Vorstellung (was ist Theologie sonst?) von vornherein relativiert haben. Seine Erwartung, als „Menschensohn" zu agieren,[14] war unendlich viel mehr, ja auch etwas qualitativ anderes als jede Theologie.

Soviel zur Relativierung menschlicher Sprache und der in ihr liegenden Vorstellungen. Wenn Jesus, der irrende, dennoch als der Logos bezeichnet wird, soll das besagen, was all die Paradoxe des Vierten Evangeliums auch besagen sollen: dass Gott auf krummen Zeilen gerade schreibt (um es mit Luther zu sagen). Das wissen ja alle vier Evangelisten: Die Erlösung geschieht unter dem Anschein des Gegenteils (*sub specie contrarii*, sagte die altprotestantische Dogmatik). Die Verurteilung Eines wird der Freispruch aller anderen.

Die Jerusalemer Ereignisse d.J. 30 haben das theologische Nachdenken erneut in Gang gesetzt, wieder nur als Menschenwerk, wie mancher innerchristliche Streit seither erweist. Johannes bezeichnet Dinge, die mit Jesus geschehen sind und ihn eher passiv zeigten, als in seiner „Vollmacht" liegend (z.B. 10,15.18 § 49). Er sieht ihn als Herrn eines Geschehens, das aller Welt ihren Schöpfer, seinen Vater, offenbart. Was wir den Wundern Jesu zugute gehalten haben (Thema 4.1.1), gilt hier umso mehr: Es sind komplexe Geschehnisse, die von mehr als einem Faktor ausgelöst werden. Eine Aufdeckung von Kausalitäten besagt auch hier nicht viel; in der Finalität liegt die Offenbarung. Das Joh stellt uns Jesus in allem, was er ist und tut, als Verkörperung Gottes vor Augen; es präsentiert ihn uns als die Selbstäußerung Gottes. Was er *dachte*, ist dabei noch nicht das Evangelium. Ja selbst was er bei einzelnen Anlässen *sagte*, kann deren Partikularität an sich haben und der Interpretation bedürftig werden. Denn Jesus hat die Anschauungen seines Volkes zu seiner Zeit geteilt, auch in ihrer Beschränkung.[15]

Gotteskönigtums erscheint also als ein eschatologisches Gegenstück zu der Gabe des gelobten Landes, wie auch in den Sprüchen vom ‚Eingehen in das Reich Gottes' der Fall ist": Mk 9,43.45.47; 10,23f parr.; Mt 5,20; 7,13.21; 21,31; 23,13 usw.

[14] Allenfalls dies, und kein „Messiasbewusstsein" (worum man sich lange und unnötig stritt), lässt sich aus Q und aus Joh erheben. Vgl. Bammel, „Erwägungen" sowie oben, Einleitung, 11.6.

[15] Der Matthäus-Autor traut ihm sogar einen sehr engen Blickwinkel zu, wenn er ihn sagen lässt, wer wisse sich nur gesandt „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel" (Mt 10,6; 15,24). Das meint ja wohl, wenn es denn Jesus so gesagt hat, das bestehende Israel und ist noch nicht einmal die darüber hinausgreifende Symbolik der Zwölfzahl von Jüngern.

Diese gehört, so dürfen wir sagen, den Johannesprolog ausziehend, mit zur Inkarnation und zu dem, was, biblisch gesprochen, „Fleisch", heißt.
Die Evangelien geben davon ganz erstaunliche Zeugnisse. Irrig war ja wohl (in der Rückschau festzustellen) die Ankündigung Jesu in Mk 9,1 parr., es stünden hier einige, die den Tod nicht kosten würden, ehe sie das Reich Gottes „mit Macht" gekommen sähen (ähnlich Mk 13,30 parr.). Man kann viele Glossen machen, um diese fehlgegangene Verheißung einzuklammern; sinnvoll wird sie davon nicht – es sei denn, man ersetzt in Mk 9,1 stillschweigend *dynamis* durch *doxa* und interpretiert johanneisch.[16] So erlauben wir uns nun auch, das was Johannes uns nicht sagt, sondern durch einen souverän vorausblickenden Jesus eher verdeckt, aus seinen eigenen Voraussetzungen zu benennen. Was bei ihm wie ein Zukunftswissen Jesu aussieht, dürfte einfach nur ein unerschütterliches Vertrauen in Gott als den „Vater" gewesen sein. Bei aller Göttlichkeit Jesu bleibt doch auch der Hinweis auf das „Fleisch", das sowieso „nichts nützt" (Joh 6,63 § 25): Gemeint ist, wie wir fanden, seine historische (nämlich herkunftsmäßige) Beschränktheit, ein Hinweis, den wir auf seine Mentalität (auch die ist letztlich σάρξ) ausdehnen können.
Nun ist einzusehen, dass Johannes keine ausdrücklichen Überlegungen über Gedanken des Judas und damit des irdischen Jesus anstellt, auch wenn er davon mindestens so viel wusste wie wir heute. Johannes macht den glücklichen Irrtum des Judas kenntlich, ohne ihn deutlicher umreißen zu wollen, und überlässt es seinen Hörern und Hörerinnen, sich ihr eigenes Bild von Jesus zu machen. Worauf es ankommt: Die *felix culpa* Adams, im Judentum so lange schon beklagt, wird durch einen *felix error* behoben.
Dem können wir eine zweite Typologie beifügen: Judas spielt, ihm selbst unbewusst, eine ähnlich instrumentale Rolle wie einst der Pharao vor der Befreiung Israels (Röm 9,17 < Ex 9,16). Das erste Passa und das zweite entsprechen sich.

7.5 Judas als Ankläger im Weltgericht

Judas handelt aus eigenem Antrieb, sagten wir, jedoch ohne einen Auftrag Jesu. Vielmehr wendet er sich gegen ihn, ist sein „Verleumder" 6,70 (§ 26); 13,2 (§ 63). Mit dieser an Mythisches anklingenden Bezeichnung *ent*mythisiert Johannes die gesamte Weltgerichts-Erwartung. Er verlegt das Geschehen in den Prozess Jesu.

7.5.1 Judas als *diabolos*

Die einzige Bezeichnung für eine Macht des Bösen im Joh I ist *diabolos*, insbesondere da, wo sie mit Artikel steht (13,2).

> „Satan" hingegen ist ein aus den Synoptikern genommenes Interpretament (13,27a bei § 64). Wir haben es entfernt aus formalen Gründen. Inhaltlich könnte man es sogar stehen lassen; denn es verfiele seinerseits der nunmehr zu verfolgenden Entmythisierung.

[16] Zu Joh 3,3 (§ 15) hat sich gezeigt, dass dies die joh. Aufnahme von Mk 9,1 ist (mit K. Haacker).

Das Wortfeld des Bösen ist im VNT wie im Joh I nur wenig ausgeprägt, sodass wir für eine nähere Bestimmung des Vorstellungsgehalts von *diabolos* Hilfe brauchen. Es gibt eine solche in jüdischer Gerichtsvorstellung, und sie liefert uns den Gegenbegriff zu dem im Joh gleichfalls interpretationsbedürftigen *paraklētos* (vgl. zu § 70–72). Es ist das Wort κατήγορος, in dem sich beide Nuancen von *diabolos*, die zivile wie die mythisch-eschatologische, vereinen. Das Hebräische kennt dieses Wort als Lehnwort *qāṭēgor* „Ankläger", und es kennt diesen Ankläger insbesondere im Gericht vor Gott.[17] So auch in Apk 12,10 (κατήγωρ, die Wortform ist sekundärer Hebraismus).
Bildgeber ist nun auch hier das Weltgericht, die „Stunde" von 12,23 (§ 60). Dort hat man nach jüdischer Auffassung Ankläger, und man hat Verteidiger (unten Thema 12.3.1). Dieser Ankläger im Gericht vor Gott kann als „Satan" benannt werden.[18] Für seine Tätigkeit kann das Verbum *q-ṭ-r-g* dienen, abgeleitet von κατήγορος.[19] Johannes, so scheint es, übersetzt all dies in gängiges Griechisch – und er „übersetzt" es (im hermeneutischen Sinne) aus einer apokalyptischen Zukunftserwartung zurück in die Geschichte Jesu. Er entmythisiert Satan, wozu eine Nennung seines Namens nicht mehr passen würde. Satan ist, was und wer vor Gott anklagt.
Wir haben Judas, Sohn des Iskariot, in eine Art von Anklägerrolle kommen sehen schon in 6,70 § 26 (s.d.). Nunmehr wird deutlich: Er verklagt Jesus vor einem Gericht, das von Johannes als identisch angesehen wird mit dem Letzten Gericht. Auf Ähnliches haben die Jünger sich gefasst zu machen: Für diesen Fall wird ihnen der Verteidiger (*paraklētos*) verheißen (§ 70–72; Rückblick, Thema 12.3).
Nun fragt sich höchstens noch, warum statt *diabolos* nicht das Wort *katēgoros* „Ankläger" in unserem Kontext vorkommt; das hätte auch das Vorkommen von *paraklētos* in § 70–72 vorbereitet. Vielleicht haben wir doch nicht den ganzen Text. Oder sollte in 6,70 (§ 26) das Stichwort einst κατήγορος gewesen sein und der Satz insgesamt im Futur? – Doch ehe wir zu solchen Konjekturen greifen, besinnen wir uns auf die genaue Bedeutung der fraglichen Ausdrücke und auf das, was vom Tun des Judas überliefert ist: Er kommt nicht so weit, in irgendeiner Form als Ankläger aufzutreten, sondern bleibt Denunziant (lat. *delator*) oder, ganz zivil gesagt, er erstattet Anzeige, im Sinne des διαβάλλειν von Lk 16,1.[20] Daraus erweist sich ein typisch joh. Doppelsinn: *diabolos* ist „der, der Anzeige erstattet" und zugleich ein entmythisierter, nämlich in die Geschichte zurückgeholter Teufel.

---

[17] Auch der Todesengel kann so heißen: *Midraš Qohelet Rabbā* zu Pred 3,2 (Äußerung eines palästinischen Amoräers).

[18] Jerusalemer Talmud, *Šabbāt* 5 b 16 ff.

[19] Ebd.; vgl. Jastrow, *Dictionary* unter *qiṭrēg*. Ausführliche Darstellung des Wortfeldes mit alltäglichen und eschatologischen Gerichtsszenen bei D. Sperber: *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*, 1984, 178–181.

[20] Zum profangriechischen Bedeutungsspielraum s. W. Foerster in *ThWNT* 2, 70.

7.5.2 Sonstige jüdische Hintergründe

Es gibt eine merkwürdige Tradition in *Jub.* 17,15–18,19 – zu Joh 4,20 (§ 33) und 18,28 (§ 82) auch relevant –, die die Darbringung Isaaks (Gen 22) mit dem Passa assoziiert. Dort wird Gottes im Bibeltext unmotivierter Befehl an Abraham, ihm Isaak darzubringen, vom „Fürsten des Widerstands" vorgeschlagen, eine Anspielung an Hi 1. Diesen „Fürsten des Widerstands" finden wir in der Parallele 4Q 225, Frg. 2, Kol. I, Z. 9 mit seinem hebräischen Namen *śar ham-maśṭēmā.* Die Wurzel ist *ś-ṭ-m,*[21] eine Nebenform zu *ś-ṭ-n,* und das ganze eine andere Namensform für „Satan". Insofern trifft der lukanische Einschlag in Joh 13,27 (bei § 64) etwas gut Jüdisches.[22] Was hier jedoch, bei Johannes, Gott widerstrebt, ist keine mythische Macht, sondern schlichtweg Irrtum; welcher, das ist noch zu bestimmen.

Bei Johannes dürfte es nämlich so sein, dass nicht die jüdische Mythologie das geschichtliche Geschehen erklären soll, sondern eher umgekehrt: sie wird auf das reduziert, was mit Jesus bezeugtermaßen geschah.

Das erklärt uns die Dramatisierung, die in dem Vermerk von 13,2 (§ 63), die Intervention des *diabolos* betreffend, enthalten ist: Hier wird *das* Gericht über die Menschheit angebahnt, aber auf ganz irdische Weise. Die Kräfte des Bösen, letztlich Gott dienstbar wie alle anderen, müssen hier ihren Auslauf bekommen, um sodann in erkennbarer Weise gestoppt zu werden. Judas, der ihnen zur Wirkung verhilft, ist in diesem Sinne „Sohn des Verderbens" (17,12 § 74; s.d.). Ihn kann seine Rolle nicht glücklich machen. Dass ihm eine Art Unfalltod (Lk), ein Selbstmord (Mt) oder dann ein Tod infolge qualvoller Krankheit (Papias) zugetraut wurden, ist nach menschlicher Phantasie davon die Folge. Sie geht aber, spätestens bei Papias, zu weit; denn wer ein Werkzeug ist in Gottes Plan, auf welche Art auch immer, der hat doch wohl nicht die Gottesstrafe verdient, die seit 2Makk 9,5 (Antiochos Epiphanes)[23] und Apg 12,23 (Agrippa I.) den Topos *De mortibus persecutorum* (Laktanz) vorgibt.[24] All das sind vordergründige Moralisierungen, keine Theologie.

Johanneisch wird man antworten: Judas verliert sein Leben, oder wenigstens den Sinn seines Lebens, in einer Anklägerrolle, deren Tragweite ihm unmöglich klar gewesen sein kann. Eine Schuld wird nicht diskutiert; und warum sollte, nach geendigtem Prozess, der Ausleger dies nachholen? Es gilt ja: Dieser Prozess ist *das* Gericht. Im Rückblick kann man sagen: Das war's; jede Angst ist den Glaubenden genommen. Denn nun spricht jeder sich selbst das Gericht in seiner/ihrer Einstellung zu Jesus (wie angekündigt in § 47). So gesehen, hat Judas sich verurteilt, jedoch mit so weitreichenden Folgen, genannt „Heil", dass wir ihn als einen Sonderfall für sich stehen lassen. *Felix error!*

---

[21] Das Nomen *maśṭēmā* begegnet in Hos 9,7 f. In späteren Quellen heißt Satan auch Mastema.

[22] Im Talmud, *Sanhedrin* 89b (Bill. I 141) wird der Satz Gen 22,1 „Gott versuchte Abraham" auf Satan übertragen. Autor ist dort ein früher palästinischer Amoräer.

[23] Aus 1Makk 6,8 herausgesponnen. Aus Zorn und Depression des Herrschers wird hier eine Kolik in seinen Eingeweiden, von Gott als Strafe geschickt. – Ähnlich über Herodes I. Josephus, *Bell.* 1, 654–665.

[24] Um das Funktionieren der Legende zu zeigen: Der Talmud traut auch Titus, dem Eroberer Jerusalems, einen qual- und schmachvollen Krankheitstod zu (Bill. I 128 f), fern jeden historischen Wissens.

Das Ineinander von göttlicher Absicht und menschlichem Irrtum - Gen 50,20 ist hierfür das literarische Vorbild, dann aber auch die Verstockung Pharaos[25] - ist meisterlich ausgedrückt in den wenigen Worten, mit denen Jesus auf diese Szene zurückblickt, 13,31f (§ 65): Der Aorist antizipiert eine Vollendung, die erst noch aussteht und allein „aus dem Blickwinkel der Ewigkeit" behauptet werden kann. Das Passiv in derselben Verbform (ἐδοξάσθη) aber besagt, dass Andere hierbei ihre Hände rühren, ja ihre Initiative einbringen. Kein Wunder, dass so vieles auf einmal nicht im ersten Moment begriffen werden kann (13,28).

Lassen wir einige nachjohanneische Überlegungen folgen. Noch die *Glosa Psalmorum* bemerkt zu Ps 109(108),8, dem bei der Einsetzung des Ersatzapostels Matthias in Apg 1,20 angezogenen Text, der fortan der Kommentar für die Tat des Judas wurde: Dieses Amt (nachösterlich also ein Apostelamt) hätte auch er - Judas - bekommen können, „hätte er gewartet zum Guten". Das aber tat nur Jesus, nicht Judas. Wäre dieser nicht ungeduldig geworden, so wäre der darauffolgende „glückliche Irrtum", der des Prozesses gegen Jesus, nicht geschehen. Erst das aber wäre ein schauerlicher, ein undenkbarer Gedanke: das erwartete Weltgericht fällt aus, Jesus zieht sich enttäuscht in ein wirkungsloses[26] Alter zurück, umgeben von den letzten Getreuen, denen er vielleicht noch aufschreibt, was er denkt ... Da darf man allen Beteiligten dankbar sein, dass der Ausgang ein anderer wurde.

Theologisch gesehen, besteht das Heilsangebot des Joh gerade in der Widerlegung der jüdischen Eschatologie. Judas hat sie provoziert, und an Jesus ist sie vollzogen worden. Doch nennt der Ausdruck „Widerlegung" nur den negativen Aspekt der Sache. Positiv ist es eine Ablösung. So ist denn in eschatologischen Dingen Johannes bemüht, die alten Vorstellungen in neue überzuleiten und sie allein an Jesus festzumachen: Vgl. 11,25 (§ 53) u.ö.

Eine denkwürdige Antwort auf das Problem, wie ein großes Missverständnis dennoch providentiell sein könne, ist ein i.J. 1807 im Kreis um Goethe entstandener, vieler Übersetzungen fähiger Spruch. Er lautet: *Nemo contra Deum nisi Deus ipse.*[27]

---

[25] Die argumentative Figur ist die der Dissoziation: Siegert, *Argumentation* 77; Paulinisches hierzu ebd. 182-185 (Röm 9,6-13 u.a.).

[26] Es wäre ihm unter den hier benannten Voraussetzungen ja wohl nichts geblieben, als die Rolle des Propheten aufzugeben zugunsten der des Schriftgelehrten, wovon es dann freilich viele gab.

[27] „Niemand ist gegen Gott, er (es) wäre denn Gott selbst." Dieser Spruch wurde von den Herausgebern dem IV. und letzten Teil von *Dichtung und Wahrheit* (Goethes Titel war: *Aus meinem Leben*) vorangesetzt. Seine Entstehung in einem Gespräch des 16.5.1807 und seine diversen Deutungsmöglichkeiten (nicht alle sind christlich) werden besprochen von H. Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, 1979, 570-57 (Lit.). Goethe tröstete sich damals mit diesem Spruch über eine unfruchtbare Periode, die von Schillers Tod bis zur Schlacht von Jena reichte. Er ist aber, wie Goethe selbst sagte, „von unendlicher Anwendung". Gnostisch würde man übersetzen: „... *er* wäre denn selbst Gott" selbst eine polytheistische ist möglich: „... er wäre denn selbst ein Gott".

Thema 8: Die Chronologie der letzten Tage Jesu und der nichtliturgische Charakter des letzten Mahles

8.0 Ein synoptisches Problem

Weithin wird behauptet, dass der vierte Evangelist den Tag des Todes Jesu nach seinen symbolisch-theologischen Bedürfnissen um 1 verlegt habe, damit nämlich Jesus selbst das Passalamm sein könne. Diese Meinung entspricht der Willkür, mit der das Vierte Evangelium mit dem Überlieferten umgeht oder umzugehen scheint, v. a. wenn man Mk dafür als Maßstab nimmt. Sie passt jedoch nicht zu den außerjohanneischen Zeugnissen für die joh. Chronologie (Einleitung, Punkt 3), ja auch nicht zu dieser selbst, die sie bisher unter den dt-joh. Übermalungen nicht selbstständig zur Wirkung kam.
Diese Überlieferung zu beachten, wird uns aus den Unzuträglichkeiten entlassen, die in der mk. und synoptischen Chronologie des Todes Jesu enthalten waren. Man vergleiche nur das zu Joh 19,31 (§ 93) Bemerkte: Es kann nicht sein, dass Jesus und noch zwei Unbedeutendere am Eröffnungstag eines der drei Jerusalemer Pilgerfeste exekutiert wurde. Eine solche geschlmacklosigkeit ist weder für die Hohenpriester je überliefert worden, noch war von Seiten des Pilatus ist eine solch unnötige Provokation denkbar. Er hätte ja wohl über einen Kerker verfügt, um die drei Verbrecher nach Ablauf der Festwoche ihrem sicheren Tod zuzuführen.
Eine der Überraschungen von Fortnas Analyse ist, dass die joh. Datierung des Todes Jesu relativ zu ihrem Jahr (das mit hoher Wahrscheinlichkeit als das Jahr 30 n.Chr. bestimmt wird)[1] nicht erst vom Evangelisten stammt, sondern ihm vorgegeben ist. Sie beruht nicht auf theologischen Absichten, jedenfalls nicht auf den seinigen, sondern auf Überlieferung. Mag auch die Ankündigung Jesu als „Lamm Gottes" (§ 4) erst durch joh. Rückgriffe auf Jes 52–13-53,12 ihren vollen Sinn bekommen, so ist doch das Gerüst des joh. Berichtes vom Prozess Jesu alt, ebenso wie das ursprüngliche Itinerar.
Im Gegensatz dazu leidet die synoptische Chronologie an einer Unwahrscheinlichkeit, die eine kritische Geschichtsbetrachtung nicht akzeptieren dürfte. Eine Exekution, eine dreifache sogar, am ersten Tag des Frühjahrsfestes, einem ganz und gar heiligen Tag (Ex 12,16), wäre eine Provokation gewesen, die genau das riskierte, was Pilatus wie auch die jüdische Obrigkeit selbst, zumindest ihrem Bekunden nach, verhindern wollte: einen Aufruhr (Mk 14,2 par. [Mt]).[2] Denn entgegen dem Eindruck, den das Mt erweckt, war die Populariät Jesu in seinen Jerusalemer Tagen keineswegs von einem „Hosianna" bis zu einem „kreuzige

[1] S. z.B: J. Herzer: „Synoptische oder johanneische Passionschronologie?" in: L.-J. Bord/D. Hamidovič (Hg.): *De Jérusalem à Rome*, FS Jean Riaud, 2000, 93–113 (98f). Der im Folgenden auch dort vertretenen *communis opinio*, die joh. Angaben seien theologisch beeinflusst im Gegensatz zu denen der Synoptiker, wird hier widersprochen. Immerhin erkennt auch Herzer 104f „Außerjohanneische Belege für die joh. Chronologie" (seine Überschrift), wie hier, Einleitung, 3.1.1; vgl. 4.9.

[2] Der gegenläufige Gesichtspunkt, der aber im Anwendungsfall wohl abgewogen werden müsste, ist, dass eine Hinrichtung auf einem Fest größere Abschreckungswirkung hat (Mischna, *Sanhedrin* 11,4). In diesem Fall muss die exekutierende Instanz jedoch vollen Rückhalt in der Bevölkerung haben – und genau das nimmt „Matthäus" an, gleich ob aus eigenem antijüdischem Affekt oder ob er es aus Mk schließt.

ihn!" abgestürzt (worüber ein noch heute gängiges Sprichwort Verwunderung ausdrückt). Diese mt. „Volksfront" gegen Jesus ist eine Geschichtsklitterung, vorgenommen zur Anschwärzung des nachmaligen Judentums – ganz so wie viele Zusätze des Joh II.
Ein etwaiger Hass der Jerusalemer Menge auf Jesus ist ganz und gar unplausibel; höchstens Enttäuschung kann es gegeben haben, wie wir sie als Motiv des Judas oben vermuteten. Ist also eine Hinrichtung an einem der höchsten Festtage eine fragliche Vorstellung und höchstens als erzählerische Nachlässigkeit verstehbar,[3] so kommt nun eine Frage hinzu, die ein unverdächtiges, von Absichten ganz freies Detail aufgreift: Kann es sein, dass an einem der höchsten jüdischen Feiertage Simon v. Kyrene gerade vom Acker kommt (Mk 15,21)? Einem Lukas (23,26) fiel das nicht auf; der ist Heidenchrist, allenfalls vorheriger Gottesfürchtiger, und er korrigiert ohnehin nicht gern seine Vorlagen. Und „Matthäus"? Er lässt das Detail vom Acker weg (27,32). Doch kommt er zu spät, um das Datum als solches korrigieren zu können, kennt jedenfalls kein besseres. Johannes aber, der über eine eigene Tradition verfügt, gibt diese weiter, zur Verblüffung einer kritischen Leserschaft, die ihm keine konkreten Kenntnisse mehr zutrauen möchte.
Lassen wir uns nun auf die dem Joh eigentümliche Chronologie ein, so steht auch eine andere Denkgewohnheit in Frage, das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern (§ 63) betreffend. Schon nach dem VNT ist dieses kein Passa-Mahl; solches ist erst die von den Synoptikern, bes. von Lukas, gewollte Symbolik. Das Mahl findet nicht am Vorbereitungstag statt, an welchem die Passalämmer zu schlachten waren, sondern noch einen Tag früher. Vom Folgetag dann gilt 1Kor 5,7: „Unser Passa wurde geschlachtet, Christus ..." und manches andere, in der Einleitung (3.1) schon erwähnte. – Aus folgender Tafel möge man das Wahrscheinliche ermessen:

8.1 Tabellarischer Vergleich

Die Vorgaben der Festtora (Ex 12,6–11.15–20; Lev 23,5–8; Num 28,15–25; Dtn 16,1–8) sind im mehrheitlichen Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels so aufgefasst worden, dass der 14. Nisan, der Tag des Lämmerschlachtens, zu den dann folgenden sieben Tagen des Festes der Ungesäuerten Brote hinzuaddiert wurde, sodass sich daraus eine volle Festwoche von acht Tagen ergab. Die folgende Tabelle berücksichtigt nicht die abweichenden Möglichkeiten, die sich aus der Fest-Halacha minoritärer, insbesondere essenischer, Gruppen ergeben sowie aus möglichen praktischen Arrangements in der Zeit des Zweiten Tempels, als man den immensen Bedarf an Schlachtungen für das Passa evtl. schon am 13. Nisan zu stillen begann. Nicht einmal die Zählung der Tage von Abend zu

---

[3] In Gen 40,22 (entsprechend auch bei Josephus, *Ant.* 2, 73) lässt Pharao an seinem eigenen Geburtstagsfest den in Ungnade gefallenen Hofbäcker aufhängen; doch ist sicher nicht die Absicht zu sagen, er habe das Fest durch einen so unerquicklichen Akt verunziert, sondern es wird einfach nur keine neue Zeitangabe gemacht. Er hat ihn *nicht begnadigt* (wie den Mundschenk, von dem es vorher gesagt wird); das übrige, so ist wohl auch Josephus zu verstehen, geschah, wie es schicklich war, und nicht anders.

Abend ist sicher. All dergleichen ist erwogen (mit einer Präferenz für „essenische" Lösungen) bei Nodet/Taylor.[4]

Tora

Pesaḥ[a]	Fest der Ungesäuerten Brote (bis zum 21. Nisan)			
14. Nisan	**15. Nisan**	16. Nisan	17.–20. Nisan	**21. Nisan**
(Num 28,16)	(Num 28,17)			
Abend | Tag	Abend | Tag	Abend | Tag		
Gesäuertes beseit. Vorber. u. *Essen des Lammes*	**Opfer**, keine Arbeit	kleinere Opfer		**Opfer**, keine Arbeit

Angaben der Synoptiker

Pesaḥ	Fest der Ungesäuerten Brote (bis zum 21. Nisan)		
5. Tag [Do.]	6. Tag, παρασκευή [Fr.]	**Sabbat**	1. Tag [Sonntag]
Passamahl, Verhaftung,			
	Verhör		
	Prozess[b]		
	Kreuzigung[c]		
	TOD[d]		leeres Grab

Die Angaben von Joh 18–19

Pesaḥ	Fest der Ungesäuerten Brote (bis zum 21. Nisan)		
6. Tag, παρασκευή [Fr.][e]	**Sabbat**	1. Wochentag [So.]	
Verhaftung			
Verhör			
Prozess			
Kreuzigung			
TOD		leeres Grab	
Passamahl[f]			

Unter „Verhör" versteht sich hier das Verhör vor den Hohenpriestern, unter „Prozess" der Prozess vor Pilatus.

Bemerkungen im Detail

a. *Pesaḥ*, Πάσχα < *pasḥā'* (später und rabbinisch: *pisḥā'*): Nach Bill. I 985.987 (zu Mt 26,2; 26,17) kann dieser Ausdruck auch synonym sein zu „Fest der ungesäuerten Brote" – eine der Undeutlichkeiten des Vokabulars, die es ermöglicht haben, die Synoptiker mit Joh zu harmonisieren. Die Zeitangabe „der erste Tag der ungesäuerten Brote" (Mt 26,17 < Mk 14,12) als Bezeichnung des Tages *vor* der Festwoche entspricht populärem, nicht biblischem Sprachgebrauch.

---

[4] E. Nodet/J. Taylor: *Essai sur les origines du christianisme*, 1998 (auch engl.: *The Origins of Christianity*, 1998), 83–86, mit ausführlichen Konsequenzen 86–117; erneut 138–144; 359–366.

b. In Lk 23,6–12, kommt dazwischen ein Verhör vor Herodes Antipas, Tetrarchen von Galiläa. – In Mt 27,19 kommt die Frau des Pilatus dazwischen, die einen Traum mitteilt.
c. Mk 15,25 präzisiert: zur 3. Stunde. Mt und Lk lassen eher an die Mittagszeit (6. Stunde) denken.
d. Mk 15,24, gefolgt von Mt 27,46 und Lk 23,44, präzisiert: zur 9. Stunde. Für Joh beginnt die „Stunde" Jesu schon 12,23.
e. Joh 19,14 scheint mit παρασκευὴ τοῦ Πάσχα nichts anderes zu meinen als den Freitag der Passa-Woche. Ebenso der Talmud, *Sanhedrin* 43a.[5] Ein Manuskript gibt als Tag des Todes des *Jeshu* den ערב שבת, das wäre Freitag; alle Manuskripte sagen: [ו]בערב פסח, «[und] am Passa-Abend», was immer noch der 14. Nisan wäre.
f. Das in Joh 8,28 beabsichtigte Passamahl findet jetzt statt. Mit dem Erreichen des 15. Nisan war zugleich ein Sabbat erreicht; dies war also ein besonders „großer" Sabbattag (19,31; Schlatter 352).

8.2 Erste Schlüsse

Dieses Schema enthält zwei Feste: das eintägige des Pesaḥ (Passa) und das einwöchige der Ungesäuerten Brote. Beide überlappen sich in der Nacht (d.h. am Anfang) des 15. Nisan, weswegen die Benennung des einen Festes mitunter auch für das andere mitgebraucht wird. Das hat schon Markus durcheinandergebracht (Mk 14,1).
Verwirrend bleibt, dass die israelitische Tageszählung jeweils mit dem Abend beginnt und zunächst nicht klar ist, was der Abend des 14. Nisan sein soll: derjenige, mit dem der 14. Nisan beginnt, oder derjenige, in den er ausläuft? Anders gefragt: Schlachtet man am 14. Nisan oder isst man am 14. Nisan? Ein Schlachten bei Nacht geht jedenfalls nicht am Tempel; der ist nachts grundsätzlich zu. Die rabbinische Tradition (*Mᵉchiltā' bo'* 5, zu Ex 12,6) hat so entschieden, dass am 14. Nisan ab dem Mittag („6. Stunde") geschlachtet wird, womit das Essen also auf den 15. fällt und in das Fest der Ungesäuerten Brote übergeht.[6]
Ferner orientiert sich παρασκευή „Vorbereitung(stag)" in jüdischem Sprachgebrauch am Sabbat, nicht am 1. Festtag. Auch für Joh 19,14 braucht hierfür keine Ausnahme gemacht zu werden; es ist dann allerdings kein Freitag während des Passa, sondern ein Freitag vor dem Passa gemeint – in abgeleitetem Sinne dann doch auch die Vorbereitung auf das nächtliche (und da schon im Sabbat befindliche) Passa-Essen.[7] Solcher Doppelsinn ein und desselben Wortes ist ja durchaus johanneisch, vielleicht auch Neologismus an dieser Stelle.

---

5 Die Zensurlücke in den Texten ist zu füllen aus den *Diqduqē sofᵉrim*; vgl. Maier, *Jesus von Nazareth* 219 mit Anm. 435.

6 Alternativen, v. a. essenische, bei Nodet/Taylor a. a. O. A. Jaubert: *La date de la Cène* (EBib), 1957, ist bekannt für den Versuch, die synoptischen Datumsangaben als nach essenischem Kalender gehend mit den joh. als den offiziellen abzugleichen. Da nimmt dann der Prozess Jesu mehrere Tage in Anspruch (126f) – was in mancherlei Hinsicht eine ansprechende These sein mag, hier aber aus der Not geboren ist. Dann lieber keine Harmonisierung.

7 Die „Zubereitung" des Passalammes geschah also im mehrheitlichen Judentum am Nachmittag des 14. Nisan, gleichgültig auf welchen Wochentag dieser fiel. Nachdem die Kalenderreform der Essener, die den ersten und letzten Tag jedes der drei achttägigen Feste einen Sabbat hätte sein lassen, nicht durchgedrungen war, konnte der 14. Nisan also auch ein Sabbat sein, und trotzdem wurde das Schächten und Zubereiten ab Mittag dieses Tages vorgenommen (*Mᵉchiltā'* a. a. O.). Das ist aber hier nicht der Fall.

8.3 Datum und Art des letzten Mahles Jesu

Das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern ist im Joh ein Abendessen ohne Pesaḥ-Charakter: Der ohnehin ungenauen Angabe von Mk 14,12 parr. („Essen des Passa" am 1. Tag der Ungesäuerten Brote - das widerspricht sich intern) widerspricht Joh 13,1 f VNT (πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς... δείπνου γενομένου „vor dem Fest... als ein Mahl stattfand"). Die - im allgemeinen ja konstruierte, redaktionelle - Chronologie des Mk hat mehrere Daten fusioniert um einer Symbolik willen, die Johannes anders ausdrückt: Sein „Schlachten des Passa" ist die Tötung Jesu selbst. Christus selber ist das Lamm; der Passa-Ritus selbst wird demgegenüber nicht verchristlicht.

Wenn Mk 14,12 parr., verstärkt durch Lk 22,15 (S), das *Essen* des Passa in den Vordergrund rückt als typologisches Vorbild des Herrenmahls, liegt hierin eine Theologisierung im Sinne einer dem Joh I noch unbekannten Sakramentenlehre.[8] Die Verbindung dieses Ritus mit dem Gottesdienst des Sonntags (also der verlegten Sabbatfeier) hat das Herrenmahl von seinem angestammten Abend (nach dem es im Deutschen immer noch „Abendmahl" heißt) zumeist auf den Morgen wandern lassen. Hierzu vgl. aus joh. Sicht das zu 20,19 (§ 98) Gesagte.

In jedem Falle sind aus einem ursprünglich einmaligen Ereignis Modalitäten der regelmäßigen Wiederholung erwachsen;[9] diese können so stark sein, dass sie die Erinnerung, die sie eigentlich konservieren sollen, tiefgreifend verändern. Paulus jedenfalls überliefert, was auch Johannes noch unterstützt, dass der christliche Passa-Ritus die Erinnerung des *Todes* Jesu ist (1Kor 11,26): So hat das joh. Christentum sie lange bewahrt, als jährliche Feier, wohingegen ein Herrenmahl als wöchentliche Feier und als „Hauptgottesdienst" in der Nachfolge der synagogalen Sabbate ein derartiges Gewicht nicht gut verträgt; so wird sie der Nachvollzug eines Passa-Mahls Jesu mit seinen Jüngern. Daran kann sich, was wiederum praktisch ist, nahtlos das Agape-Mahl anschließen.

Getraut man sich nun, bei der Rückfrage nach dem auslösenden Ereignis das Neue Testament mit der Profangeschichte sowie dem jüdischen Festkalender zu konfrontieren, erweist sich als wahrscheinlichste, ja einzig akzeptable die *johanneische* Darstellung, wonach Jesus an einem Freitag, 14 Nisan, gegen Abend starb. Man hat hierfür den 7. April d.J. 30 errechnet.[10] Ein Zusammenfallen des 14. Nisan mit einem Freitag ist mit astronomischer Genauigkeit für dieses Jahr zu ermitteln, ebenso wie sich die Nachbarjahre ausschließen lassen. Diese Feststellung ist freilich mit einer gewissen Vorsicht zu nehmen, weil im damaligen mehrheitlichen (nicht essenischen) Judentum nicht nach der Berechnung, sondern nach der Beobachtung des ersten Frühjahrsneumondes durch zwei Zeugen die Entscheidung getroffen wurde, ob damit der Nisan beginnen oder erst noch ein Schaltmonat eingelegt werden sollte. Letzte Sicherheit ist von daher ausgeschlossen, ist aber in der Geschichtswissenschaft überhaupt selten.

---

[8] Damit erübrigt sich das Bemühen, jüdische Traditionen zugunsten eines 15. Nisan für den Tod Jesu aufzutreiben. Es gäbe eine essenische, rein spekulativ-symbolische Überlegung zum Tod der Darbringung Isaaks (s.zu 8,56 § 45). Doch wenn einer der Evangelisten sie kannte, war es nicht Markus, sondern weit eher Johannes. Genau der aber lässt sich nicht davon beeinflussen und bleibt bei seiner Tradition.

[9] Vgl. die treffenden Beobachtungen am israelitischen Passa bei Buber, *Königtum* 99–103.107 f.

[10] Vgl. Einleitung, 3.1 zu einer Angabe aus der Basilides-Schule.

8.4 Das christliche Passa als ältere Alternative zum Herrenmahl

Was die joh. Chronologie, umgesetzt in Liturgie, Jahr für Jahr in Erinnerung hielt, war in Kleinasien zumindest der Brauch, Ostern selbst – also das Fest der Auferstehung Christi – in der Passa-Nacht zu feiern, also der Vollmondnacht vom 14. zum 15. Nisan (oder wie immer der erste Frühlingsmonat dann benannt wurde). Die von Roms Bischöfen geforderte Aufgabe dieses Brauches hat den sog. Quartodezimaner-Streit ausgelöst, der noch lange die nachjohanneische Zeit durchzieht und aussieht wie ein Schisma; dabei hat die joh. Christenheit es nur vermeiden wollen, sich von einer beglaubigtermaßen alten Tradition zu lösen.[11] Denn unabhängig davon, für wie alt man die Abendmahlsworte und v.a. den als „Herrenmahl" (1Kor 11,20) bzw. „Eucharistie" (*Did.* 9,1.5) bezeichneten Ritus hält, so ist das christliche Passa zunächst aus dem jüdischen als einem Jahresfest hervorgegangen, wohingegen der Sonntag eine Neuerung darstellt. Eigentlich wäre das synoptisch-paulinische Christentum im Begründungszwang gewesen, dem es sich jedoch dank seiner großen Mehrheit entzog.

Ein Motiv für die Abschaffung der Bindung an den jüdischen Kalender im Frühkatholizismus war, dass man sich nicht an den Buchstaben des Mosegesetzes binden wollte. Tat man es an einer Stelle, tat man es an allen: so Paulus, Gal 5,3; so Hippolyt, *Refutatio* 8, 18. Diese Begründung hätte beim Senior und seiner Schule sicher nur offene Türen eingestoßen. Deren Widerstand kam von etwas anderem. Eusebius, *H.e.* 5, 23 weiß es noch: Das Osterfest der Quartodezimaner geschah „als ein aus älterer Überlieferung kommendes". Wie viel Tinte ist doch über Joh 6 und Joh 13 verschrieben worden, ohne dass man überhaupt nur daran dachte!

Das joh. Schweigen vom Herrenmahl wird erklärlich, liest man den Text auf dem Hintergrund der gespannten Situation in Ephesus intern sowie zwischen der Johannesgemeinde und der Großkirche (Einleitung, 3.1). Vielerlei Differenzen gab es im frihen Christentum auszugleichen, bis es sich, unter Aufgabe gewisser alter Bräuche, zu der Geschlossenheit des sog. Frühkatholizismus fortentwickelte.[12]

Dass die Praxis des Abendmahles alle sieben Tage noch nicht die johanneische war, erhellt – um nun auch äußere Zeugnisse zu nennen – aus dem an die Epheser (!) gerichteten Brief des Ignatius, Kap. 13, der die dortigen Christen ermahnt, „häufiger zur Danksagung Gottes und zur Herrlichkeit zusammenzukommen". Begründung: Nichts sei wirksamer gegen die Mächte des Satans, und nichts sei besser „als der Friede, mit dem jeder Krieg zwischen Himmlischen und Irdischen beigelegt wird" – nochmals die Andeutung eines Streites, der fast

---

[11] Skarsaune, *We have Found* 64–66. Vgl. Einleitung, 4.9, über die Beibehaltung urchristlicher Riten im Judenchristentum.

[12] Noch die *Didachē*, deren Regelungen für die Taufe (Kap. 7) keine Auffälligkeiten aufweisen und jedenfalls schon das klassische, trinitarische Mt 28,19 zitieren, beschreibt in Kap. 9–10 (Kap. 8 ging über das Fasten) eine Eucharistie-Praxis, die keinerlei Zeit oder Rhythmus festlegt und *nicht* die Einsetzungsworte enthält. Stattdessen findet sich in den mitgeteilten Gebeten das joh. κατεσκήνωσας (10,2) sowie γνῶσις (ebd.). Auch der in Kap. 11 geregelte Apostolat betrifft eher Gemeindeboten im joh. Sinne. Erst in Kap. 14 wird dann neu angesetzt, um für den Sonntagsgottesdienst „Brotbrechen und Danksagung" nebst vorherigem Sündenbekenntnis festzulegen. Das erst ist die Struktur des Sonntagsgottesdienstes bis heute.

ein Streit zwischen Himmel und Erde geworden wäre. Hippolyt, *Ref.* 8, 18,1f missversteht die joh. Position, wenn er sie als Gehorsam gegenüber dem Mosegesetz hinstellt und warnend auf deren Weiterungen nach Gal 5,3 aufmerksam macht. Die Begründung war historisch gewesen, nicht legistisch. Wenn palästinische und andere Gemeinden dazu übergegangen waren, ihr „Passa" wöchentlich zu feiern (diesen Stand bezeugt Eusebius, *De solemnitate Paschali* 7),[13] so war das für joh. Gemeinden noch lange nicht Gesetz.

Unsere Hypothese ist also: Der Streit um das christliche „Passa" dürfte es sein, der, unentschieden wie er noch war, den Evangelisten von einer Einmischung abhielt. Der Senior, Ireniker der er war (im Gegensatz zu seiner „Schule"), wich diesem Streit aus.

> Erst die Schule hat dann aufgetrumpft und den Spitzenaussagen des Ignatius bis hin zu dessen Wort vom „Heilmittel zur Unsterblichkeit" (Ign., *Eph.* 20,2) mit eigenen Worten Konkurrenz gemacht: daher der Zusatz 6,51b ff (bei § 24).

Der Senior hingegen sucht den Gegensatz zu überbrücken in einer Perikope, die den Oberbegriff für all derlei Gemeindezusammenkünfte illustriert: Das ist der Begriff des „Tischdienstes" (διακονία), wie oben zu § 63 (Fußwaschung) bemerkt. Diese Perikope begründet also eher das christliche „Amt" im Allgemeinen (unten 8.6) als das Tischsakrament im Besonderen; aber das sind sowieso alles nachjohanneische Begriffe.

8.5 Zur Symbolik der Fußwaschung

Kommen wir zurück zu § 63. Statt eines Passamahls, aus dem sich ein christliches Abendmahl hätte herausentwickeln können, wird uns ab 13,4 (§ 63) eine Geste berichtet, von der keine andere urchristliche Quelle etwas weiß: Jesus habe seinen Jüngern, auch dem widerstrebenden Petrus, die Füße gewaschen, habe also bei dem hier beginnenden Freundesmahl die Rolle des Hausdieners übernommen und nicht die des Hausherrn.[14] Ausnahmsweise, und zur besonderen Ehrung der Gäste, konnte der Hausherr diesen Dienst übernehmen, wofür es ein illustres Vorbild gibt: Abraham in Gen 18,4. Das kurz vorher angeklungene Thema des „Bedienens" (διακονεῖν, Joh 12,26 § 61) wird hier mit Umkehrung der Seiten aufgegriffen: Jesus selbst wird der Diener, das illustrierend, was eine Kerygmaformel bei Paulus schon sagte (Röm 15,8): Χριστὸν διάκονον γεγονέναι περιτομῆς.[15]

Die reiche Symbolik, die ein solcher Dienst in der Alten Welt haben konnte, ist von John Christopher Thomas (*Footwashing* 26-60) dargelegt worden. Schon

---

[13] Text gr. und dt. in R. Cantalamessa: *Ostern in der Alten Kirche* (Traditio Christiana, 4). (ital. 1978), 1981, 56f: „Moses Anhänger opferten einmal im ganzen Jahr das Passalamm am vierzehnten des ersten Monats gegen Abend; wir aber, die Männer des Neuen Bundes, feiern an jedem Sonntag unser Ostern" (τὸ ἑαυτῶν Πάσχα). – So unbekannt uns heute diese Sprachregelung ist, so neu musste sie den joh. Gemeinden erscheinen.

[14] In einer Reliefdarstellung der Fußwaschung des Odysseus durch Penelope (*Odyssee* 19, 308-319), auf die Thomas, *Footwashing* 46 zu sprechen kommt, ist die Magd ausdrücklich hinzugefügt.

[15] Vgl. noch Joh 4,24 (§ 33) und oben Thema 5.4 über das Zurücktreten der Sühnopfer-Christologie.

das Verhalten Abrahams gegenüber seinen außergewöhnlichen Gästen in Gen 18,4 erhielt symbolische Deutungen, und Joh 13 wurde mit Abraham, mit den „schönen Füßen" der Freudenboten von Jes 52,7, aber auch mit dem nunmehr aufgehobenen Fluch von Gen 3,15 u.a.m. in Verbindung gebracht (ebd. 165–172 zu Kirchenvätern).

Die Frage, die auch Thomas sich stellt, ist sodann, wie weit im Joh eine heilige Handlung begründet werden soll (ebd. 172–185). Worauf *a priori* geantwortet werden kann, dass selbst im positiven Fall kein Sakrament entstünde, das den Rang von Taufe und Abendmahl hätte, da nur diese beiden eine Aktualisierung des Todes Jesu sind, um es paulinisch zu definieren.[16] Johanneisch gesprochen, ist hier nicht Jesu *doxa* offenbar; sie ist jedenfalls nicht im Text. Insofern dürfte es sich ausschließen, dass Joh 13 eine Alternative sein soll zu den sich bildenden christlichen Sakramenten.

Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, dass es am Entstehungsort und in der Entstehungszeit des Joh mindestens zwei gravierende Probleme gab, die einem friedfertigen Menschen wie dem Senior die Praxis des Herrenmahles geradezu verleidet haben mussten: Das war einerseits die anderswo schon zerbrochene judenchristlich-heidenchristliche Mahlgemeinschaft und nun zusätzlich die sogar unter Heidenchristen auftretende Spaltung über die Fortsetzung oder Umwandlung des Passafestes. Es ist dem Senior zuzutrauen, dass er sich lieber keinen Ritus wünschte als einen solchen, der Anlass zu Streit sein könnte.

Im Übrigen ist die weithin übliche Annahme, die in 1Kor 11,23–26 usw. überlieferten Einsetzungsworte des Abendmahls seien auch im Vollzug desselben von Anfang an rezitiert worden, datierungsbedürftig. Die *Didachē* hat sie nicht, und die (von Rom inzwischen sogar anerkannte) *Anaphora des Addai und Mari* (ein Abendmahlsritus aus syrischer Tradition) hat sie bis heute nicht. Aus einer Untersuchung von Paul Bradshaw geht hervor, dass die Einsetzungsworte zunächst ein katechetischer Text waren und erst etwa im 3.Jh. auch Bestandteil vieler – und eben nicht aller – Liturgien wurden.[17] Am kanonischen *Epheserbrief* mag nun auch auffallen, dass er das Herrenmahl nicht erwähnt,[18] obwohl er es doch für sein Einheits-Anliegen sehr gut brauchen könnte – wäre denn der Ritus damals schon einheitsstiftend gewesen. Das aber war nach Eph 4,5 nur die Taufe.

In der Sprach- und Symbolwelt des Neuen Testaments gesehen, motiviert die hier erzählte Symbolhandlung christliche *diakonia* und ersetzt *in dieser Hinsicht* eine Abendmahlsperikope. Aus Christopher Thomas' Materialien ist klar, dass die hinzukommende (d.h. das Alltägliche übersteigende) Symbolik am ehesten die einer Sündenvergebung gewesen sein müsste. Diese hätte sich zu dem – im Text nicht dargestellten, in joh. Gemeinden aber irgendwann doch praktizierten – Abendmahlsritus *hinzugefügt*, als zusätzliche individuelle Applikation. Dem Text nach (V. 14–17) wäre diese von allen Gemeindegliedern untereinander zu vollziehen, da ja im joh. Christentum niemand in besonderer Weise Jesus vertritt, kein Petrus und auch kein Nachfolger von ihm. So weit Ch. Thomas, unter

---

16 Für die Taufe: Röm 6,3; für das Herrenmahl: 1Kor 11,26.

17 Zusammenfassend hierzu R. Taft: „Mass Without Consecration? The Historic Agreement of the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001", *Worship* 77, 2003, 482–509.

18 U. Heckel in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 624 Anm. 65 (Lit.).

Verweis auf den joh. Enthusiasmus und auf die Gegebenheiten einer Gemeinde aus Gleichen. Es gab nur Hausgemeinden, und sicher waren diese von verschiedener Art (Einleitung, 4.2).

Mit alledem gerät christliche Nächstenliebe und Nächstenbindung in die Nähe eines Sakraments, in dem ganz weiten Sinn einer Berührung mit Gott. Hatte Ps 77(76),14 gesagt: „Gott, im Heiligen ist dein Weg", so formuliert die *Glosa Psalmorum* z. St. dies in johanneischem Sinne ganz schlicht um: *in Christo mandata tua*, will sagen: „In (der Gemeinschaft mit) Christus (erfüllen wir) deine Gebote".

War jedoch dieser letztgenannte Plural („Gebote") schon wieder dt-joh. und ein Kompromiss mit matthäischem (u. a.) Tora-Verständnis, so ist zum Verständnis der Fußwaschungsszene auch das Folgende von Belang: Hier wird uns eine körperliche Berührung zwischen Jesus und seinen Jüngern geschildert, zu der die Synoptiker kein Pendant haben. Im Joh I geht die *agapē*, die das Notwendige gibt, in *philia* über, die zum Nichtnotwendigen, ja zum Überschwang neigt; daher ja der Protest des Petrus in V.6 gegen das Überspringen sozialer Unterschiede.[19] Freundschaft schafft Gleichheit.

Was der Text darüber hinaus leistet, ist, die mystische Liebe zu illustrieren, von der zahlreiche Diskurstexte bisher schon sprachen. Das eschatologische εἰς τέλος in 13,1, aus vielen Psalmenüberschriften bekannt (LXX), kündigt die Erhebung an. Die folgende Geste ist dann nicht die eines Königs, sondern eines Hausangestellten oder gar eines Sklaven gegenüber Hausherr (-herrin) und Gästen. Darin liegt mystische Erfüllung: „Ich bin unter euch als der Dienende", sagt Jesus in Luk 22,26. Dazu haben wir hier die Veranschaulichung.

8.6 Christus als „Tischdiener" (*diakonos*) und die joh. Ekklesiologie

8.6.1 Auftrag und Vollmacht der Christen

Damit sind wir bei dem Oberbegriff, unter den Johannes das Geschehen des letzten Mahles stellt: „Dienst" (12,26: διάκονος, διακονεῖν). Paulus seinerseits sprach in ganz ähnlicher Weise von einer „Diakonie" Christi (Röm 15,8), das ganze Heilswerk damit meinend. Daneben hat Paulus auch mit anderen Worten, aber ähnlichem Nachdruck wie Joh den sozialen Charakter des Abendmahls betont und den dabei „real präsenten" Leib Christi weniger mit den zu nehmenden, symbolischen Speisen als mit der Gemeinde selbst identifiziert. Aus solchem „Dienst" Christi erwächst der Begriff des „Amtes" in der Kirche.[20]

Ein anderer, in V. 10f gebrauchter Begriff ist der der Reinigung: Offenbar hatte auch in dieser Hinsicht Johannes als Judenchrist ein Anliegen. Dieses kommt nicht aus Kaschrut-Vorschriften, wie noch im antiochenischen Konflikt (Gal 2,7–21) und in Apg 10–11 und 15, sondern aus einer vom Rituellen ins Ethische übertragenden Reflexion: Die von Jesus symbolisch angebotene – und von den Gemeindegliedern unter sich nachzuvollziehende – Reinigung ist eine Sündenvergebung. Die Vollmacht dazu wird in 20,21–23 (§ 98) ausgesprochen werden.

---

[19] Wir werden dieses Detail unten in Thema 10.4 in Beziehung setzen zur Fleischwerdung des Logos.

[20] Die Zusammenhänge sind dargelegt bei Siegert, „Prophetie und Diakonie".

Beispiele für Sündenbekenntnis und -vergebung vor dem Einnehmen des Abendmahls sind so alt wie *Did.* 14,1f (Thomas 184f); aus dem Johannes-Kreis vgl. 1Joh 1,9.

8.6.2 Die Warnung vor der Hierarchie

Ein weiterer Aspekt ist der folgende: Die abschließende Belehrung und Warnung gegen das Sich-Übereinander-Erheben (13,12–17 § 63) ist klar antipetrinisch, kann also auf der Ebene des Joh I kirchenpolitisch verstanden werden.

In diesem Sinne ist das dt-joh. Joh 21,15–23 (Anhang II) eine Allegorie, die man von jeher versteht.

Bei Johannes selbst kann man als Hintergrund noch die Erfahrungen mit der Tempelhierarchie ansetzen, mit den „Herrschenden" und den „Hohenpriestern", deren fatale Rolle nunmehr oft genug zur Sprache kam. Sie erklärt des Johannes Bitterkeit gegenüber „den Judäern".
In solcher Form gibt er uns seine Ekklesiologie, und sie ist ebenso indirekt und unterminologisch wie die nur kommentarartig gelieferte Sakramentenlehre. Das Wort „Kirche" benutzt er im Evangelium zwar nicht, zumal es in die Zeit des Lebens Jesu noch nicht passt. (Doch auch der 1Petr kann ein Bild der Kirche zeichnen, ohne dieses Wort zu verwenden.)[21] Johannes nennt aber, was man mit der Sprache der Rezeption als *notae Ecclesiae* bezeichnen könnte: In 8,31 (§ 43) sind es die *Worte* Jesu, „in" denen man zu „bleiben" habe, und hier ist es die Liebe, wie auch der Schlussvers der übernächsten Perikope wiederholt (13,35 § 65). Dazu passt nochmals unser Schlussvermerk zu 8.5.

8.6.3 Das rituelle Problem

Unlösbar auch für Johannes ist ein praktisches Problem von elementarerer, nämlich ritueller Art. Johannes nennt es uns nicht, weil er zu Riten, jüdischen wie christlichen, nicht Stellung nimmt. Die kirchentrennenden Fragen von damals waren: Beschneidung oder nicht (Gal 2,3; vgl. Joh 7,22 bei § 13)? Reinheitsregeln – alle, einige oder gar keine? (Jede dieser Haltungen lässt sich belegen.) Speisevorschriften von jüdischer Seite – dann vielleicht auch Tagewählerei von heidnischer Seite (Gal 4,10)?
Ehe die Feindschaft zwischen Judentum und Christentum, die wir im 2.Jh. im ganzen Römischen Reich beobachten, auch in Ephesus aufkam, wovon das Joh II ja zeugt, ist ein *innerchristlicher* Kampf um diese Fragen zwischen Juden- und Heidenchristen ausgetragen worden,[22] und er war umso verlustreicher, als die zu stellenden Fragen unscharf und die Antworten emotional waren – beides nach Ausweis der erhaltenen Dokumente, der neutestamentlichen wie der übrigen. Man nehme nur die Geladenheit des *Galaterbriefs!* Und doch ist dort wenigstens der Kern des Konflikts, nämlich die Pflicht (oder nicht) zu mosaischen Riten, noch am klarsten benannt. „Matthäus" umgeht das Problem; er entwickelt den

---

[21] Eine Darstellung dieser Ekklesiologie als einer dem Bruch noch zuvorliegenden findet sich bei Hiršs: *Ein Volk aus Juden und Heiden.*

[22] Eine Skizze dieses Kampfes, bei Joh 8,43–45 einsetzend und gespeist aus Paulus und aus den (unwillig gegebenen) Angaben der Apg: Siegert, „Vermeintlicher Antijudaismus".

Ansatz von Mk 7,1-23 nicht weiter, dünnt die Passage sogar aus, abgesehen von Polemiken gegen die „Pharisäer" (Rabbinen), die weder hier noch in dem aus Q 11,42-51 gewonnenen Mt 23 hilfreich sind. Da war Paulus schon weiter. Der Kompromissvorschlag aber, den Lukas in Apg 15 (nach klarer Nennung des Problems in Apg 10-11) referiert und sogar - in der Hoffnung auf eine kirchenweite Annahme des Kompromisses - auf das auch von Gal 2,6f genannte Aposteltreffen rückdatiert, scheiterte an der Ablehnung jedes Kompromisses dieser Art durch Paulus. Im Namen der durch Christus erworbenen Freiheit (Gal 2,4), die ja ein Bestandteil dessen ist, was sich bei ihm „Heil" nennt, lehnt er eine Pflicht zu Riten ab. Einzig auf ethischem Gebiet ist er bereit und kann dazu raten, um der Menschen willen - aber ja nicht um Gottes willen - auf den Gebrauch der Freiheit u.U. zu verzichten, wie in Röm 13,8-15,13 in ungewöhnlicher Länge ausgeführt.

Es ist schade, dass andere Sprecher des Urchristentums sich nicht in gleicher Ausführlichkeit und Stringenz mit diesem Grundproblem christlichen Zusammenlebens befasst haben. Ein weiterer Johannesbrief in dieser Frage wäre von unschätzbarem Wert. Wir haben keinen (oder keinen mehr), wir haben nur noch Polemiken, die zeigen, dass der Einsatz höher war als der Gewinn. Wenn der lukanische Vorschlag gescheitert ist, dann nicht so sehr an Paulus, dessen Haltung von der kirchlichen Rezeption hätte aufgeweicht werden können, sondern daran, dass auch die nach Apg 15 lebenden Christen, zumal wenn sie unbeschnitten waren, nicht mit den Juden hätten Passa feiern können: Ex 12,48 war nicht aufzuheben, und das „Passa" der joh. Gemeinde war, trotz Gleichheit des Datums, nicht mit den Gliedern der Synagoge gemeinsam zu feiern. So ergab sich für die Judenchristen in Ephesus und sonst die unliebsame Entscheidung, *wo* sie die feierlichste Nacht des Jahres verbringen wollten.[23]

Wenn aber Johannes nicht, wie Eph 2,11-20, die endlich überwundene Trennung von Juden und Heiden in dem *einen* Heilsgeschehen der Selbstoffenbarung Gottes bedenkt, dann mag es ganz schlicht daran liegen, dass diese Trennung in seiner Erfahrung *nicht* überwunden war. Juden- und Heidenchristentum hielten nicht in der Weise zusammen, dass es „ein Körper" geworden wäre.

Auch die Paulusschule hat sich hier zu früh gefreut. Das Angebot der Einheit steht und ist offen; doch der Mangel der Annahme von Seiten des mehrheitlichen Judentums hat außer bei Paulus (Röm 9-11) kaum je zu profunderen Überlegungen geführt. Stattdessen wurde die Kirche ihrerseits abweisend gegenüber ihren jüdischen Gliedern und ist es auf wechselnde Arten bis heute geblieben. Im Joh I ist Nikodemus der Vertreter dieses Problems, wie man an § 15.30.94 sehen kann; in seiner Unentschiedenheit hält er es offen.

Was aber das Judenchristentum betrifft, so lange und wo immer dieses bestand, so war es zwischen zweierlei Loyalitäten hin- und hergerissen. Es vermochte weder, seiner Verwünschung in der 12. Bitte des Achtzehngebets zu entgehen, noch Tischgemeinschaft zu halten mit dem Heidenchristentum. Nach Tertullian, *Adv. Marc.* 4, 3,2f ist die Tischgemeinschaft an Reinheitsbedenken zerbrochen: Auf

[23] Es kann darum nicht stimmen, wenn Forscher unserer Tage wie S. MIMOUNI, *Les chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, 2004, 121 (vgl. 235) erst ab 135 ein Ausscheiden der Judenchristen aus dem Synagogenverband ins Auge fassen wollen.

Gal 2 rückverweisend, benennt er die *convictus inaequalitas*, die ungleichen Bedingungen des Zusammenlebens, als das Trennende. Den Anfang dieses Konflikts hat Paulus schon erlebt (Gal 2,12ff). Damals hätte die klare Stellung des Problems vielleicht auch der Weg zu seiner Lösung werden können. Der Ansatz des Petrus in Apg 15,9f wird zu schnell von dem Kompromissorschlag des Jakobus Apg 15,19f zugedeckt: Sollte die von Lukas berichtete Konferenz überhaupt in ähnlicher Weise stattgefunden haben, so hat doch die dort vorgeschlagene Reinheits-Halacha weder die eine noch die andere Seite im Christentum für sich gewonnen. Eine bessere Lösung zeichnet sich aber auch im 2.Jh. nirgends ab; das nicht geführte Gespräch wird mehr und mehr durch Polemik ersetzt.

Thema 9: Die johanneische Eschatologie

Die Besonderheit der joh. Eschatologie lässt sich nur wahrnehmen unter der Voraussetzung, dass die Einfügungen des Joh II beiseite gehalten werden.[1] Es sind Neueintragungen apokalyptischen Gedankenguts, datierbar in das Vorfeld der hadrianischen Krise, wie sie unter Bar Kochba erst noch kulminieren sollte (Einleitung, 6.3). Im Joh I hingegen finden wir eine Eschatologie (wenn sie denn so heißen darf), deren nächster Nachbar allenfalls Philon von Alexandrien wäre.[2] Die wenigen traditionell-jüdischen (sekundär auch christlichen) Ausdrücke, die im Joh I noch vorkommen, werden, wie der Kommentar zeigte, anders interpretiert, u.z. als ein gegenwärtiges Geschehen. Die Ewigkeit wird *jetzt* erfahren; die Erfahrung des Todes tritt an Gültigkeit dahinter zurück. Ein kosmisches Drama wird nicht entworfen. Dies ist einer der mystischen Züge des Joh I, die Bultmann richtig erspürt hat. Dass hier auch die Antwort auf ein „modernes" (aber nicht erst modernes) Problem liegt, soll im Folgenden mit gewürdigt werden.

9.0 Ein moderner Begriff

Wir knüpfen an bei den unter 6.0 gemachten Betrachtungen über das Thema „Reich Gottes" und dem angeblich ganz und gar eschatologischen Charakter der Verkündigung Jesu. So mag es seit Markus erscheinen, der mitten in der Krise des Jüdischen Krieges sein Evangelium schrieb – als Botschaft für (Heiden-)Christen, die sich von diesen Dingen nicht schrecken lassen sollten. Dabei

---

[1] In dieser Hinsicht ist Bultmanns Kommentar bereits erfolgreich gewesen, auch wenn er für das Ausmaß der Zufügungen (der bei ihm sog. „kirchlichen Glossen") noch keine klaren Kriterien hat. Die Zusätze betreffen *auch* die Eschatologie, aber nicht einmal primär. Die Ablehnung des Kosmos (d.h. der römischen Gesellschaft) einerseits und des Judentums andrerseits ist in ihnen noch ausgeprägter.

[2] Zu Philons Rede von ζωή, aber auch von ψυχή, s.o. zu 3,16 (§ 15); vgl. D. ZELLER: „Philons spiritualisierende Eschatologie und ihre Nachwirkung bei den Kirchenvätern" in: E. GOODMAN-THAU (Hg.): *Vom Jenseits. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, 1977, 19–35. Bei Philon fehlt jeder Messianismus; selbst der einzige Traktat bei ihm, der eine irdische Heilserwartung ausführt, *De praemiis et poenis*, hat keinen Messias. Vorbereitet wird eher die priesterliche Christologie des *Hebräerbriefs*. Diese wiederum ist im Joh nur implizit, im Konflikt Jesu mit dem Tempel und mit dessen Hierarchie.

hat Markus selbst, um nun einen weiteren seiner redaktionellen Deutesätze zu zitieren, in 9,1 die Eschatologie bzw., vorsichtiger gesagt, die apokalyptischen Erwartungen seiner (Kriegs-)Zeit an das Todesschicksal Jesu rückgebunden, hat also etwas wie eine „realisierte Eschatologie" bereits vorgeschlagen.
Das kann man leicht übersehen und Mk 9,1 par., 13,30 parr. usw. ein Rätsel bleiben lassen. Wirkungsgeschichtlich gesehen, hat die Bildhaftigkeit der überkommenen Vorstellungen, insbesondere derer von 1Kor 15,23–28 und Mk 13 parr., so sehr sie auch in ihren Kontexten mit Kautelen versehen sind, eine bis heute reichende Eigendynamik entwickelt – bis dahin, dass für sie im Neulatein das Kunstwort „Eschatologie" geprägt wurde.[3] Die Barocktheologie machte daraus ein Pseudo-Wissen, eingeteilt in viele Kapitel.
Dieser Zustand kann nicht darüber hinwegäuschen, dass diese -logie keine Wissenschaft ist und auch kein Teil einer solchen; ihr fehlt die Erkenntnisgrundlage. Man traut Gott viel zu, ja alles; aber das ist noch keine Gewähr dafür, Prophetien der Babylonier-, Perser- oder Diadochenzeit auf das 21.Jh. zu beziehen und ihre Bildersprache je nach Wunsch auch noch konkret zu nehmen.
Jesus aber hatte kein Wissen über das 21. Jahrhundert und was danach kommt, und die Evangelien vermitteln auch keines. Nach langer Erfahrung kann man ja wohl sagen, dass es ein Irrtum war, diese aus vielen Bibelstellen extrahierte oder vielmehr akkumulierte Eschatologie dem kirchlichen Heilswissen zuzuschlagen. Wann werden die Kirchen sich wohl dazu verstehen, den „apokalyptischen Fahrplan", den längst vergilbten, endlich abzuhängen? Noch immer werden ganze Bücher geschrieben über den „Christusfeind" (das heißt ja das griech. *antichristos*, richtig übersetzt) von 1Joh 2,18 usw., statt dass man ihn der Vergangenheit überlässt, der er angehörte (er regierte 117–138 n.Chr.).
Doch unabhängig davon, wie lange es dauern wird, bis solche historischen Identifizierungen in die überaus träge Forschung und darüber hinaus ins kirchliche Bewusstsein einsickern, ist etwas Grundsätzliches anzumahnen. Der grundlegende Denkfehler der christlichen Apokalyptik liegt ja, rein logisch und sprachlich, darin, dass man die von Jesus angekündigte Zukunft, ein auf uns „Zu-kommendes" (frz. *avenir*), ausmalt mit Vorstellungen einer Zukunft, die eine veränderte und verlängerte Gegenwart wäre (frz. *futur*). Was soll das sein, Prophetie oder Phantasie? Nur letzteres, das Auf-uns-Zukommende, ist in Bultmanns unmythischer Sprache noch Gegenstand einer (wenn man so will) Eschatologie.
M.a.W., die kirchliche Rede von den „letzten Dingen", zumal wenn sie als ein Wissen vorgetragen wird, hat nicht selten die Peinlichkeit einer Parade in des Kaisers neuen Kleidern. Denn „Dinge" gibt es da keine – nicht, weil sie erst noch in der Zukunft lägen, sondern weil die gebrauchte Sprache mythisch ist und damit einen anderen Gegenstandsbezug hat als sonstige Objektsprache (vgl. Thema 4.0). Die „Gegenstände" des Mythos bestehen nun mal aus menschlichen

[3] Nachgewiesen seit Philipp Heinrich FRIEDLIEB: *Eschatologia seu Florilegium theologicum exhibens locorum de morte, resurrectione mortuorum, extremo judicio, consummatione seculi, inferno seu morte aeterna et denique vita aeterna*, Stralsund 1644. Hinweis bei M. KARRER: „In der Welt außerhalb der Welt. Beobachtungen zur Ntl. Eschatologie" in: A. BSTEH (Hg.): *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Buddhismus* (Studien zur Religionstheologie, 6), 2001, 477–500, hier 479 Anm. 9. Friedlieb ist Schüler Johann Gerhards. Dieser seinerseits hatte noch gesagt: *De novissimis.*

Erfahrungen, und sie bestehen jedenfalls nicht ohne sie. Wer das leugnen will, tut es wider besseres Wissen.
Wie Bultmann in Antwort auf Schweitzers Aporien mit der Leben-Jesu-Forschung richtig gesehen hat, wird von Johannes das vorher zeitlich Gestreckte – der besagte „apokalyptische Fahrplan" – in die Begegnung mit dem Logos hineinprojiziert und erhält dort den einzigen Bezugspunkt, in dem sich alles bündelt. Daraus ergibt sich die Möglichkeit einer „existenzialen" Interpretation, unabhängig von antiken Denkvoraussetzungen. Ihr vorausgegangen war die „gelebte Eschatologie" Albert Schweitzers und mancher anderen im Einsatz an Orten kurz vor der Hölle.

9.1 Ein nicht erst modernes Problem

Der joh. Entwurf kommt einer modernen – oder sagen wir besser: einer schon lange überfälligen – Frage durchaus entgegen. Er vermeidet, bei allem notwendigen Anknüpfen an mythischer Sprache, jede Vergegenständlichung oder gar Verselbstständigung ihrer Bestandteile. Das betrifft den gesamten Bestand an biblisch-jüdischen eschatologischen Vorstellungen.[4] Dies ist bereits erkannt worden von hermeneutisch versierten Theologen wie etwa Melanchthon, der auf die Frage hin, was mit dem Irdisch-Konkreten der Prophetien anzufangen sei, in seinen *Loci* von 1559 die ganz johanneische Antwort gibt, das Reich Christi müsse als ein geistliches aufgefasst werden; nach Joh 17,2f usw. bestehe es im ewigen Leben.[5] Und was das Irdisch-Konkrete der meisten Prophetien angeht, in ihrer Ursprungssituation genommen – sowohl von jüdischer Seite wie auch von den Wiedertäufern wurde Melanchthon darauf hingewiesen –, so sagt er in demselben Zusammenhang ganz klar: *Evangelium est interpretatio Prophetarum;* das Evangelium ist in Bezug auf die Propheten eine Interpretation (und keine Repristination). Das Augsburger Bekenntnis von 1530 lehnt die „jüdischen Meinungen" über ein Herrschen der Guten über die Bösen und ein Vertilgen der Bösen noch vor dem Weltgericht rundweg ab (Art. 17). Man wünschte sich diese Einsicht in den Kabinetten der großen Kriegsmächte und Bombenbesitzer unserer Tage.
Hier ist freilich ein Schnitt zu machen in unserer eigenen Tradition. Ein Ablehnen von Apk 20 und dem darauf gründenden „Chiliasmus", wie wir es schon bei den Kirchenvätern finden, reicht nicht aus. Albert Schweitzer hat in seiner Eigenschaft als Neutestamentler (der er auch war) vor dem Wörtlichnehmen biblisch-eschatologischer Aussagen weit gründlicher gewarnt: Was das Neue Testament angeht und seinen Kern, die Überlieferungen von Jesus, so transportiere sich hierin mitunter sogar, *horribile dictu*, ein Irrtum Jesu (vgl. oben, Thema 7.4.2). Jesu Tod, der gerade nicht das erhoffte Messiasreich brachte, „vernichtet

---

[4] Sie sind zu förmlichen Tableaus verwandter Texte (AT, NT, Rabbinen) geordnet in dem großformatigen Werk von Brierre-Narbonne, *Prophéties messianiques.* Vorgänger reichen weit zurück, bis zu den Textsammlungen von 4Q 174–178. Thematisch vgl. Volz, *Eschatologie* und Bill. II/2 764–1212; J. Costa: *L'au-delà et la résurrection dans la littérature rabbinique ancienne* (Coll. de la REJ 33), 2004 (661 S.).

[5] *Melanchthons Werke*, hg. R. Stupperich u.a., Bd. 2/2, hg. H. Engelland, 1953 (Text von 1559), 604–609: „Quod regnum Christi sit spirituale"; nachfolgend zitiert: 608. Joh 17,2f ist die erste zitierte Belegstelle; 18,36 folgt nach etlichen anderen.

die Form seiner Weltanschauung, indem seine Eschatologie unmöglich wird".[6] Es sei auch hier an Mk 9,1 erinnert. Die Einsicht, dass die angestammten jüdischen Zukunftshoffnungen, wie man sie gerade unter den Frommen der Zeit Jesu hegte, irrig waren und jedenfalls an Jesus sich nicht bewahrheitet haben, wird im Neuen Testament nur selten und zögernd ausgedrückt (Lk 24,21). Johannes sagt es dann ohne Scheu: Joh 17,2f (§ 74); 18,36 (§ 82); 20,21-23 (§ 98).

Da nun auch Johannes Jesus nicht anders kennt denn „als den Gekreuzigten" (vgl. 1Kor 2,2), ist es, aus einer entschieden nachösterlichen Perspektive heraus (die die allein johanneische ist) möglich und nötig, über den irdischen Jesus hinauszugehen. Was Jesus sich dachte, als er ans Kreuz ging, also die Exekution riskierte, werden wir nie wissen, höchstens ahnen; wie sehr sich hierbei seine Gedanken mit denen eines Judas überschnitten haben können, ist oben mit Vorsicht bedacht worden. Jesu persönliche Eschatologie ist für uns insofern ohne Belang, als sie irrig gewesen sein dürfte. Es ist eine jüdische Eschatologie; wir suchen aber eine christliche.[7] Die jüdische beruhte ja – wie gerade der Menschensohn-Titel bekundet – auf Aktualisierungen des Buches *Daniel*, das schon in des Josephus Zeiten seinem Ursprung[8] in der makkabäischen Krise völlig entfremdet und zum vermeintlichen Bauplan der Weltgeschichte erhoben worden war. Kein Buch hat die Menschheit mehr genarrt als *Daniel*, genommen im Sinne seiner von Allwissenheits- und Allmachtswünschen besessenen Ausleger.

Aus dem Fehlschlag der (Wieder-)Verwendung des *Daniel*-Buchs, was Zukunftserkenntnis betrifft, hat damals niemand die Konsequenzen gezogen außer:

- denjenigen hellenistischen Juden, die es übergehen, Philon z. B.;
- Johannes;
- den Rabbinen, die es, vom früheren Pharisaismus (Josephus!) sich absetzend, nicht unter die Propheten eingruppierten, sondern unter die religiösen Dichtungen.[9]

---

[6] A. Schweitzer: *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, 1901 (u. ö.), S. 97, zit. nach Lötzsch, *Philosophie* 206. Dort einschlägig: 203–214, v. a. zu Schweitzers nicht genanntem jüdischem Vorgänger Samson Raphael Hirsch (1815–1889), einem kritischen Leser des Paulus. – Freilich, was die von Schweitzer statt eschatologischen Glaubens empfohlene „Verwirklichung des Reiches Gottes" betrifft, für welche er den ihm angebotenen neutestamentlichen Lehrstuhl mit dem Hospital von Lambarene vertauschte, so bleibt Bultmanns Kautele bedenkenswert, man könne das „Reich Gottes" nicht verwirklichen, sondern nur „kommen" lassen (vgl. Mk 4,26–29). Da hätte er freilich, was den Gegensatz zu den Wiedertäufern betrifft und all jenen, die Eschatologie mit Waffengewalt konkret machen wollten, Schweitzer ganz auf seiner Seite.

[7] Eine eloquente Eindämmung apokalyptischen Wunschdenkens in diesem Punkt ist R. Parmentier: *Pour ne pas se tromper de résurrection*, 1983.

[8] Genauer gesagt, ist es der zweite Ursprung; denn Kap. 1–6, herumgelegt um die Vision von den vier Weltreichen (Kap. 2), dürften nach Meinung zahlreicher Fachleute schon in einer weniger akuten Krisensituation im 3. Jh. v. Chr. entstanden sein. Die Zuspitzung auf den Tempelkonflikt von 175–167 v. Chr., in deren Zug die Menschensohn-Vision hineinkommt (Kap. 7), ist ein erster Aktualisierungsversuch.

[9] Das hat sie freilich nicht daran gehindert, Details über Details hinzuzufügen: s. die Exkurse bei Bill. IV/2, 764–1212, von der Rolle des wiederkommenden Elia bis zum Endgericht reichend.

Die Christen freilich hielten es mit der Septuaginta-Anordnung, sofern diese nicht sogar ihr Werk ist: Dort wird *Daniel* den drei großen Propheten zugeschlagen und durfte als zeitlich letzter des gesamten Prophetencorpus dessen auf alle Zukunft offenen Abschluss bilden.[10]
Die gesamte Apokalyptik gibt sich als die Vorausdarstellung von Ereignissen, von denen aber, wenn man es theologisch auffasst, klar sein müsste, dass sie *nicht von dieser Welt sind.* Das ist sehr oft vergessen worden, am meisten in des Johannes eigener Schule. Die Szenerie vom Weltgericht, klassisch ausgebreitet in Mt 25 im Anschluss an ältere, auf Jerusalem und Umland zentrierte Vorstellungen (Mt 24 parr. etc.), führt sämtliche Erwartungen des Gerichtetwerdens in ein Bündel von „Ereignissen" zusammen, deren Nichtweltlichkeit eigentlich klar sein sollte. Man glaubte dennoch, in den Prophetien, sofern sie nicht schon offenkundig in ihrer jeweiligen Situation oder deren Folge aufgegangen waren, ein Zukunftswissen an die Hand zu bekommen und blieb gerade im Hinblick auf das *Daniel*-Buch am allerentschiedensten bei diesem Glauben, auch als die x-te Anwendung der dort geschilderten Visionen fehlgeschlagen war. In diesem Zuge hielt die Amtskirche es für nötig, die zutreffende historische Einordnung des *Daniel*-Buchs durch Porphyrios mit vordergründigen Argumenten zu bekämpfen,[11] statt daraus zu lernen.
Um den hermeneutischen Fehler nochmals zu benennen: Die Zusammenführung biblischer und nachbiblischer Vorstellungen von „letzten Dingen" zu einer sog. Eschatologie hat diese Vorstellungen zum Wissensstoff werden lassen, hat sie vor allem *in die Zeit* verlegt, sei sie nah gedacht oder fern. Dies ist und bleibt ein theologischer Irrtum, der noch wenig analysiert worden ist. Mit solcher Vergröberung tut man vermutlich noch nicht einmal den Quellen Ehre an. Noch weniger kommt man zu einer Lehre, die für die Christenheit der Gegenwart von Belang sein könnte.
Solches zuzugeben, hätte den Kirchen schon lange gut angestanden. Philosophisch gebildete Leser der Bibel taten es schon immer. Als man Synesios, den Schüler der Hypatia, ersuchte, Bischof von Kyrene zu werden, hat er sich ausbedungen, in Lehrfragen wie der nach der Entstehung der Seele, dem Weltende und der Auferweckung sein eigenes Denken beizubehalten, τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δ' ἔξω φιλομυθῶν[12] – um „zu Hause philosophisch zu denken, nach außen hin aber mythisch zu reden". – Nicht anders hat es zu seiner Zeit schon Johannes gehalten.
Der Apostolikumsstreit der vorvergangenen Jahrhundertwende und vieles der Art wäre nicht so heftig verlaufen, hätte man den von Synesios bereits benannten Gegensatz beherzigt, u.z. nicht nur zu Themen wie dem der Jungfrauengeburt (um die sich mit Johannes überhaupt nicht streiten ließe), sondern ebenso und gerade in Dingen der Zukunftserwartung. So wenig wie die mythische Vergangenheit (der Aorist der Texte) mit der historischen vergleichbar ist – vielmehr ist sie ewige Gegenwart –,[13] so ist auch das mythische Futur dieser Texte keine Zeit-

10 Siegert, *Septuaginta* 39.47.
11 Bes. Origenes in seinem Brief *Ad Africanum*.
12 Brief 67 (209 D), zit. in *Synésius de Cyrène: Hymnes*, hg. C. Lacombrade (Coll. Budé), 1978, S. XXXVII.
13 Wie wir oben, 4.0, mit Salustios definierten.

angabe. Jede und jeder erlebt sein oder ihr Gericht, meist nicht nur einmal im Leben, sicher aber an dessen Ende.
Soviel können wir bereits sagen in Übereinstimmung mit den Lehren des Seniors. Er ist im Neuen Testament der einzige, der es fertigbringt, ohne Mythos vom Gericht Gottes zu sprechen. Geht seiner Rede damit auch manches an Bildhaftigkeit verloren, so hat sie doch den Vorteil, nicht irrezuführen. Dieser Vorteil ist in der Rezeption, angefangen von der Johannesschule selbst, nicht immer gesehen worden; sondern man kehrte zurück zu nachkritischer Naivität.

9.2 Die joh. Umsetzung ins Präsens

9.2.1 Johanneisches

Wir verlassen nun also die Zeit und das Zeitliche überhaupt und stellen uns – anknüpfend an das an § 47 u.ö. Beobachtete – die Frage nach den Charakteristika der joh. Eschatologie. Wir wagen es, von ihr im Singular zu sprechen, denn sie erhält durch das Entfernen der Übermalungen durchaus klare Konturen.

> Als sekundär haben sich die von Rudolf Bultmann schon bemängelten Einschübe in der dt-joh. zurechtgemachten „Brotrede" ergeben, nämlich Joh 6,39.40.44b.54. Der Versuch, sie in den hier ermittelten Dialogverlauf einzugliedern, muss scheitern – nicht aus inhaltlichen, sondern bereits aus formalen Gründen der Text- und Rollenkonsistenz.
> Umgekehrt könnte man in „Es kommt die Stunde *und ist jetzt*" (5,25 § 48) die joh. Korrektur einer traditionellen Sprechweise erblicken, wie wir getan haben, muss dann aber spätestens in V. 28 konstatieren, dass die joh. Vorsicht im Reden von der eschatologischen Zukunft aufgegeben ist und eine Rückentwicklung stattfindet.[14]

Nun hat eine intellektuell verantwortete systematische Theologie – im Gegensatz zu landläufigem Fundamentalismus – schon immer zugegeben, dass Eschatologie kein Wissen über die Zukunft ist.[15] Wenn dem aber so ist, dann kann sie auch präsentisch ausgedrückt werden.[16] Man kann daraus für den Begriff „Eschatologie" folgenden Sinn ableiten: „eschatologisch" ist nicht, was später kommt, noch später oder ganz zuletzt, sondern was *von jenseits der Zeit kommt.* Bei Johannes knüpft sie an beim mystischen „Augenblick": Gott, der Eine, kennt kein Früher und kein Später (so war Aristoteles' Definition der „Zeit"), so sagt es Plutarch

---

[14] J. Frey: *Die johanneische Eschatologie*, 3 Bde. (WUNT 96.110.117), 1997–99, ist der groß angelegte Versuch, ein Zugleich festzuhalten zwischen Aussagen, die wir hier in die Diachronie bringen. Zu der eben angegebenen Stelle s. dort I 71.385–387.426 u.ö.

[15] Von Bischof Synesios war eben die Rede (9.1). In der ältesten christlichen Dogmatik, nämlich den 100 Kapiteln *De fide orthodoxa* des Johannes von Damaskus (8.Jh.), handelt das letzte „von der Auferstehung", und der gesamte Apparat der Apokalyptik reduziert sich auf ein Kap. 99 „über den Antichristus", welcher kommen müsse, „um die gottwidrigen Juden zu widerlegen". – Demgegenüber kann man dem Joh I die Herkules-Leistung zugute halten, die gesamte wuchernde Bildwelt der Apokalyptik auf einige wenige Metaphern zu konzentrieren, mit einzigem Bezug auf die Selbstäußerung Gottes in Jesus.

[16] „Und wenn Zeit eine andere Form von Ewigkeit ist, so wie Eis eine andere Form von Wasser?" (Klaus Vollmer).

(*De E Delphico* 393 A), „sondern als Einer hat er im einen Jetzt die Ewigkeit (τὸ ἀεί) erfüllt".

Zwar enthält diese „päsentische Eschatologie" Vorjohanneisches (VNT), auch Synoptisches in gewisser Brechung, ist aber, wie jedes Ganze, weit mehr als die Summe ihrer Teile.

Bedingung einer zusammenhängenden Würdigung ist lediglich die Ausscheidung des Deuterojohanneischen - die, wie hier erneut beteuert werden soll, ohne Rücksicht auf eschatologische Fragen vorgenommen wurde (vgl. Vorwort). Arbeitshypothese war zunächst das Ineinander aller Aspekte, vielleicht sogar als Dialektik; es hat sich aber ein Nacheinander ergeben.[17]

9.2.2 Der Verzicht auf Apokalyptik

In diesem Zusammenhang sind gewisse Fehlbestände von hoher Bedeutung: Wie zu § 26, der Ankündigung der Judas-Tat, schon gesagt, gehören die Wörter "Αιδης (Totenreich) und Γέεννα (Hölle) nicht zum joh. Sprachschatz.

So etwas wie die Synoptische Apokalypse (Mk 13 parr.), die ihrerseits Vormarkinisches aufgreift und der gegenüber schon Markus in seinen redaktionellen Zusätzen[18] eine gewisse Distanz einnimmt, ist, wie gesagt, im Joh nicht zu finden - gerade dass das Gleichnis von der gebärenden Frau (§ 73) einen Nachklang aufbewahrt. Das apokalyptische Drama wird abgesagt, so man's denn zu hören versteht: Die drei joh. Gleichnisse, die es noch gibt (von der Hochzeitsfreude 3,29 § 4, vom Weizenkorn 12,24 § 61 und von den Wehen, eben genannt) erschöpfen in sich schon die Bildwelt der einstigen Apokalyptik. Deutlicher konnte sich Johannes von ihr nicht mehr distanzieren, sieht man auf die damalige geistige Lage und auf die Mentalität des kleinasiatischen Christentums (vgl. Einleitung, 4-5).

9.2.3 Lukas als Vorläufer

Woran Johannes positiv anknüpfen kann bei den Synoptikern, das ist v. a. Lukas. Dieser brachte schon das Jesuswort **Lk 23,43**:[19] „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein". Auch die weitere Darstellung des Todes Jesu mit ihrem Zitieren des Abendgebets Ps 31 in **Lk 23,46** hat dem Senior Worte geliehen (Joh 19,30 § 92) und Jesu letzten Schrei (Mk 15,37) in ein friedliches „es ist vollendet" übergehen lassen. Schlüsselstelle für die Bündelung aller Erwartungen auf Christus war aber, wie nun schon öfters vermutet, bereits Jesu Antwort vor dem Synhedri-

---

[17] S. o. zu 3,13 (§ 15) und bes. zu 11,24 f (§ 53). - Was gleichfalls abliegt und nicht ernstlich verglichen werden kann, sind deutero-paulinische Plerophorien wie Eph 2,6: „Er (Gott) hat uns mit ihm (Christus) auferweckt und mit ihm inthronisiert im himmlischen Jenseits": So weit hätte Johannes sich nicht geglaubt. Sein Freundeskreis war ihm noch nicht der Himmel.

[18] Dazu rechnet man seit Rudolf Pesch u. a. die wiederholten Aufrufe zur Wachsamkeit und das Schlussgleichnis, das auf weiteres Warten hinausläuft. So auch Jak 5,7, eines der mit Joh I vergleichbaren Ein-Satz-Gleichnisse (oben 6.0).

[19] Er verwendet es freilich nicht direkt, da er seinen § 91 für andere Zwecke braucht. Den Dialog Lk 23,39-43, dem es entstammt, hat er durch einen anderen ersetzt.

on in **Lk 22,69**. Sie ist Mk 14,62 nachempfunden, wo Dan 7,13, Erklärung all der „Menschensohn"-Logien, wörtlich zitiert wird, u.z. in einer Situation, wo sich alles auf ihn zuspitzt, wo eine Übertragung auf ihn also naheliegt. In der Versetzung dieser apokalyptischen Szenerie in ein „von jetzt ab" ist Lk 22,69 dem Senior vorausgegangen, und wir können hierin den Quellort der joh. Auffassung von dem im Leben und Sterben Jesu bereits ergangenen Weltgericht erblicken. Auf solche Vergegenwärtigung zielt bei ihm schon die Ankündigung 1,51 (§ 8); das dort Angekündigte erfüllt sich im Laufe des Evangeliums. Dieser „Lauf des Evangeliums" ist, wie schon im Aufbau des Mk, offen und unabgeschlossen. Jede Lektüre ist wieder Gegenwart.

9.2.4 Rabbinisches

Es gibt zu dieser Selbstbeschränkung des Seniors, was eschatologische Lehren betrifft, durchaus zeitgenössische Analogien. Man konnte ohnehin ein guter Jude sein, ohne apokalyptische Erwartungen zu teilen. Das aber nicht nur aus Gleichgültigkeit gegenüber allem, was nicht unmittelbar Tora-Praxis war: Selbst manche Rabbinen nehmen noch das Kosmische in den Prophetenüberlieferungen als Metapher für Politisches.[20] Die Haltungen zu der Bildwelt von Apokalyptik und Eschatologie waren und blieben durchaus unterschiedlich.

9.3 Reich Gottes?

Ein anderer Restbestand jüdischer Apokalyptik ist die Rede von einem „Königreich Gottes" und von Jesus als „König". Historisch getreu wird daran angeknüpft in § 15 gegenüber dem Pharisäer Nikodemus; diese eine Stelle muss reichen, um den Ausgangspunkt zu markieren, von dem das joh. Denken sich wegbewegt. Korrigiert wird die Erwartung eines irdischen Gottesreiches im Prozess Jesu, wo es z. T. um den Königstitel geht; dort erfahren wir: Sein Reich ist „nicht von dieser Welt" (18,36a § 83).

Innerhalb des Joh ist diese Antwort ganz und gar zwingend, und das Evangelium im Ganzen ist ihre Illustration. Dennoch ist diese Stelle im Rückblick auf christliches und kirchliches Fehlverhalten – fehlende Verantwortung nämlich – in den Katastrophen des 20. Jh. viel getadelt worden: Dies sei ein Abheben ins Abstrakte und Spirituelle und ein Rückzug in die Innerlichkeit der Glaubensgemeinschaft. In der Tat ist ein solcher Rückzug nicht mehr glaubwürdig für eine Kirche als Anstalt des öffentlichen Rechts, die ihren Einfluss auf die Gesellschaft täglich geltend macht. Dies aber war nicht die Situation des Johannes.

Doch auch seither ist kein Versuch gut gegangen, der darauf zielte, ein Reich Gottes mit Mitteln irdischer Macht zu etablieren. „Dein Reich komme" (Q 11,2) muss eine Bitte bleiben. Man mag es bedauern, dass mit der joh. Vergegenwärtigung des von Jesus repräsentierten Gottesreiches als Christengemeinschaft[21] die „eschatologische Spannung" nachlässt – jene Spannung, die v. a. über die zweite Bitte des Vaterunsers die Kirche wach gehalten hat, sich nie ganz mit den beste-

---

[20] Hinweise bei Siegert, *Predigten* 139 mit Anm. 11 (zu *Pirqē dᵉRabbi Ĕliʿezer* 10).

[21] In § 63 (Fußwaschung) vorabgebildet. Für Johannes ist die Gottesherrschaft eben so „unter euch (den Jüngern)" wie in Lk 17,21 und übrigens auch in der *Glosa Psalmorum* zu Ps 45(44),15: *Veniat regnum tuum in nobis.*

henden Verhältnissen zu arrangieren. Dass eine gewisse Enttäuschung entstehen würde, wenn Jesus ohne Aufrichtung eines irdischen Gottesreiches zum Vater zurückkehrt, ist in 6,60–63 (§ 25) innertextlich vorausgesehen. Darüber hinaus gibt Johannes zu verstehen, dass Christentum (Jüngerschaft) eine gelebte Eschatologie ist oder auch eine gelebte Utopie (unten 9.8). Sie wird also Praxis. Auf der Lehrebene aber sollte der Verzicht auf die überlieferte Reich-Gottes-Vorstellung, der bei Paulus bis auf Reste schon vollzogen ist,[22] kein Anlass zum Tadel sein. Dem Senior daraus einen Vorwurf zu machen, hieße seine nichtgegenständliche Sprache misszuverstehen – und die Erfahrungen zu ignorieren, die er bereits vorausnimmt.

9.4 Der Jüngste Tag – jederzeit

Die Ankündigungen eines Jüngsten Tages in 6,39.40.44b.54 sind in der hier zugrundegelegten Rekonstruktion des Joh I nicht mehr enthalten. Nicht aus inhaltlichen Gründen, wie in Bultmanns viel angefochtener Analyse der Fall sein mag; denn es bleiben 11,24 (§ 53) und 12,48 (§ 41). Diese werden – als Übergänge von einer alten Anschauung und Sprachregelung zu der neuen, johanneischen – doppelt interessant.

Joh 11,24 ist eine Äußerung der Martha: „Ich weiß, dass er (Lazarus) auferstehen wird bei der Auferstehung am letzten Tage." Genau hier lernen wir, was im Sinne des Johannes das Verhältnis der überlieferten Anschauungen zur Botschaft seines Evangeliums ist. Jesus antwortet (V. 25 f): „ICH bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt" – und das Weitere, wodurch die futurischen Aussagen der Tradition, durch Martha repräsentiert, in das Perfekt „ich bin zum Glauben gekommen" (πεπίστευκα, 11,27) verwandelt werden. Keine Verneinung ist das, sondern eine Aktualisierung, und das ewige Leben, die *zōē*, beginnt im dem Moment, wo auch der Glaube beginnt – es ist derselbe, an dem der Jünger/die Jüngerin Jesu auch schon durch das Gericht „hindurchgeschritten ist" (μεταβέβηκεν, Joh 5,24 § 47).

In § 47 und (wohl weniger authentisch) in § 48 wird die joh. Vorstellung eines Weltgerichts in ungefähren Linien skizziert. Sie wird nicht ausgeführt, sondern vereinfacht und zugespitzt auf die Rolle des „Gottessohnes" und „Menschensohnes" hin (beide Titel in 5,25.27 § 48). Die Gegenrolle des Anklägers spielt Judas, der *diabolos* in diesem Geschehen (s. zu 13,2 § 63). Er überliefert Jesus der Anklage vor den Priestern; diese verlängern das gegenüber Pilatus. Durch diesen findet dann, mit Jesus als einzigem Angeklagten, das Gericht statt, an dem wir alle Gottes Urteil über uns ablesen können.

Das heißt in Bezug auf das Weltgericht: Das war's! Im Prozess gegen Jesus hat es sich vollzogen; jede „Anklage" durch eigene Sünde ist in jenem Prozess zur Sprache gekommen. Den Schuld- oder Freispruch aber holt sich jede und jeder selbst im Reagieren auf das Angebot Jesu.

Wir bemerkten überdies, dass ein *Sprechen* des Menschensohns in der jüdischen Tradition nicht angelegt ist, höchstens ein Fürsprechen für die im Endgericht Angeklagten. Umso mehr betont nun Johannes die Logos-Rolle des Menschensohns – bis dahin, dass er sie ganz in die Gegenwart verlegt (Kernsatz: 5,24 § 47).

---

[22] Röm 14,17 u. ö., meist ethisch gefasst und jedenfalls auch vergegenwärtigt.

Es dürfte dt-joh. Angleichung der joh. Lehren an die synoptischen entsprechen, wenn aus § 47–48 dann doch eine Zeitfolge herausgelesen wird (Odeberg 209). Unter Einbeziehung von 5,28f (bei § 48) ergibt sich folgende Unterscheidung einer eschatologischen Zeitfolge:
A) 5,24: „Haben" des ewigen Lebens durch Hören auf Jesu Wort, im Glauben.
B) 5,25: Künftig wie auch jetzt werden „Tote" das Wort des Menschensohnes hören und aufleben.
C) 5,28f: Auferweckung derer in den Gräbern durch die „Stimme des Menschensohnes"; Gericht nach den Werken. Diese zwei Verse sind geradezu eine Zusammenfassung von Mt 25. Hierbei betrifft C ein anderes Ereignis als B, auch wenn es im Text wie ein Rückbezug eingeleitet ist; aber von Gräbern war noch nicht die Rede. C ist die Vollendung von A und B. Dazu Odeberg weiter: A entspricht dem, was jüd. Auffassung den *çaddiqim* zutraut, B dem Schicksal der *bēnonijjim* (die weder gut noch böse waren, bzw. eben beides); C ist das Ereignis des letzten Tages, wo Bisheriges seine Bestätigung findet, und Festlegung für die Ewigkeit. Hoffnung für den Zwischenzustand ist ausgedrückt in *tSanh* 13,3; *RH* 16b–17a; *3Hen.* 44–45.[23] Der Unterschied besteht v.a. in der Einbeziehung des Zeitfaktors: B spricht von ständigem, C von künftigem Richten des Menschensohnes.
Will man alles zusammennehmen im Sinne des Joh II, so hat das Gericht drei Stadien:
(1) Im Erdenleben: Glaube oder nicht (so schon Joh 3,18b–20 in Kommentar zu 3,18a § 15);
(2) im Zwischenstadium des „Totseins", das als Gericht aufgefasst werden kann;
(3) bei der Auferweckung als Zu-Ende-Führen des gegenwärtigen Gerichts.
Erst von der Johannesschule ist der Zeitfaktor in die Eschatologie zurückgebracht worden, mitunter sogar drastisch. Meliton v. Sardes, von dem wir gelegentlich sprachen (v.a. zu 6,35a § 23), erwartete, als er starb, in seinem Grab von Christus besucht zu werden (lt. Brief des Polykrates v. Ephesus bei Eusebius, *H.e.* 5, 25,5). – Inzwischen wird er es besser wissen als wir alle.

Bei alledem kann, rein sprachlich gesehen, Johannes mit der traditionellen Auffassung durchaus Kompromisse schließen. Anders etwa als bei Bultmann, der auch Verse wie 11,24 und 12,48 als „kirchlicher Redaktion" zugehörig beanstandete, liegt nach unserer Analyse gerade hier, in **11,24** (§ 53), die „Umschaltstelle" zwischen den beiden Ausdrucksweisen. Hier lässt sich aus der Nähe beobachten, wie die von Maria Magdalena vertretene *traditionelle Auffassung in die joh. Diktion umgeschmolzen wird*, die dann lautet: „Ich bin die Auferstehung und das Leben" (11,25). Zu der weitgehenden Synonymie dieser beiden Ausdrücke s. Kommentar zu 3,15 (§ 15).

---

23 Hier hat dann auch Opfern und Beten für Gefallene (2Makk 12,43–45) seinen Platz; alles keine joh. Fragen.

Ähnliches gilt nun für die andere große Verstehenshilfe in unserer Sache, den Satz **12,48** (§ 41), der nicht so traditionell ist wie es scheint, jedenfalls nicht so sehr wie die anderen Glossen. Sondern er lässt das Gericht ganz johanneisch, ja existenzialistisch im Verhalten zum Wort Jesu bzw. zu Jesus, dem Wort, entschieden sein – ganz im Sinne des schon zitierten 5,19–24 (§ 47).
Zweifelhaft ist an letztgenannter Stelle die Zuordnung des Folgetextes, 5,25–30 (in § 48). Dort bedient sich der Evangelist in V. 28f nochmals eines sehr traditionellen Vokabulars in der Rede von einem Gericht nach den Werken. Diese Stelle ist geradezu ein Resümee, der Skopos von Mt 25, und Auferstehung ist ein Herauskommen „aus den Grabmalen". Freilich ist gerade diese letztere Vorstellung in der Lazarus-Perikope (§ 53–56) verankert. Der ganze § 48 liest sich wie ein vorjohanneischer Text futurisch-eschatologischen Inhalts, der aber joh. gerahmt und interpretiert wird durch den Zusatz „und ist jetzt" in V. 25. Auf den kommt es dem Evangelisten an.[24]
Hier liegt eine Ähnlichkeit zur nachmaligen Gnosis, welche letztere aber keineswegs vorausgesetzt zu werden braucht. Vielmehr haben wir Gleiches schon in den Schriften Philons. Apollos scheint in der frühchristlichen Diaspora der Träger solcher Gedanken gewesen zu sein, wenn denn die von Paulus kritisierten Lehren bzw. Zweifel 1Kor 15,12ff.35ff auf ihn zurückgehen, wie schon vermutet worden ist.[25]
Diese Stelle dokumentiert uns Missverständnismöglichkeiten der von Johannes gebrauchten Sprache. Christen in Korinth sollen gesagt haben: „Es gibt keine Auferstehung". Das ist vielleicht das Ergebnis eines frühen und missratenen Entmythisierungsversuchs.[26] Johannes hätte ihnen vermutlich anders widersprochen als Paulus; er hätte gesagt: „Es gibt keine Auferstehung – es sei denn im Glauben an den Sohn, den der Vater gesandt hat", um Joh 5,24 (§ 47) hierauf anzuwenden. In 2Tim 2,18 wird dann, möglicherweise mit Abzielung auf unseren Senior, die Auffassung getadelt, die Auferstehung sei „schon geschehen". Da missversteht man das mystische Jetzt des Johannes. Denn auch in diesem Sinne – dass die Auferstehung schon geschehen sei – hätte sich Johannes nicht festlegen lassen. Für ihn ist Auferstehung ein Verlassen der Zeit. Darum kann er seine Aussagen im Futur so gut oder fast so gut fassen wie im Präsens – und warum nicht auch im Perfekt (siehe wieder 5,24)?
Wir müssen also nicht erst die futurischen Aussagen Johannes absprechen, um die Besonderheit seiner mystisch-präsentischen Eschatologie darzustellen. So wie auf Vergangenes nur noch metaphorisch zurückgegriffen wird, so sind auch die Futura der traditionellen Erwartungen für ihn nur verwendbar als *Metaphern auf den zeitlosen Augenblick der Gottesbegegnung*. Auf dieser liegt zweifellos der Schwerpunkt, wie auch immer die literarkritische Analyse im Einzelnen ausfallen mag.
In der Gnosis ist dann das Einswerden mit dem Pleroma (aus dem man gekommen zu sein glaubt) die Erlösung; vgl. *EvThom.* 11.22.106 usw. Dem gegenüber sind Einheits-Erwartungen wie die in Joh 17,21 (§ 75) ausgedrückten noch im-

---

[24] Wenn der Text also joh. ist, obwohl er glossiert wirkt, dann ist er es just dank dieses Zusatzes. Bekannter sind Fälle, wo joh. Texte durch kleine Zusätze (die „kirchlichen Glossen") dt-joh. werden.

[25] Von Gerhard Sellin. Details bei Siegert, „Philo and the New Testament", Abschn. 2.

[26] So wird es gewertet im vorgenannten Kapitel über Philon. Johannes hat vermutlich ähnlichen Bedenken begegnen müssen.

mer eine Vorstufe; es ist die irdische Kirche gemeint, wenn auch schon im Hinblick auf ihre Verlängerung in die himmlische.

9.5 Auferstehung und Auferweckung

Urchristliches Kerygma, in Mk 16,6 als Engelbotschaft dargestellt, sagt den nach dem toten Jesus fragenden Frauen: „Er wurde auferweckt" (ἠγέρθη, vgl. als Kerygmaformel z. B. Röm 4,25). Das Verbum ist dasselbe, das man bei den gelegentlichen Totenauferweckungen verwendet und auch für die Erwartung einer allgemeinen Totenauferweckung am Ende der Tage. Anders ist es in Joh 11,23 (§ 53): „er wird auferstehen" (von Lazarus). In den joh. Schlussperikopen wird mit demselben Wort und mit noch viel mehr Recht nicht etwa gesagt, Jesus sei „auferweckt worden"; sondern: Er „steht auf" (ἀναστῆναι als Schriftwort 20,9 § 96), bzw. er „steigt auf" (20,17 § 97). Aus seiner Ankündigung wissen wir: „Ich bin die Auferstehung (ἀνάστασις)[27] und das Leben" (11,25, § 53). Er tut bzw. ist dies aus eigener Macht; so 10,18a (§ 49).
Diese Ausdrucksweise gebrauchte man zwar von sonstigen Totenerweckungen auch, wie wir an Lazarus ja sahen. Doch gerade hier, bei Jesus, darf sie im wörtlichen Sinn genommen werden: Der Logos „erhebt" sich selbst aus dem Tode. Die „hohe Christologie" des Johannes vermeidet hier die Passiva der Synoptiker und des älteren Kerygmas. *Non plus suscitavit Pater Filium quam ipse se salvavit*, sagt dazu die *Glosa Psalmorum* (zu Ps 41[40],11), *quia aequalis Patri in divinitate.*[28] Das ist ganz johanneisch gedacht. Die anderen Redeweisen, so erfahren wir weiter, gelten nur *propter hominem adsumptum*, in Bezug auf die angenommene Menschheit. Von dieser Menschheit, dem Auferstehungsleib nämlich (gemäß 1Kor 15,35–45), ist in der weiteren Entwicklung der kirchlichen Lehre gesagt worden, sie gehe – passiv natürlich – mit in das Jenseits ein. So in der *Glosa* zu 110(109),1; 142(141),8. Das geht weit über Johannes hinaus, wie sich im nächsten Abschnitt zeigen wird. Er sagt nur die Hauptsache und legt sich darüber hinaus nicht auf bestimmte Vorstellungen fest.
Nun gibt es auch ein zeitgenössisches Motiv für Johannes, das Aktive von Jesu Auferstehung zu betonen. Von einem der Halbgötter der Antike, einem gerade im 2. Jh. sehr populären, Dionysos nämlich, wurde Ähnliches behauptet. Nach Euripides' *Bakchen*, einem seiner bis heute meistgespielten Dramen,[29] befreit Dionysos nicht nur einige seiner Anhängerinnen aus dem Gefängnis, sondern auch sich selbst (V. 576–676)[30]. Das hat auch die Darstellung mehrerer Gefängnisbefreiungen in der *Apostelgeschichte* stimuliert und erweist diese als Allegorien auf die Auferstehungshoffnung.[31] Weiteres, Herakles betreffend, unten in Thema 10.1.2.

---

[27] Lexikalisches zu dieser Substantivbildung oben zu 11,25 (§ 53).

[28] „Der Vater hat den Sohn nicht sowohl auferweckt, als dieser sich selbst errettete; er ist ja dem Vater in der Gottheit gleich."

[29] Hierzu z. B. Versnel, *Inconsistencies* 96–205 (Lit.), bes. 166–169 über seine Wunder und die ihm zugeschriebenen Wohltaten.

[30] Bes. V. 614: Αὐτὸς ἐξέσωσ' ἐμαυτὸν ῥᾳδίως ἄνευ πόνου. – Wenn im 5. Jh. Nonnos v. Panopolis neben einer Paraphrase des kanonischen Joh (seine *Metabolē*) auch ein gewaltiges Dionysos-Epos schrieb, so müssen ihn die Ähnlichkeiten angezogen haben.

[31] D. Dormeyer: „Backchos in der Apostelgeschichte", in: R. v. Haehling (Hg.): *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, 2005, 153–172 (zu Apg 5,17–21; 12,6–19; 16,19–40).

Um nun näher zu ermessen, inwiefert das Joh dem griechischen Denken Berührungsflächen bietet, mag das zu 1,14 (§ 2) schon herangezogene Zitat des Neuplatonikers Amelios (bei Eusebius, *Praep.* 11, 18,1) nochmals bezeichnend sein. Diese Kurzparaphrase des Johannesprologs und -schlusses endet folgendermaßen:

> „Jedenfalls ist er nach seiner Auflösung[32] wieder zum Gott geworden (ἀποθεοῦσθαι) und ist Gott (θεόν εἶναι), wie er war, bevor er in den Leib und in das Fleisch und den Menschen eingesenkt wurde (καταχθῆναι)."

Daran ist schön zu sehen, dass Amelios, dessen Denkschwierigkeiten mit dem Johannesprolog wir bereits kennen gelernt haben, unter paganen Voraussetzungen sich doch nur eine Apotheose denken konnte, ein erneutes Gottwerden. Theodoret korrigiert all dies in seinem Kommentar, den er dem Zitat folgen lässt (90) und erklärt, die Gottheit Christi sei in seinem Leben nicht verdunkelt gewesen, sondern habe „gestrahlt". Das ist, klar erkennbar, seine Paraphrase des *doxa*-Begriffs. Vielleicht kann man in johanneischen Begriffen noch dies hinzufügen: Jesu *bios* ließ sich gewaltsam beenden und töten; seine *zōē* aber nicht.

9.6 Ewiges Leben – Ewige Seele? Neuer Körper?

Kommen wir nun aber auch auf den Leib als „Gefängnis" und auf die anthropologischen Aspekte! In demjenigen Dialog, wo Jesus die alte Frage nach dem Reich Gottes aufgreift, nämlich dem mit Nikodemus (§ 15), kündigt er, darauf antwortend, „ewiges Leben" an, ζωὴν αἰώνιον (3,16; Rückgriff auf ζωή in 1,4ff § 1). Die im Kommentar zu dieser Stelle gemachte Unterscheidung zwischen *bios* als Lebensspanne, *zōē* als Lebenskraft und *psychē* als individuellem Leben (sogar: Am-Leben-sein im Gegensatz zum Getötetwerden) impliziert eine Anthropologie, die, ganz aus biblischen Quellen gespeist, von der platonischen Seelenlehre grundverschieden ist. Johannes macht nicht den geringsten Rückgriff auf die seit Platon gängige Meinung und Hoffnung, die Seele des Individuums, des menschlichen zumindest oder des guten menschlichen zuallermindest, sei unsterblich (ἀθάνατος), was man auch im Judentum schon lehrte (Josephus, z.B. *Bell.* 1, 650);[33] er sagt auch nicht, wie die Gnostiker dann betonten, sie sei unverderblich (ἄφθαρτος). Allerdings ist diese Unsterblichkeit schon bei Philon nicht eine von Natur garantierte, sondern als Preis für „Tugend" (Toragehorsam) verliehene.[34] Gelegentlich lässt er dabei erkennen, dass auch dies nur eine Hilfsvorstellung ist. Dass für Mose kein Grab nötig war (*Sacr.* 9f < Dtn 34,6), kommentiert er so: „Wer ist in der Lage, den Übergang (μετανάστασις) einer vollkommenen Seele hin zu dem Seienden auch nur zu denken?"
Johannes macht diesen Versuch nicht. Er kündigt auch nicht den Übergang der

---

[32] Griech. ἀναλυθέντα, gemeint ist die Auflösung der Verbindung von Seele (hier: Logos) und Leib.

[33] Dort sogar im Namen zweier zur Zeit des Herodes renommierter Gesetzeslehrer; er bestätigt dies als pharisäische Lehre in *Ant.* 18, 14. Vgl. 2, 154–158 über die Essener sowie 6,47; 7,343–357 in ausdrücklicher Anlehnung an die indische Seelenwanderungs-Lehre. Seine eigene Meinung gibt er in neutraleren Ausdrücken *C.Ap.* 2, 218.

[34] Details in dem zu 9. (Anfang) zitierten Aufsatz von Dieter Zeller.

Seele in den nächsten Körper an (Jos., *Bell.* 2, 163: εἰς ἕτερον σῶμα, als Überzeugung der Pharisäer); einen Philon hätte das erschreckt, für den das Heil jedenfalls in einer Lösung vom Körper lag. Das sind alles Wertungen, die Johannes nicht teilt und nicht braucht. Sondern in der Gotteserkenntnis, die Jesus bringt, liegt jene *zōē*, die auf ewig mit Gott verbindet. Eine Theorie darüber hat Johannes nicht, und woher sollte er sie auch nehmen! Er flüchtet sich weder in den Mythos noch in eine ihre Hoffnungen halbmythisch verkleidende Philosophie, obwohl gerade die platonische sich angeboten hätte. Was ihm vollends fern läge, wäre die stoische Erwartung einer Wiederherstellung (ἀποκατάστασις, Apg 3,21)[35] einer irgendwie alt oder schadhaft gewordenen Welt. Mit derlei Dingen mag rechnen, wer will; er würde sich damit nicht trösten.

Doch auch von den sehr populären platonischen Ewigkeitshoffnungen hält er insofern Abstand, als seine Rede vom Tod eine völlig andere ist. Gerade da, wo wir bei Platon am nachdrücklichsten gesagt bekommen, die Seele (des Individuums) sei unsterblich, im Dialog *Phaedon*, steht in just diesem Zusammenhang der Satz, Philosophie sei mithin „Einübung auf den Tod" (μελέτη θανάτου, 81A). Eine *meditatio mortis* erweist sich hiermit als platonische, nicht erst als christliche Frömmigkeit. Christlich ist aber im Joh, dass man sich nicht auf die vermeintliche Unverwüstlichkeit einer – sei es auch besonders veredelten – Seele verlässt. Der Ausdruck „Seelenheil", im Neuen Testament erstmals und nur in 1Petr 1,9 begegnend, hätte für Johannes keinen Sinn, oder jedenfalls keinen klaren Bezug; denn die Seele ist ja Bestandteil des Geschöpfs und mithin sterblich. Was zu gewinnen ist, das ist ewiges Leben. Wie weit dieses individuell gedacht ist,[36] bleibt offen.

Nun mag uns erst recht auffallen, dass eine Abwertung des Leibes als „Gefängnis" (σῶμα σῆμα) im Joh nicht vorkommt. Das darf wohl zu den oft verkannten „dionysischen" Zügen dieses Evangeliums zählen (vgl. zu § 9).

Dass der Begriff „Fleisch" auch bei ihm ambivalent ist, haben wir gesehen (zu 1,13 § 1; 6,63 § 25); „Fleisch" ist ein Name für die Schwäche der Kreatur. Sie mündet aber nicht in eine Abwertung des Leiblichen. In dieser Hinsicht sprachen schon die sieben „Zeichen" eine deutliche Sprache, von denen nur ein Teil Heilungen sind, andere sind Gaben von Speise und Trank, und da auch nicht nur Wasser. Ihr letztes schließlich, bewusst ans Ende gestellt, illustriert die Gabe der *zōē*. In der Welt des Sichtbaren wird dem Lazarus sein *bios* verlängert; aber natürlich soll dieser Vorgang einen unsichtbaren abbilden.

Nicht die Seele aber, sondern der Glaube ist es, der die *zōē* erwirbt. Das gilt auch da, wo Johannes ein synoptisches Logion verstärkt, das zu meinen scheint, die Seele könne u.U. den Tod des Individuums überdauern, 12,25 (§ 61). „Wer seine Seele gering achtet", heißt es dort, „wird sie zum ewigen Leben bewahren." Ewig ist auch da nicht die Seele, sondern die *zōē*, in Ersatz für eine verlorengehende Seele. So, von Jesus selbst, 10,18a (§ 49).

Der eben skizzierten, sehr einfachen Anthropologie des Johannes ist also noch hinzuzufügen, dass weder die Seele unsterblich ist, noch soll der Körper aus-

---

[35] Der Ausdruck kommt aus der Astronomie (-logie) und meint das Weltenjahr, d.h. die exakte und vollständige Wiederkehr derjenigen Sternkonstellation, die schon einmal herrschte. Bei der allseitigen Verschiebung der Rotationsebenen, von der wir heute wissen, ist hierfür die Chance 0.

[36] Das mag in dem Begriff „Seelenheil" sogar das Hauptmoment sein, und nicht der Platonismus.

getauscht werden (wie in dem Josephus-Zitat über die Pharisäer). Die Auferstehung ist keine neue Verkörperung. Einen Auferstehungsleib zu denken (1Kor 15,35-45)[37] oder für Christus zu behaupten (Lk 24,41 f; Apg 1,4, jeweils am Essen von Gesalzenem illustriert),[38] findet Johannes nicht nötig. Damit würde man ja wieder in der gewohnten, raum-zeitlichen Welt ankommen.
Näher bei Johannes ist deswegen - hier kann ausnahmsweise eine Gnostikerschrift zitiert werden - der *Brief an Reginus*, Nag Hammadi I *4*.[39] Dieser gibt eine insgesamt sehr johanneische Antwort auf die Frage, wie man sich die Auferstehung denken soll. Alles hängt dort von Jesus ab und nicht von einer angeblichen Unsterblichkeit der Seele; Glaube (πίστις) ist die Aneignung dieser Gabe (45,39-46,8 u.ö.), die freilich - das muss Johannes-Leser verwundern - nicht die Bezeichnung „(ewiges) Leben" trägt, sondern - das ist nun das Gnostische - als „Strahl" vom ewigen Licht bezeichnet wird (45,31), aus dem die Glaubenden immer schon kämen (46,35-39; 49,32-36; vgl. die Prädestinationsaussage 46,27). Doch ließe sich mit wenigen Retuschen, die beispielsweise *plērōma*, ein immerhin joh. Wort, durch *zōē* ersetzen, eine ganz johanneische Eschatologie rückgewinnen, am meisten in dem als apostolisch zitierten Lehrsatz 45,25-28. Die dort ausgedrückte, kanonische Überzeugung: „wir sind mit ihm auferstanden" (vgl. Kol 2,12; 3,1) lässt den physischen Tod (46,7 u.ö.) als einen notwendigen Durchgang begreifen (vgl. Joh 12,24 § 61). Sie ist gerahmt von dem Anspruch: „wir haben mit ihm gelitten" (ebd.); auch dieser ist kanonisch (Röm 8,17), wenngleich gerade Johannes keine Bedingung daraus machen würde. Das anschließend noch formulierte „wir sind mit ihm zum Himmel gefahren" soll an 2Kor 12,2-5 erinnern, ist aber sowohl in seinem „wir" wie in dem „mit ihm" eine nicht mehr zu haltende Übersteigerung. Dies ist einer der Punkte, wo johanneischer Enthusiasmus - ob in oder außerhalb der Kirche, mag diskutiert werden[40] - wohl noch im 2.Jh. ankam.
Das Nicänische Glaubensbekenntnis, glückliche Zusammenfassung johanneischer Theologie sogar im Sinne des Joh I, bringt die christliche Erwartung auf

[37] Das war eine antike Denknotwendigkeit, jedenfalls für viele. Selbst die Schatten im Hades, denkt man tragen noch die Umrisse der früheren Körper: Siegert, *Predigten* II 164. - Was eine Wiederbelebung des Fleisches betrifft, z.T. erwartet (2Makk 14,46), z.T. eher gefürchtet, s. ebd. 165f (zu Ps.-Philon, *De Jona* 95f). N. Walter: „Leibliche Auferstehung? Zur Frage der Hellenisierung der Auferweckungshoffnung bei Paulus" in: M. Trowitzsch (Hg.): *Paulus, Apostel Jesu Christi.* FS Günter Klein, 1998, 109-127, hier: 123 vermutet, dass den korinthischen Christen „der Gedanke an einen ‚ewigen' Leib ebenso entsetzlich vorkam wie dem Paulus die Vorstellung einer eschatologischen ‚Nacktheit'." Walter weist darauf hin, dass der eschatologische Gebrauch von σῶμα in 1Kor 15 sich in dem später geschriebenen 2Kor 5 nicht wiederholt, sondern Metaphern weicht, mit denen er auch die „Bleiben" von Joh 14,2 vergleicht (s. zu §68).

[38] Engel können nur Honig essen, weil dieser keine Ausscheidungen nötig macht: Siegert, *Predigten* II 253-255 zu Ps.-Philon, *De Sampsone* 14.

[39] Ausgabe z.B. M. L. Peel: *Gnosis und Auferstehung. Der Brief an Rheginus von Nag Hammadi* (The Epistle to Rheginos, 1969, dt.), 1974 (kopt. Text: S.195-204; dt. S.39-45). Die Verfasserfrage dieses Textes kann offen bleiben. Wenn er mit Valentin etwas zu tun hat, dann eher mit diesem selbst als mit dem pseudophilosophischen, stark mythisch aufgeladenen System, das unter seinem Namen verbreitet wurde.

[40] Die Gemeinschaft mit der Trägergruppe dieses Briefes dürfte nicht so schwer gewesen sein wie die mit Judenchristen, die an toragemäßer Reinheit und Beschneidung festhielten. So mag verwundern, dass wir den *Brief an Reginus* nicht auch auf Griechisch haben.

die Formel: „Auferstehung der Toten und das Leben der zukünftigen Welt". Diese zukünftige Welt (ὁ μέλλων αἰών) ist keine Zukunft in der Verlängerung und Verbesserung des Vorhandenen, sondern eine auf uns zu-kommende andere Welt. Johannes denkt sie nicht raum-zeitlich.

9.7 Parusie?

Was Joh *nicht* aufnimmt, sondern übergeht, obwohl es urchristlich gegeben ist (z.B. Mk 13,26 parr.), das ist die Erwartung einer sichtbaren Wiederkehr Christi in den Kosmos („Parusie", Mt 24,3ff; 1Kor 15,23; Hebr 1,6 usw.).[41] Wellhausen sah es bereits am kanonischen Text:

> „Mit der Messiaswürde Jesu wird auch seine Wiederkunft zurückgedrängt, die den Zweck hat, ihn die volle Verwirklichung der jüdischen Messiashoffnung noch nachholen zu lassen. Das ἔρχεσθαι, dessen Abstractum die παρουσία ist, steht immer vom ersten Advent, nicht vom zweiten; die eschatologischen Begriffe des Reiches Gottes und der Geenna fehlen."[42]

In § 48, eine Reflexion auf die „Stunde" der Totenauferweckung, könnte man es hineinlesen, muss es aber nicht, zumal es von dieser Stunde heißt: sie kommt „und ist jetzt" (5,25). Im Tode Jesu sind alle Versprechen Gottes „erfüllt" (19,30 § 92; vgl. zu 19,36 § 93); und wenn dieses Perfekt (τετέλεσται) proleptisch sein soll, dann doch nicht weiter als bis zum Ende des Evangeliums (also 20,31 § 100), das den Bericht von Jesu Tod ergänzt um die Erweise des Auferweckten.
Nun war die Erwartung einer Wiederkehr Christi, gelegentlich sogar verdoppelt durch diejenige eines vorher noch kommen müssenden Anti-Christus (so 1Joh 2,18.22; 4,3; nachgetragen in 2Joh 7b und ausgemalt in 2Thess 2,3–12) zu populär, als dass nicht wenigstens verbale Anklänge, zugleich Anlässe einer Uminterpretation, in unserem Evangelium zu erwarten wären. Zunächst ließe sich an die Erscheinungen Christi in § 97, § 98 und § 99 denken. Diese sind natürlich keine kosmischen Ereignisse; sie sind auch nur temporär und insofern nicht das, was der fragliche Begriff meint. Wir finden es aber in dem „Ich komme wieder" oder „Ich komme zu euch" von 14,3 (§ 86); 14,18 (§ 70) und 14,28 (§ 71), womit wir in die Parakleten-Verheißung geführt werden. Sie ist des Johannes Auffassung von einer „Wiederkehr" Christi.
Von hier aus ist die kirchliche Parusie-Erwartung, wie sie Bestandteil der ökumenischen Glaubensbekenntnisse geworden ist, mit einem Fragezeichen zu versehen – solange eine Rückkehr in diese raum-zeitliche Welt gemeint ist. Darin läge das Eingeständnis, dass Inkarnation und Passion das nicht gebracht haben, was man von einem Messias und Sohn Gottes erwartete. Jene Ankündigungen eines großen Umschwungs, die in der Sprache der Propheten „neuer Himmel und

---

[41] Im Falle von Hebr 1,6 wird im Voraus schon das Bibelwort genannt, mit dem Gott seinen Erstgeborenen abermals „in die bewohnte Welt einführt", ein kosmischer Applaus von Engeln. Es ist dieser futurische Rahmen, in dem die Aussagen einer präsentischen Eschatologie (Hebr 4,14; 7,26; 8,1f usw., jeweils auf Christus bezogen) ihren Rahmen haben. – Aus der späteren Johannesschule vgl. den Brief des Polykrates (bei Irenaeus, *H.e.* 5, 24,2).

[42] Wellhausen 114. Zu „Reich Gottes" in 3,13 § 15, ein Anknüpfen am Pharisaismus, s.d.

neue Erde" gelautet hatten (Jes 65,17),[43] wurden schon in der Alten Kirche verwörtlicht - wenn etwa Hebr 2,5 eine neue *oikoumenē* erwartet. Dafür müsste Gott seine Schöpfung wiederholen und dabei möglichst auch verbessern.[44] Was Paulus an Stellen wie Röm 8,18-30 sagt, ist jedoch differenzierter: Wir gehen keiner neuen Zeit und keinem neuen Raum entgegen, sondern einer neuen *doxa.* Wenn 1Kor 15,25f (vgl. Hebr 2,8) von Christus die Abschaffung des kreatürlichen Todes erwartet wird, so wäre das für die Welt, wie sie ist, ein schrecklicher Gedanke;[45] es lässt sich sinnvoll nur auf ein ungegenständliches Jenseits interpretieren.

All dies dürfte Johannes bedacht haben, wenn er die überlieferte Eschatologie überhaupt weglässt oder vielmehr, in jedem Sinne des Wortes, aufhebt. Das von Jesus vermittelte Wissen (γινώσκειν, vgl. zu 7,17 § 13) ist ein anderes, mit der Apokalyptik nicht einmal konkurrierendes. Es ist schon gar keine Himmelskunde nach der Art der *Henoch*-Bücher, sondern es ist das Wissen um die Liebe des „Vaters" zu seiner Welt und um seine Nähe zu ihr in ihm, Jesus.

Johanneisch gilt das „Es ist erfüllt" darum bereits im Moment des Todes Jesu. Er ist für ihn - und nicht nur für ihn - die Rückkehr ins Leben, aus dem er kommt. Die Vorstellung des Evangelisten ist nicht, dass der erhöhte Jesus wieder zu uns zurückkäme; sondern wir kommen zu ihm (§ 68). So lässt sich auch 1Thess 4,14f auffassen, trotz der apokalyptischen Sprache.[46] Im Abschiedsdialog wird die Parusie-Vorstellung darum, wie wir sahen, vorgreifend abgelöst von der Ankündigung des „Fürsprechers" § 70f. Dogmatisch gesehen, kommt man damit von der Eschatologie in die Pneumatologie.

Eine Parusie-Erwartung ist in deutlicher Weise überhaupt nur in 21,22 (Anhang II, dt-joh.) ausgedrückt - zu einer Zeit, als kirchliche Lehre derartiges für unaufgebbar erklärte (2Petr 3,3f).

9.8 Der Sitz der präsentischen Eschatologie im Leben in der Gemeinde und im Kult

Fällt der nationale Teil der Eschatologie weg und individualisiert sich der kosmische auf die Gewissheit eines „Seins bei Gott" auch über den Tod hinaus, so entsteht die Frage, ob die Eschatologie damit nicht auch individualisiert ist in dem Sinne, dass sie nur noch die Gewissheit bzw. die Erwartung des je Einzelnen darstellt. Zwar wäre das nicht das platte Versprechen eines individuellen *af-*

---

[43] Das Gleiche noch auf rein geschichtlicher Ebene und ohne kosmische Metaphorik: Jes 43,19.

[44] Neuerdings wird Jes 65,17 sogar in gemeinsamen christlich-jüdischen Bekenntnissen zitiert, und ein aufgefrischter Fundamentalismus gibt sich als Gesprächsgrundlage. Das ist nur darum möglich, weil man sich etwas verspricht, was *per definitionem* nicht von den Gesprächspartnern eingehalten werden muss.

[45] Vielmehr bezeichnete im Hinblick auf diese Plinius d.Ä. den Tod als ein *principuum vitae bonum* (*Nat. hist.* 7, 77), u.z. ohne die Hoffnung von Phil 1,21 („Sterben ist mein Gewinn") schon im Sinn zu haben.

[46] In dieser Richtung müssten dann auch Erwartungen wie Q 13,35 und Röm 11,25-32 interpretiert werden. - Im Talmud, *Sanhedrin* 97a werden aus andern, wenn auch nicht völlig anderen Gründen Erwartungen eines „Wolkensohnes" (*bar naf^e lē*, worin gr. νεφέλη steckt, Anspielung an Dan 7,13 bes. in christlicher Deutung, übersetzbar aber auch als „Sohn von Gefallenen") in Frage gezogen.

ter-life, zu dem die joh. Vorstellungswelt in neuzeitlichen Wiedergaben verkümmert ist; im Gegenteil: Johannes legt allen Wert auf den Aspekt der Verbundenheit mit Gott, woraus sich wohl kaum ein Individualismus ableiten lässt.

Die Frage ist nun, ob diese sich in einem gemeinschaftlichen Geschehen, in gegenseitigem Liebesdienst also und in einer Art von Kult, irgendwie niederschlug oder ausdrückte. Hierfür ist doch wohl die Fußwaschungsszene (§ 63) aussagekräftig, nicht als quasi-sakramentale Anweisung, welcher Ritus zu beachten sei, sondern als atmosphärische Schilderung und als „Beispiel" (13,15). Aber auch der gesamte Dialogverlauf des Evangeliums mit seinem von tiefem Frieden getragenen Einverständnis ist ein Beispiel dafür.

Hatte C. F. D. Moule den Eindruck vieler Johannes-Leser dahingehend zusammengefasst, dass Eschatologie nur „gegenwärtig" und „realisiert" sei in individuellen Glaubenserfahrungen, so hat David Edward Aune seine Doktorarbeit just gegen diese These gerichtet unter dem Titel *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity.*[47] Zwar kann er unseren Mangel an Kenntnis christlicher Riten im vorkatholisch-johanneischen Christentum auch nicht beheben, weist aber darauf hin, dass Texte wie die Paraklet-Verheißung Joh 14,18 („ich komme zu euch" – § 70) die versammelte Gemeinde geradezu als *alter ego* des entrückten Christus anspricht (S. 134; für Details S. 81–83). Diese These, wenn sie auch paradox scheinen mag (denn normalerweise ist das „andere Ich" das bessere, unvergängliche, himmlische), dürfte die Gegenwartsaspekte und den Appellcharakter oder besser: den Verheißungscharakter zahlreicher Jesus-Jünger-Szenen richtig wiedergeben.

Auch ein Richtersein über den Kosmos, wie das Schlusslogion von Q (Q 22,28–30) es verheißt, dürfte sich in ausdrücklichen Akten der Sündenvergebung oder auch Nichtvergebung nach Joh 20,23 widerspiegeln. Diese „Realisierungen" von Eschatologie sind erst im Frühkatholizismus zu Betätigungen des Klerus verengt worden. Für Johannes aber gilt, was schon für viele Arten von Judentum galt, seit dieses die Tora zum Maßstab hat: Sein Christentum, „realisiert" in Freundschaft, ist eine gelebte Utopie.

9.9 Gedanken im Rückblick

Für Johannes gibt es also kein Zukunftswissen mehr, wie die *Henoch*-Literatur, die *Daniel*-Apokalypse einschließlich deren Rezeption[48] und manche andere, eher subliterarische Schrift es zu verbreiten suchte und wofür dann in der Regel auch die Astrologie sowie sonstige fragwürdige Wissensquellen mehr innerer Art zur Hilfe gerufen wurden. Man mag ja beeindruckt sein von all dem, was die vorrabbinische jüdische Literatur, zu schweigen von der rabbinischen selbst, an Gewissheiten bezüglich der „Tage des Messias" und des „Kommenden Äons" in

---

[47] 1972 (NovTest.S 28). S. 45–130 hiervon gehen über das Joh; davor werden Qumran-Texte (wozu inzwischen die *Sabbatopferlieder* hinzukommen), danach Ignatius und anderes, dann mehr Gnostische, behandelt.

[48] Dass das *Daniel*-Buch den Bauplan der Weltgeschichte enthalte, ist eine Meinung, die erst aufkam, als die Ankündigung der Vier-Reiche-Vision (Dan 2) nicht eintraf und man die „gemeinten" Zeiträume beliebig zu strecken begann. Frühester Beleg ist Josephus, *Ant.* 10, 266–281. Er weiß zwar noch, dass das *Daniel*-Buch etwas mit den Bedrängnissen unter Antiochos Epiphanes zu tun hat (10, 275), aber in dem Glauben (?), das Buch sei um drei Jahrhunderte älter, lässt er auch dessen Erfüllungen sich über Jahrhunderte erstrecken.

Aussicht stellte (Bill. IV/2, S.799–815 und 815–976) und was in der Forschung zahllose, hier nicht zu nennende Monographien hervorgerufen hat. Nichts von alledem ist im Joh I gültig. Vielmehr hält Johannes es mit Aussagen wie Q 11,20 („... also ist das Reich Gottes bei euch angekommen") oder Lk 17,21 (es ist „unter euch").

Umso massiver hat die *Johannesapokalypse* dieser Bescheidung widersprochen und hat dabei die übrige christliche Tradition rechts überholt. Die sog. Johannesschule schritt zu einer Revitalisierung der Apokalyptik auch in all jenen Teilen, die vom Leben und Sterben Christi nicht abgedeckt waren. Was die „Senioren" bei Irenaeus dann so alles überliefern und insbesondere Papias, läuft auf einen massiven Chiliasmus hinaus, demgegenüber das Maß in der weiteren kirchlichen Rezeption (etwa bei Eusebius) dann wieder gekürzt werden musste.

Gegenüber alledem lässt sich festhalten, dass im Joh I *alle* Verheißungen Israels in Jesus erfüllt sind. Das steckt in dem τετέλεσται von 19,30 (§ 92). Es unterscheidet sich fundamental z. B. von den Targumim der Prophetenschriften, die den baldigen Neubau des Tempels ankündigen, die Bestrafung seiner Plünderer und ein Messiasreich, wie man es sich eben dachte[49] –

und wie es auch Papias und die *Johannesapokalypse*, leicht verändert, wieder ausmalen.

Die johanneische Eschatologie ist ein großer Wurf, in sich geschlossen; sie vollzieht dabei freilich auch den Bruch mit herkömmlichen Anschauungen und solchen anderer christlicher Schriften. Sie führt ab von der üblichen Naivität, die aber schon ein Philon nicht mehr hatte.

Unsere Würdigung des Kernbegriffs „Leben", synonym mit „ewiges Leben" (zu 3,15 in § 15), hat den zentralen Wert und das eigentliche Heilsgut des Vierten Evangeliums erwiesen. „Leben", *zōē*, ist auch bei Paulus präsentisch (Röm 6,4).[50]

Mit der Apokalyptik fehlt dem Joh das Heilsdrama. Wir sahen es z. B. in der Ankündigung der ewigen „Bleiben" (§ 68). Es gibt auch keinen Bekehrungsdruck, so sehr wir aus 3Joh 5–8 wissen können, dass sich der Senior an Mission beteiligt hat. Das Heilsangebot ist da, v. a. der *sōtēr* selbst (4,42 § 35), und wer nach Gott fragt, findet in der Gemeinde des Seniors ein offenes Ohr. Diese ihrerseits versteht sich nicht als „Gegenwelt" (wie ein derzeit viel missbrauchtes Wort lautet); sie ist auf unpolemische Weise einladend.

Was bei Paulus oder bei den Synoptikern eschatologische Spannung ist, das ist bei Johannes der Enthusiasmus der gegenseitigen Liebe und der darin liegenden Erfahrung des Parakleten, ja auch des Kyrios, dessen „Schüler" Johannes damit ist. Hier ist die Zeit schon aufgehoben. Die Haltung, die er „glauben" nennt, ist, ganz wie die *pistis* des Paulus, eine für die Zukunft offene, wie gerade Bultmann so unermüdlich herausgestellt hat. Kein Wissen über die Zukunft wird vermittelt, sondern die Bewältigung der Zukunft aus der Gewissheit göttlicher Hilfe, aus der Gegenwart des „Fürsprechers", jetzt schon gewonnen.

---

49 B. Chilton: „Targum Jonathan of the Prophets I" in: J. Neusner/A. Avery-Peck (Hg.): *Encyclopedia of Midrash*, 2005, Bd. 2, 889–908, bes. 891.899 ff.

50 Vgl. Kol 3,3 und unsere Auslegung des Gleichnisses vom Weizenkorn, Joh 12,24 § 61.

1Joh 3,2 hat es schön ausgedrückt: „*Jetzt* sind wir Kinder Gottes; doch *noch nicht* ist sichtbar, was wir sein werden.“[51] Die Erklärung lautet weiter: „Denn wir werden ihn sehen, wie er ist.“ Das würde Johannes im Sinne von § 8 oder § 69 durchaus unterschreiben.

Thema 10: Klassisch-Griechisches im Johannesevangelium. Der Kult der Freundschaft

Das Eingehen des Vierten Evangeliums auf hellenistisches Bildungsgut, an vielen Stellen dieses Kommentars vom Prolog ab schon gewürdigt, ist weit mehr als nur eine Anknüpfungstechnik. Das Joh erreicht eine Synthese zwischen christlicher Verkündigung und griechischer Philosophie, dies allerdings, einem meist weniger gebildeten Publikum zuliebe, sehr vorsichtig. Nicht weniger als bei den vielen biblischen Anspielungen hier gilt die Ökonomie des *sapienti sat.* Nur Wissende werden die Anspielungen bemerken und sich daran freuen, werden auch Antworten auf ihre Fragen erhalten; die Übrigen können dem Text folgen, ohne jene Dimensionen mitzudenken.

10.1 Eingehen auf griechische Religion

10.1.1 Götter, Heroen, große Männer

Gehen wir über zu den antiken Gottheiten, jenen, an denen die Vorstellungskraft der Poeten wie die Kritik der Philosophen ihre Begriffe von Vollkommenheit ausbildete. Sie waren selbst in Judäa nicht unbekannt.[1] Philon, *Legat.* 78–113 lässt das ganze griechisch-römische Pantheon namentlich auftreten, um zu zeigen, wie lächerlich sich demgegenüber eine Selbstvergottung (die des Kaisers Caligula) ausnimmt.

„Bei **Zeus** lasst uns anfangen“ (Aratos, *Phaenomena* 1; zit. in Aristobul, Frg. 4): Das tut, nachdem jüdische Zitierpraxis *Zeus* mit *theos* gleichgesetzt hatte,[2] Johannes auf jüdische Weise in seinem Prolog. Ein *Logos* Gottes wird von Johannes angekündigt: Das ließe heidnische Hörer zunächst an den Götterboten **Hermes** denken, geht dann aber in eine sehr viel andere Richtung, so wie Gott ja auch selber als Schöpfer gilt, was Zeus bei den Griechen nicht war.[3]

An **Poseidon** haben wir einmal erinnert, zu § 22 (Meerwandel); an einen „fisch-(oder delikatessen-)essenden“ **Apollon** haben wir zu Anhang I gedacht. Was jedoch an Gottheiten weiter aufzuzählen ist, sind nicht die großen Olympier, sondern eher die volksnäheren Halbgötter:

---

[51] Ähnlich Kol 3,3 f: „Unser Leben (ἡ ζωὴ ἡμῶν) ist verborgen mit Christus in Gott.“

[1] M. Hengel: *The Hellenization of Judaea in the First Century after Christ,* 1989, insbes. 7 f mit Anmerkungen S. 64 f.

[2] So Aristobul bei Eusebius, *Praep.* 13,6. Das Metrum erlaubt es ihm dort, statt Ἐκ Διὸς zu sagen: Ἐκ Θεοῦ. Apg 17,28 zitiert aus diesem Gedicht den V. 5.

[3] Eine lange Liste der Funktionen und Epitheta des homerischen Zeus, des „größten der Götter“ und „Aufsehers (*episkopos*) Griechenlands“, findet sich z. B. bei Dion Chrysostomos, *Or.* 12, 73–76.

Dionysos: s.zu § 9, § 53, § 63 (und dt-joh. bei § 71); vgl. oben 9.5.[4] Plutarch, *Symposiaca* 4, 6 (671 C-672 C) beantwortet die Frage, welchen Gott die Juden wohl verehren, mit dem Hinweis auf Dionysos.[5] Er verweist u.a. auf das Laubhüttenfest, Hauptfest der (einstigen) Tempelliturgie. Pilger berichteten von der gigantischen, vergoldeten Weinrebe oberhalb des äußeren Tempelvorhangs, der seinerseits den Sternenhimmel darzustellen hatte (Florus in seiner Livius-*Epitome* 1, 40, 29f).[6] Erst in den nachmaligen Synagogengottesdiensten sind Passa und Versöhnungstag wichtiger geworden. Plutarch, findet, der wöchentliche Sabbat sei kein *aprosdionyson* (a.a.O. 671 E); schließlich lässt man es sich dort wohl gehen. Das berührt sich nun wieder mit Jesu Heilen am Sabbat (§ 36f) und mit dem Folgenden:

Asklepios: in § 53-56 und überhaupt in den Heilungen. Vgl. Exkurs zu § 32 „lebendes Wasser".

> Sein Kultort Pergamon, unter Hadrian zur Zentrale des kleinasiatischen Kaiserkultes ausgebaut, empfängt das Sendschreiben Apk 2,12-17.

Heilungstätigkeit war fortdauernde Aufgabe von Bischöfen zumindest im Inneren Kleinasiens, jedenfalls in Hierapolis. Die dortigen Höhlen, geladen mit Kräften und mit Gefahren, mögen an das Grab des Lazarus erinnern bzw. umgekehrt.

> Im dt-joh. Material, bes. in der Apk, ortet Spicq („L'origine johannique" 167) dann auch starke Abwehrreaktionen gegen den Kybele-Kult.

Eine **orphische** Anspielung liegt im Guten Hirten von 10,11 (§ 49) und in dem Wiedererkennungsmotiv von 20,14-16 (§ 97).[7] Die besondere Rolle der Frauen am Grab Jesu wird im Joh zu einer Wiedererkennungsszene ausgebaut, die als Anspielung an den Mythos von Orpheus und Euridike gelesen werden kann: Dort ist es Eurydike, die den Retter, der sie aus dem Tode holt, wiedererkennt - wobei diesem dann der menschliche Fehler des Sichumdrehens unterläuft, der in unserem Fall auf die andere Seite, als sogar rettende Wendung, transferiert ist.[8]

Herakles, der im Judentum seine Züge an Simson abgegeben hatte,[9] teilweise auch an Jona,[10] steht insofern im Hintergrund, als aus dem einstigen böotischen

---

4 Bultmann 82ff; Lötzsch, „Hellenistische Bezüge" 21-23. Übersicht über das reiche Material und die Forschungsgeschichte bei P. WICK: „Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums", *Bib.* 85, 2004, 179-198.

5 Ebenso Tacitus, *Hist.* 5, 5,5: In Jerusalem „wird der Liber Pater (= Bacchus) verehrt". Vgl. oben, Kommentar zu § 18, zur Dekoration des herodianischen Tempels.

6 Man sah dort *sub aurea vite caelum*, „den Himmel unter einer goldenen Weinrebe" (Text bei Stern, *Authors* II Nr.321); zum Verständnis: Borgeaud, *Aux origines* 143-179. Das antike Bild des Judentums war von diesem - überhaupt nicht biblischen, dafür umso sichtbareren - Detail geprägt.

7 Dass Orpheus im Mythos bis in den Hades vordringt, um eine verlorene Seele (Eurydike) zu retten, allerdings ohne Erfolg, zählt zu den Berührungspunkten, die eher in der Ikonographie als in der Exegese eine Rolle spielten.

8 Hierzu Lötzsch, „Hellenistische Bezüge" 27-29

9 Siegert, *Predigten* 269-271 (zu Ps.-Philon, *De Sampsone* 20).

10 Seine Rettung der Hesione aus dem Maul eines Seeungeheuers, von der Sage in Jaffa lokalisiert, ist eine ältere Parallele zu Jonas Seeabenteuer; s. Siegert, *Predigten* II 142 u.ö. (zu Ps.-Philon, *De Jona* 63).

Volkshelden seit Euripides und Prodikos („Herakles am Scheidewege") ein Muster an Tugend und schließlich eine Erlösergottheit gemacht worden war: „Er ist der Logos des Alls" (Cornutus, *Theologiae Graecae compendium* 31). Auch ihm wurde eine Totenauferweckung zugetraut; Euripides' *Alkestis* ist insofern eine Parallele zur Auferweckung des Lazarus (§ 51–56). Sein Tod durch Vergiftung und schließlich durch Selbstverbrennung wird als qualvoll, allerdings nicht als schmachvoll dargestellt, sondern vielmehr verherrlicht (z.B. bei Seneca, *Hercules Oetaeus*). Ja, Herakles hatte, damaliger Mythendeutung zufolge, zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche.[11] Es gab *Hērakleia dogmata*, wie der Philosoph Atticus, ein Zeitgenosse des Irenaeus, es nennt.[12] Bei ihm laufen sie zwar, soweit die Fragmente es noch erkennen lassen, auf die Selbstgenügsamkeit des Tugendhaften hinaus; Jesus in diesem Sinne als neuen Herakles darzustellen, wäre dem Senior vermutlich zu wenig gewesen.[13] Doch ist das Beiwerk jener Tugend-Theologie höchst aufwändig; es musste nur noch konsequent vom Mythos in den Logos umgedacht werden – in dem Maße, wie auch der biblische Schöpfungsglaube als Logos darstellbar ist –, um das zu werden, was sich alsbald, an Johannes anknüpfend, im christlichen Sinne „Theologie" nannte.[14]

Jesus und der homerische **Odysseus** berühren sich in 12,20 (§ 60) sowie in der Fußwaschung § 63; sie entspricht *Od.* 19 in Umkehrung der Geschlechterrollen.[15]

Jesus und **Archimedes** könnten benachbart sein in dem *fragmentum incertae sedis* (§ 14 – s.d.). Mit dieser Anspielung gelangt man bereits in die Römerzeit.

10.1.2 Göttinnen?

Wie ist es demgegenüber mit weiblichen Gottheiten? Mit Hera und Athene wäre zwar kaum zu rechnen; deren Rollen sind schon in der Mythologie begrenzt, und politisch tragen sie v.a. bei zur Herrlichkeit der Magistrate, die längst überstrahlt wird von jener der Kaiser. Fragen wir aber nach den übrigen:

Artemis wäre zu erwarten; sie wurde ja in Ephesus in jenem Riesentempel verehrt, der eines der sieben Weltwunder war und nach Apg 19,23–40 Anlass gab zu einem frühen Konflikt zwischen Christentum und griechisch-orientalischem

---

11 Cornutus a.a.o; Siegert, *Predigten* II 269–271.278; vgl. Justin, *Dial.* 69,3. Pindar bereits nannte ihn ἥρως θεός (*Nem.* 3,22), also beides.

12 Frg. 2 bei Eusebius, *Praep.* 15, 4,16; *Atticus: Fragments*, hg. u. übers. E. des Places (Budé), 1977, 44 mit Anm. (zur christlichen Wirkungsgeschichte). Vgl. Siegert, *Predigten* II 278 (zu Ps.-Philon, *De Sampsone* 24). Monographie: M. Simon: *Hercule et le christianisme*, 1955 (bes. 75–123: „Théologie héracléenne et christologie").

13 Meeks, „The divine agent" 43: „If there was no higher calling than to imitate the labors of the divine Heracles in certainty of divine reward, there was nothing more ridiculous than the attempt to wrest divinity for oneself by imitating Heracles' apotheosis."

14 Simon a.a.O. (vorvorige Anm.) 200: „L'héracléologie n'a jamais atteint, même chez Sénèque, le degré de solidité charpentée qu'offre par exemple la christologie du Quatrième Evangile: on doit, ici encore, noter la différence." In diesem Zusammenhang ist nicht ohne Belang, dass gerade Trajan den Herakles-Kult förderte. Simon 131: „C'est avec Trajan qu'Hercule s'installe au cœur de la vie politique et religieuse de Rome."

15 Lötzsch, „Hellenistische Bezüge" 27–29.

Heidentum. Dieser wird im Joh nicht aufgegriffen, nach den gemachten Erfahrungen vielleicht mit Absicht nicht.[16]

Demeter, nach welcher sogar einer der Mitarbeiter des Seniors, Demetrios, seinen Namen trug (3Joh 12),[17] war als Ernte- und auch Hadesgöttin die Herrin der Naturfrömmigkeit einschließlich der stets ins Unterirdische führenden Mysterien. Deren Grundgedanke ist in dem Gleichnis vom Samenkorn (12,24 f § 61) enthalten. Die Muttergöttin als solche aber ist vergeschichtlicht als „Mutter Jesu" (mit diesem Titel, ohne Namen). Als solche ist sie das Symbol (wie wir es deuten) für Jesu jüdische Herkunft. Ihr Auftreten geschieht in Zusammenhängen familiären Zusammenhalts, wie er konkret in der joh. Gemeinde, einem *thiasos* eigener Art, gepflegt wurde. Von Hestia, der im Herdfeuer „verkörperten" Gottheit, haben wir zu Thema 2.6.2 kurz gesprochen.

Isis, das von Ägypten ausgegangene, „ökumenische" Gegengewicht zu Zeus auf weiblicher Seite, erhält v. a. durch die Ich-bin-Worte Konkurrenz; vgl. oben, Thema 6.3.1. Dort wurde auch auf ihren Machtanspruch gegenüber dem politisch-religiösen Establishment hingewiesen. Eine Deutungsmöglichkeit für das merkwürdige Trio aus Maria, Martha und Lazarus in Joh 11,1–45 (§ 51–56) und 12,1–8 (§ 58), die wir oben nicht erwähnten, läuft darauf hinaus, In Maria und Martha Isis und ihre Schwester Nephthys zu sehen, in Lazarus aber deren jüngeren Bruder Osiris. Bethanien entspräche Bet-Annu, „Haus der Sonne" (Heliopolis).[18] Ihnen allen überlegen wäre der joh. Jesus.

Und **Aphrodite**? Sind deren Wohltaten (bzw. auch Zwänge; man sah das kritisch) vergessen, und hat Johannes, wie das Neue Testament weithin, zu ihnen nichts zu sagen? – Nun, das erste „Zeichen" Jesu, mit dem er sich als Bote Gottes qualifiziert, ist ein Beitrag zu einer Hochzeit. Diese Perikope des VNT, von Johannes ausgebaut, hat nicht nur eine dionysische Beziehung, sondern auch eine aphrodisische. Nur dass aus dem Bereich der Gottheit selbst alles Sexuelle fortgelassen wird – nicht als Abwertung, sondern als Maßnahme der Entmythisierung. Darüber hinaus gibt es eine gewisse „johanneische Erotik" von sehr subtiler Art; s. u. 10.4.

10.2 Philosophisches

Johannes „der Senior" ist der Philosoph unter den neutestamentlichen Autoren. Das erweist schon der Prolog mit allem, was wir darin gefunden haben; ebenso erweist es die dialogisierte Durchführung seines Entwurfs, der einen erstaunlichen Grad von gedanklicher Geschlossenheit aufweist. Denkverbote nach Art von Kol 2,8 (wenn es eines ist)[19] wären nicht des Seniors Sache. Vielmehr zeigt

---

[16] Die Johannesschule ihrerseits hat sich dann als zeitgemäßeren Gegner den Kaiserkult vorgenommen (s. o. Einleitung, 6.3).

[17] Demgegenüber erinnerte der Name von Johannes' Gegner Diotrephes (3Joh 9) an Zeus.

[18] Price, „New Testament Narrative" 551 f.

[19] Es ist jedenfalls das einzige Vorkommen von φιλοσοφία im NT, und es ist abwertend verbunden mit „leerer Betrug". Vielleicht aber ist die Pseudo-Philosophie der ersten gnostischen Systeme gemeint, letztlich also Mythologie i. S. v. 1Tim 1,3 f; 4,7 (vgl. 2Tim 4,4; Tit 1,4; 3,9 und 2Petr 1,16, alles Warnungen vor „Mythen").

sein Entwurf mit all seinen fein austarierten Querbeziehungen in sich wie auch zu damals Bekanntem, dass für diesen Autor – um es mit Worten Albert Schweitzers zu sagen – „Denken und Religion nicht unvereinbar sind, sondern zusammengehören. Jede tiefe Religiosität wird denkend, jedes wahrhaft tiefe Denken wird religiös."[20]
Wir können auch hier eine kleine Liste aufstellen nach Philosophenschulen:

Platonisches: Die Dialogform als solche gehört hierher. Inhaltliches in Platons Sinne ist zum Stichwort „finden" in 1,41 (§ 7) und zu sonstigen mystischen Zügen bemerkt worden. Wenn der Senior in 3Joh 11 rät: „Nimm dir nicht das Üble, sondern das Gute zum Vorbild", so wäre das Verbum μιμεῖσθαι mit „nachahmen" hier zu schwach übersetzt, zumal dieses Vorbild τὸ ἀγαθόν ist, das Gute, Gegenstand von Platons nie geschriebener, alles aber krönender Vorlesung.[21]

> Leider ist in der Johannesschule eine ganz unphilosophische Orientierung am Üblen eingerissen: Man schmäht die Juden, entsagt der Welt und weist dem Teufel einen Platz an als Gegenspieler Gottes.

Der „Prolog im Himmel" § 1 f hat etwas Platonisches an sich, ohne freilich, wie Philon, die Welt zu verdoppeln in eine Ideenwelt und eine materielle Welt. Im Gegenteil, das Eingehen des Logos in die Materie ist ein zutiefst unplatonischer Gedanke. Dennoch beeindruckte er spekulative Geister. Der Platoniker Amelios, Schüler des Porphyrios, wusste den Logos-Prolog zu rühmen, wie Eusebius (*Praep.* 11, 18,26–19,3; daraus Theodoret, *Graecorum affectuum curatio* 2, 88) mit einem längeren Zitat belegt. Augustin[22] hat durch den Mailänder Bischof Simplicianus von einem Platoniker gehört, der meinte, die Anfangsworte des Johannesevangeliums müsse man in goldenen Buchstaben schreiben und in allen Kirchen aufhängen.

Sokrates, u.z. gerade der platonische, hat, wenn wir uns nicht täuschen, als Kontrast gedient zum Verhalten Jesu bei seiner Verhaftung (18,8 f § 76). Seine „Mäeutik" (womit er wie eine Hebamme den Gedanken anderer zur Geburt verhilft) haben wir von § 6 an zum Vergleich herangezogen – ein Vergleich, der alsbald (Justin usw.) klassisch wurde.[23]

Stoisch ist die Dreiheit (die aber vor dem Christentum nicht als solche gezählt wurde): Vater – Logos – Pneuma; dies beobachtet Tertullian, *Apologeticum* 21,10, der freilich auch weiß, dass *logos* und *pneuma* zunächst ungefähr dieselbe Sache meinten. Jedenfalls, Zeus wurde von den Stoikern verehrt als „Vater" des

---

[20] A. Schweitzer: „Botschaft an die Teilnehmer der Tagung des Weltbundes für Freies Christentum" (1947), in: *Albert Schweitzer: Gesammelte Werke in fünf Bänden*, hg. R. Grabs, Bd. 5, 1973, 378 f (hier: 378).

[21] Zu dieser vgl. Einleitung, 5.6.2.

[22] *De civitate Dei* 10, 29 (Rinaldi, *Biblia gentium* 530). Vergleiche mit neuplatonischen Triaden (Augustin z. B. zieht sie ebd. 10, 23) scheitern an vielem, bes. an deren hierarchischer Struktur. Das gilt auch schon für die andeutungsweise triadische Gottesbeschreibung bei Ps.-Platon, *2.Brief*, 312 E, eine von Plotin wie auch (seit Athenagoras) von den Christen aufgegriffene Stelle.

[23] S. o., Thema 3.3. Vgl. E. Dassmann: „Christus und Sokrates", *JbAC* 36, 1993, 33–45. Zwar zitiert Justin das zu seiner Zeit noch junge Joh wenig, doch teilt er dessen Logos-Christologie: *Apol.* 32,10; 46,2–4; 63,15.

Kosmos (die Götter inbegriffen); der Logos der Strukturen ist erkennbar an ihrem Funktionieren bis ins Kleinste hinein, und das Pneuma ist gedacht als die Lebenskraft, die das Universum in Bewegung hält. Es ist identisch mit dem feinsten Feuer, ist mithin auch das Element, das dem Kosmos in der Ekpyrose sein neues Leben verleiht – sein „ewiges Leben" sozusagen. Philon hat die Cherubim bzw. die Seraphim (die ja schon so heißen: „Brände") als feinstes Feuerelement aufgefasst (*De Deo* 9), lässt sie also „Kräfte" des Schöpfers sein, aber nicht identisch mit ihm. Wenn Celsus sagt, die These „Gott ist Pneuma" (Joh 4,24 § 33) sei für einen Stoiker nichts Neues,[24] so übersieht er den Unterschied zwischen dieser Gotteslehre, die den Schöpfer transzendent sein lässt, und dem stoischen Materialismus, der den Kosmos periodisch in sein eigenes „Feuer" (Pneuma) übergehen und wieder aus diesem hervorgehen (nämlich sich abkühlen) lässt.

Ein Hinweis auf **Kynismus** war zu 13,16 (§ 63) möglich. Auf **Epikur** hingegen kommen wir nun besonders bei dem Thema:

10.3 Der Kult der Freundschaft

Wir knüpfen an bei § 66, wo das Thema der Freundschaft anklang[25] und wir den Eindruck kriegten, den Philosophenschulen, am meisten der epikureischen, werde hier Konkurrenz gemacht. „Von allem, was die Weisheit zum Lebensglück beiträgt, ist bei weitem das Größte der Erwerb von Freundschaft (φιλίας κτῆσις)", sagte derjenige, der in seinem „Garten" eben dieses genoss.[26] Das Gleiche bietet der joh. Jesus als Geschenk. Hier ist ein Thema erreicht von weitaus größerer Tragweite, als dass es in den vorigen Abschnitt noch passen würde.
Der erste „Erfinder und Gesetzgeber" der Freundschaft (φιλία) soll Pythagoras gewesen sein (Jamblich, *De vita Pythagorica* 230). Aristoteles hat sie in seiner *Nikomachischen Ethik*, gerichtet an einen Freund, im 8. Buch dargestellt (1155a1–1163b28). Dort ordnet er auch Beziehungen wie die zwischen Eltern und Kindern, zwischen Mann und Frau, zwischen Herrschenden und Beherrschten, wenn sie denn gut sind und gedeihlich, unter den Begriff der „Freundschaft" ein, und er unterscheidet eine wenig edle Zweckfreundschaft von solchen Arten der Freundschaft, die auf Gleichheit beruhen oder gar auf dem Streben nach dem Überlegenen.[27] Einigendes Band ist für ihn nicht ἡδονή „Lust", sondern, fast gleich klingend, τὸ ἡδύ „das Angenehme", die Freude aneinander (χαίρειν, 1156a2ff); vgl. unseren § 66.
Ja, Aristoteles sagt, auch Gesetzgebung sei nur ein Ersatz für das, was Freundschaft viel leichter zuwege bringe; Freundschaft mehre auch die Gerechtigkeit (1160a3–14). So kann schon zu Beginn dieser bemerkenswerten Abhandlung der

---

[24] Bei Origenes, *C.Cels.* 6, 71; Rinaldi, *Biblia gentium* S. 543.

[25] Dort auch der Hinweis auf Klaus Scholtisseks Aufsatz zum Thema.

[26] Epikur, 27. Maxime (bei Diogenes Laërtios 10, 148). Vgl. ebd. 10,9–11 u.ö. zu Epikurs Praxis, Freundschaften zu pflegen.

[27] Er kennt Tugend (ἀρετή), die beiderseitige natürlich, als Motiv der Freundschaft, *pistis* freilich noch nicht: um von „Hausgenossen des Glaubens" zu sprechen (Gal 6,10), musste *pistis* erst inhaltlich neu bestimmt werden. – Eine sehr entfernte Analogie sind die pharisäischen Bünde von Freunden (*ḥăvērim;* s.o. zu 15,15 § 66), Verbindungen zum Zweck der Einhaltung von Reinheitsvorschriften und der korrekten Verzehntung – da endet freilich schon die Analogie.

Satz stehen: „Wo Freunde sind, bedarf es keiner Gerechtigkeit" (φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, 1155a26f). Das mag nicht die schlechteste Antwort sein auf unsere schon gestellte Frage, warum „Gerechtigkeit", dieser Schlüsselbegriff paulinischen und matthäischen Denkens, bei Johannes fehlen kann.

Stattdessen haben wir nun also im Joh den Begriff der Freundschaft; und er hat den zusätzlichen Vorteil, das Auditorium zu bewahren vor jener vielgebrauchten Alternative zwischen *erōs* und *agapē*. Im Begriff – und Verhalten – der Freundschaft ist der Unterschied aufgehoben, wie auch der zwischen Gesetz und Freiheit aufgehoben ist.

Die Ethik der Freundschaft, ja ihr konkret gelebtes Angebot ist das Beste, was Epikurs Philosophie ihren (meist bürgerlich-gutgestellten) Adepten zu bieten hatte. Wir können ihren Einfluss verfolgen von den Intellektuellenzirkeln der römischen Republik[28] bis zu der monumentalen Inschrift des Diogenes von Oenoanda am Xanthos (im weiteren Hinterland von Ephesus) aus der 1.Hälfte des 2.Jh. n.Chr.[29] Und war die Lebensweise der joh. Gemeinde nicht epikureisch – abseits kommunaler Pflichten und jeglicher Politik, im geschützten Innenraum eines Freundesbundes? Ja sogar eine Unart der Epikureer könnte man in ihr vermuten, den Personenkult – nämlich dem Senior gegenüber, aber das mag zu streng geurteilt sein. Jedenfalls wird er in den von Irenaeus referierten Erinnerungen der „Senioren" mit gleicher Ehrfurcht genannt wie anderwärts nur die Apostelfürsten Petrus und Paulus, ohne dass eine Theologie des Apostolats das abstützen müsste.

Ein Sprichwort war: κοινὰ τὰ φίλων („Was Freunde haben, ist ihnen gemeinsam", Platon, *Gesetze* 739 C). Platon sagt überdies, dass ein Mensch *philos* Gottes sein kann, u.z. aufgrund eigener Vollkommenheit: „Der Besonnene (σώφρων) ist Gottes Freund, da er ihm gleich ist" (*Gesetze* 716 D). So sagt es auch von Diogenes der seinen Namen tragende Diogenes Laërtios (6, 37). Plutarch wendet sich an seinen φίλος 'Απόλλων, seinen „lieben Apollon" (*De E Delphico* 384 E), und Epiktet konnte sich für einen Freund Gottes halten, weil er ihm (d.h. dem Schicksal) freiwillig gehorchte (*Diss.* 4, 3,9). Die besonders gottnahen Menschen konnten θεῖοι ἄνδρες heißen (z.B. Plutarch, *De genio Socratis* 592 F). Jedenfalls dachte man sich die Bindung gegenseitig. Philon erläutert: Es handelt sich um Menschen (Männer), die sowohl φιλόθεοι sind als auch θεοφιλεῖς, „Gott liebend" und „von Gott geliebt" (*Her.* 82; *Virt.* 184). War dies normalerweise nur ein Vorzug einiger Weniger, so zielt das Joh in die andere Richtung: Es ist das Evangelium des Abstiegs des Gottessohnes zu den Menschen. Diesen wird die Gottesliebe gebracht, nicht abverlangt.

Von diesem Unterschied abgesehen, den wir zum Thema „Mystik" schon bemerkten, spricht Johannes eine ganz griechische Sprache, was Freundschaft betrifft. Das politisch belegte φίλος Καίσαρος haben wir schon bemerkt; es wird in 19,12 (§ 87) den weltimmanenten Kontrast zu der hier gemeinten Freundschaft abgeben. Positiv aber ist die antike Freundschaftsethik ganz klar der Hinter-

---

[28] Lucretius insbesondere; Cicero mit Einschränkung; dazu aber die Papyrusfunde von Pompeji und Herculaneum, die uns verlorene Epikur-Schriften, oft religiösen Inhalts, fragmentarisch zurückgeben.

[29] M. Ferguson Smith: „Excavations at Oinoanda 1997. The new Epicurean texts", *Anatolian Studies* 48, 1998, 125–170.

grund. In der Hebräischen Bibel klingt zwar ähnliches an, wenn Dtn 13,7 sagt: „der Freund, der dir dein Leben wert ist" (LXX: ὁ φίλος ὁ ἴσος τῆς ψυχῆς σου); doch bleibt solche Sprache sonst selten.[30] Abraham ist „Freund Gottes" im hebräischen Text von Jes 41,8 und 2Chr 20,7.[31] Aus Apg 4,23 ist sprichwörtlich geworden: „ein Herz und eine Seele", was wir nunmehr als eine Definition von „Freundschaft" erkennen.

Geht es jedoch um konkrete Personen, so ist in jüdischer Tradition Mose ein „Freund" Gottes (Ex 33,11; LXX: φίλος), mit Ausweitungsmöglichkeiten auf weitere Propheten (Weish 7,27). Philonisches hierzu in *Neuer Wettstein* 727–729. In judenchristlicher Anwendung ist es dann Abraham (Jak 2,23).[32] Doch liegt für unseren Evangelisten die Einzigartigkeit des Mose wie auch die Abrahams in der Vergangenheit (Joh 1,17 § 2; 8,56 § 45). Was Jesus seinen Jüngern nun gibt, ist eine Gottesunmittelbarkeit wie jene, die Mose und Abraham zugetraut wird.

Mose stieg hoch auf den felsigen Sinai; Jesus „steigt ab" in den „Garten", einen weit freundlicheren Ort des Zusammentreffens (Thema 1.2.4). Haben nicht alle klassischen Philosophien ihrerseits, ganz physisch, in athenischen Gärten ihren Ursprung? Platon, Aristoteles, Epikur, alle lehrten sie in Gärten als Orten des Wohlbefindens, wo der Körper seine Lasten vergisst, bis auch der Geist frei wird. Nur die Stoiker nutzten die publikumsnähere Säulenhalle; und auch sie empfahlen das Spazierengehen in der Natur als dem eigentlichen Tempel. Johannes bildet die Entsprechung, u.z. insbesondere gegenüber dem „Garten" schlechthin, der Schule Epikurs.

Dass der Senior den Jüngern Epikurs Konkurrenz macht, das erweist, wenn es dessen noch bedürfte, der eigentümliche Gebrauch des Verbums ταράσσειν „erschüttern", wie zu § 55, § 68 und 76 festgestellt. Jesus selbst ist es, der an einigen Stellen „erschüttert" ist; die Jünger ihrerseits werden von dieser Gefahr ferngehalten. Wenn man weiß, dass Epikurs Religionskritik auf die ταραχή vor den Göttern hinauslief, jene Gottes-„Furcht", die in der Septuaginta höchst unvorsichtig φόβος genannt wird,[33] dann sieht man hier die Absicht der Korrektur. Das Gottesverhältnis, zu dem der joh. Jesus einlädt, ist frei von Furcht, denn es kann ein jeder für sich das Gericht selbst entscheiden (§ 41; § 47). Daher der Trost: „euer Herz lasse sich nicht erschrecken" (μὴ ταρασσέσθω, 14,1 § 68).

---

[30] Mit Ausnahme der als sehr eng dargestellten und bei den Auslegern mitunter Verlegenheit erzeugenden Freundschaft Davids mit Jonathan, 1Sam 20. In der Septuaginta wird φίλος am ehesten in den Weisheitsschriften und den Makkabäerbüchern gebraucht, also nicht in den Kerntexten. Das Abstractum φιλία begegnet überhaupt erst in Spr., Sir., Weish und Späterem.

[31] Die Septuaginta hingegen vereinseitigt *ohēv* „Freund" zu ὃν ἠγάπησα bzw. ἠγαπημένος „Geschätzter".

[32] Zitat von Gen 18,17 in einer Variante, die auch bei Philon (*Sobr.* 56) begegnet. – Hinzu kommen einige φίλος-Stellen im *Testament Abrahams*, einem vermutlich judenchristlichen Text, von dem es mehrere Fassungen gibt.

[33] Siegert, *Septuaginta* 231–234. „Der Weise wird sich niemals fürchten", erklärte Zenon, Begründer der Stoa; „er wird sich in Acht nehmen" (φοβεῖσθαι kontrastiert gegen εὐλαβεῖσθαι). So Diogenes Laërtios 7, 116 (v. Arnim, *SVF* III Nr. 431). Ein vorsichtiges Verhältnis zur Gottheit heißt im lk. Corpus und im Hebr. öfters εὐλάβεια, ein positives im Griechischen aber eher εὐσέβεια. Zu letzterem Begriff, der die Einengung auf eine Tugend sein könnte (so in den Pastoralbriefen), verhält sich Apg 3,12 freilich kritisch.

1Joh 4,17f wiederholt es sachgemäß und in Bibelsprache: „Furcht (*phobos*) ist nicht in der Liebe" (hier nun aber wieder: *agapē*) – denn das Gericht ist vorbei.

10.4 Zur Gefühlslage des Joh – Eros und Philia

Der joh. Begriff der „Freundschaft" ist etwas Neues im Neuen Testament. Er trägt die stärksten positiven Gefühlskomponenten des ganzen Evangeliums, und diese sind gebunden an Vorgänge der Kommunikation. Solche sind auch anderen Dokumenten des Urchristentums nicht fremd: „Brannte nicht unser Herz in uns?" (Lk 24,32). Bei Johannes wird ein förmlicher „pädagogischer Eros" daraus. Auf allgemein-ethischer Ebene ist 1Kor 13 vergleichbar, dort allerdings noch, ganz in Septuaginta-Sprache, an den Begriff *agapē* gebunden.
Mit alledem ist die starke emotionale Komponente von Passagen wie § 66, dem Angebot der Freundschaft, noch nicht erfasst. Freundschaft, φιλία, war eine Art von Liebe – keine sexuelle, aber nichtsdestoweniger eine heftige.[34] Xenophon beschreibt sie als Eros gegenüber der Seele (*Conviv.* 8,12).[35] Aus Apg 4,32 kommt die Redensart „ein Herz und eine Seele".[36] Johannes bringt das auf den Begriff.
Freilich, die Trennung vom Körper wirkt künstlich, solange es für den Körper nicht wenigstens Gesten gibt. Johannes weiß das und berücksichtigt es in seiner Erzählung. In § 63 äußert sich die *philia* Jesu zu seinen Jüngern durch Füßewaschen. Er wiederholt hierin die Geste der Maria v. Magdala (§ 53), und das beide Male gebrauchte Verbum ἐκμάσσειν („abkneten") steht für eine intensivere und direktere Art von Liebesdienst als alles, was griechische Gottheiten zu gewähren vermochten bzw. erhielten (durch Einölen ihrer Statuen, damit sie glänzten). In diesem Punkt ist das Vierte Evangelium nicht nur originell gegenüber dem Griechentum, sondern auch gegenüber dem bisherigen Judentum einschließlich vieler seiner christlichen Weiterentwicklungen. Es beschreibt und es begründet, dem platonischen wie xenophontischen *Symposion* nicht unähnlich, dabei aber über griechische Religion weit hinausgehend, das Band sehr enger Freundschaften, deren gestalterischer Ausdruck etwas Erotisches hat.[37]
Man kann, als Metapher des Verhältnisses zwischen Mann und Frau (oder genauer: Frau und Mann) den unterschwelligen Einfluss des *Hohenlieds* zum Vergleich heranziehen (Thema 1.2.4). Himmelweit verschieden von alledem sind – um den Vergleich fortzusetzen – die meisten „zwischentestamentlichen" Erzählungen, Apokalypsen, Testamente usw., von den Produkten der Gnosis und des Enkratismus zu schweigen, in welchen Erotisches nur noch in verklemmter Form

---

34 Wir haben das Wortfeld zu 15,15 (§ 66) skizziert. Der Ausdruck „Erotik" ist insofern unangemessen, als es eher „Philetik" heißen müsste – ein Wort, das es aber nicht gibt.

35 Vgl. ebd. 8,28 τῆς ψυχῆς φιλία, mit einer mitteilenswerten Fortsetzung (29): „Die Sterblichen (fem.), in die Zeus sich verliebte, ließ er, auch nachdem er bei ihnen war, sterblich sein; deren Seelen er jedoch liebte, die machte er unsterblich." Wie das mit Ganymed war, ließe sich dann freilich noch fragen.

36 Vgl. noch Phil 2,2 σύμψυχοι.

37 Sie hat sich ausgewirkt auf die Darstellung des Evangelisten bis zum heutigen Tage. Als der „jüngste" der Evangelisten erhält der Senior den Typ des schönen, aber fast schon geschlechtslosen Jünglings oder eher Engels, ähnlich dem stets bartlosen Erzengel Michael.

vorkommt, als Reiz der unerreichbaren Jungfrau. Ausnahme ist, wohl prinzipiell noch dem Judentum gehörig, das *Gebet der Aseneth*, auch *Joseph und Aseneth* genannt.

Johannes freilich enthält sich jeden Exzesses. Er verfügt über das, was man noch nicht lange mit dem Ausdruck „emotionale Intelligenz" bezeichnet, also ein mit dem Verstand in Einklang befindliches, bewusstes Gefühlsleben. Anders als Paulus, der unversehens grob und emotional werden kann, ist Johannes ein Mann von ausgeglichenem Gefühlshaushalt. Das spürt man an den Dialogen, in die er Jesu Lehre kleidet: Sein Jesus, auch wo er etwas ablehnt, ist von unpolemischer Überlegenheit. Er fällt nicht aus der Rolle, wie der dt-joh. gegenüber Nikodemus (3,11 f) oder gegenüber seinen judenchristlichen Anhängern (8,37 ff).

Um dies nun nochmals rückzubinden an griechische Kultur, in deren Schoß Johannes sich äußert: Dass der mythische Olymp in all seinen Repräsentationen eine höchst erotische Veranstaltung ist, haben wir, von Inkarnation redend, schon angedeutet (2.6.2). In Platons *Gastmahl* gilt Eros als ϑεῶν φιλανϑρωπότατος (189 C/D), was in der Rede der Diotima näher ausgeführt wird (201 D-212 A). Ohne die Liebe wäre das Leben einfach fade; dafür nimmt man selbst enttäuschte Liebe noch in Kauf.[38]

Damit ist freilich auch gesagt: Eros ist ein sehr unzuverlässiger Freund. Umso zuverlässiger ist die von Jesus in den Abschiedsreden angebotene Freundschaft; sie scheut auch nicht den Tod. Zu 15,12-15 (§ 66) haben wir Paulus zitiert, Röm 5,6-8: „Schwerlich stirbt jemand für einen Gerechten" - wofür es seltene, umso erstaunlichere Beispiele gibt; bekanntestes ist die von Schiller verdichtete *Bürgschaft* (aus Cicero, *De officiis* 3, 45). Erotisch übersteigert haben wir es schon in Platons *Gastmahl* 208 D, ein ὑπεραποϑνῄσκειν für schöne Jünglinge (wovon man sich rührende Beispiele erzählte).[39] Dies überbietend, sagt Paulus weiter: „Für das Gute wagt vielleicht jemand sogar zu sterben" (das geht auf hohe, aber doch wohl konkrete Werte, z. B. das Vaterland); „es empfiehlt aber Gott die ihm eigene Zuneigung (ἀγάπη) zu uns darin, dass Christus, als wir noch Sünder waren, für uns gestorben ist". Lag nun bei Paulus *agapē* an der Spitze der damit demonstrierten Werteskala, so ist es bei Johannes *philia.* Sie ist ein Wert ohne alle Schatten, eine Münze ohne Kehrseite. Gerade in der Alten Welt war sie das einzige ebenso intensive wie zwang- und zweckfreie zwischenmenschliche Verhältnis.

Ergebnis: Das Joh I hat eine sinnliche Komponente, die durch den Lieblingsjünger, dem „an Jesu Brust" liegenden, illustriert wird. Wir können davon sprechen, ohne die Sinnlichkeit zur Religion zu machen: Von hier bis zu den einst bekämpften Baalskulten oder zu dem *Gastmahl* Platons ist ein weiter Weg. Aus philosophischer Warte kann man es so sehen: „Durch die Menschwerdung des

---

[38] Einschließlich gesellschaftlicher Unordnung. Wenn man bedenkt, dass in der klassischen Antike Eros seine größten Erfolge wohl eher außer- als innerhalb von Ehebündnissen hatte (welche letztere eher Konvention waren und im Bürgertum erst geschlossen wurden, wenn der Mann seine Jugendliebschaften, die gleichgeschlechtlichen eingeschlossen, ausgelebt hatte), so verzichtet der junge Platon, der hier spricht, auf eine Vermittlung seiner Eros-Philosophie mit jeglichem Bestreben nach gesellschaftlicher Ordnung. Das mag ein Grund mehr sein, warum eine christliche Übernahme sich nicht nahelegte.

[39] Z. B. die gegenseitige Aufopferung von Nisus und Euryalus bei Vergil, *Aeneis* 9, 176-445.

unsichtbaren Gottes in Christus wurde die erotische Dimension eingeholt, die der alttestamentarische Gott zunächst verlassen musste, um den Mythos zu überwinden."[40]

Eine gewisse Zartheit und Zurückhaltung hat man an Johannes verspürt, und sie ist jedenfalls in seinem Text. Nicht umsonst ist der Lieblingsjünger, zum Adoptivsohn der Mutter Jesu erhoben und an Jesu Stelle tretend (19,26 f § 91), in der Ikonographie der ewige Jüngling geworden, ein christlicher Apollon oder Hermes.[41] Den Anhaltspunkt dazu hat er in seinem Vortrag selbst gegeben.

Um von hier aus jedoch wieder in die Konkretheit des joh. Gemeindelebens zurückzukommen: Nach all dem Gesagten ist es keine Banalität mehr, wenn der zweite der uns erhaltenen Briefe des Seniors so schließt: „Es grüßen dich die Freunde. Grüße die Freunde, jeden mit Namen!" (3Joh 15).

Thema 11: Wie weit treibt Johannes Geschichtstheologie?

In diesem Kommentar wurde viel über das christlich-jüdische Verhältnis nachgedacht, zu dessen aktueller Neubestimmung derzeit eine intensive Neu-Lektüre des Neuen Testaments stattfindet. Zu deren Chancen dürfte nun auch gehören, dass die nach dem Kriege wieder aufgekommene, dann aber in Ideologien erstickte Frage nach einer angemessenen Theologie der Geschichte neue, unverbrauchte Antworten finden kann.

11.0 Vorbedenken

Mit dieser Frage – die nebenbei auch das enge Verhältnis zwischen den Schriften des Lukas und der Lehre des Johannes aufgreift – berühren wir ein einstmals klassisches Thema der Theologie, das aber durch viel Missbrauch in ebensolchen Verruf geriet wie das der Vorsehung. Doch während „Vorsehung" ein an die Bibel herangetragener Begriff ist, aus der heidnischen Antike kommend,[1] ist der Begriff „Heilsplan" ein Compositum aus zwei durchaus biblischen Begriffen, wenn auch – zugegeben – ein mit Vorsicht zu benutzendes. „Es hat niemand in Gottes Rat gesessen" – so pflegte Luther Röm 11,34 (< Jes 40,13) zu zitieren. Es kann in etwaigen Entwürfen einer Geschichtstheologie nicht darum gehen, einen *Heilsplan Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit* zu Papier zu bringen,[2] sondern nur um den Versuch, dem Aspekt geschichtlicher (will sagen: sowohl in Ereignissen manifestierter wie auch im Nachdenken verstehbarer) Kontinuität in den Geschicken des Gottesvolkes des Alten wie Neuen Bundes nachzuspüren, so wie er im Joh angedacht ist. Hier sei auch an die Kritik des Kausalitätsbegriffs erinnert, wie wir sie in 4.0 und 4.4 skizziert haben. Es wäre naiv – und würde selbst aus

---

[40] F. Fellmann: *Das Paar. Eine erotische Rechtfertigung des Menschen*, 2005, 70.

[41] Die Tradition lässt ihn ein Leben lang unverheiratet bleiben, erzählt aber einen Fall von Freundschaft zu einem jungen Mann, für den er sich bereit zeigt, „sein Leben zu geben": Clem. Al., *Quis dives* 42 (40) > Eusebius, *H.e.* 3, 23,7–19.

[1] Weish 14,3 und 17,2 sind selbst in der Septuaginta völlig isoliert.

[2] Im Druck erschienen Pfäffikon 2004, auch als Einblattdruck zu haben für 6 Schweizer Franken.

mythischen Zeiten biblischen Erzählens nicht viele Belege für sich haben –, wollte man Gott als Agenten, als Wirkursache bestimmter Ereignisse namhaft machen. Nicht einmal der Logos wird so qualifiziert, wenn von ihm gesagt wird, „durch ihn" werde alles (Joh 1,3 § 1).

Die große Warnung vor Naivitäten auf diesem Gebiet ist Bultmanns Aufsatz „Weissagung und Erfüllung".[3] Wenn es auch leicht sein mag, dessen Anfangsabschnitte als moderne Missverständnisse zu erweisen und das symbolische Denken der Antike gegen kantianische Verengungen zu empfehlen, so läuft der Aufsatz im Weiteren darauf hinaus, dass es nicht statthaft sei, die Verbindung – eines Volkes, eines Einzelnen – zu Gott in der Kontinuität zu denken. Der Augenblick einer Begegnung mit der Ewigkeit ist allemal die Aufhebung der Zeit; das hat Bultmann gerade aus dem Johannesevangelium gelernt. Aus den Synoptikern vgl. die Verklärungsszene Mk 9,2–9: Petrus will dort den Vorschlag machen, Zelte zu errichten für Mose, Elia und den verklärten Jesus; doch eine Stimme ertönt: „... den sollt ihr hören!", und schon ist die Erscheinung vorbei. Man kann noch viel weiter zurückgehen, bis auf die prophetische Tempelkritik in Israel: „Was ist das für ein Haus, das du mir bauen willst?" (Jes 66,1, Radikalisierung der Worte des Propheten Nathan an König David, 2Sam 7,5ff). Wir sagten schon: Die Ewigkeit ist nicht die Verlängerung der Geschichte, also auch nicht der Heilsgeschichte.

Bultmanns Warnung wird durch die Erfahrung bestätigt: So etwas wie eine Gottesbeziehung als gegeben anzusehen und gesellschaftliche und politische Ereignisse daran aufzureihen, gerät allemal zur Ideologie. Die theologische Irrelevanz solcher Konstruktionen ist gemeint, wenn Bultmann am Ende des genannten Aufsatzes von einem „Scheitern" der Geschichte Israels spricht. Das ist kein Antijudaismus, sondern es impliziert ein Scheitern jeder Kirchengeschichte im selben Maße, soweit auch damit ein Aufweis Gottes in zeitlichen Ereignissen gemeint sein soll (s. u.).

Dennoch mag es gut sein, über Gottes Plan mit der Menschheit, soweit er für uns erkennbar ist, nachzudenken – und wäre es nur, um der Existenz des geschichtlichen, des „fleischlichen" Israel (mit Paulus gesprochen) gerecht zu werden. Wir nehmen hierbei lieber Röm 11 zur Hilfe als die zu weit gehenden Entwürfe des Eusebius (*H.e.* 1, 1–4). Dass das Volk Israel, ob Jesus folgend oder nicht, im „Heilsplan" weiterhin eine Rolle spielt, ist von Augustin immerhin angedeutet worden (*Civ. Dei* 18, 46 u.ö.) und ist inzwischen, inhaltlich ausgeweitet, allgemeine Ansicht der großen christlichen Kirchen. Hier kann eine Konfrontation behoben werden, die bis auf die Zeit des Johannes zurückgeht, in welcher, einer Vermutung Michael Theobalds zufolge (s. o. zu 8,33 § 44), das Judenchristentum in besonderer Weise auf Israels Väter pochte und dem Heidenchristentum den Ausweg vom „horizontalen" in das „vertikale" Denken mehr oder weniger aufdrängte.

Auf der anderen Seite halten Stellen wie das berühmte Joh 4,22 (§ 33) doch an der Kontinuität fest. So soll nun gegenüber eklektischem Gebrauch des Vierten

---

[3] Oben zitiert, zu Beginn von Thema 1. Vgl. dens.: „Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit", (1948) in: ders., *Exegetica* 356–368. Die damalige Debatte zwischen Exegeten und Systematikern, die an Cullmanns historischem Positivismus ihre Grenzen fand, wird derzeit wiederbelebt.

Evangeliums die Frage nach einer Kontinuität des Handelns Gottes im joh. Entwurf grundsätzlich gestellt werden. Das Verdikt aus Bultmanns *Theologie des Neuen Testaments*, § 41: „Es fehlt bei Johannes überhaupt die heilsgeschichtliche Perspektive", bleibt zu überprüfen;

> denn wie so oft, dürfte Bultmann sich vom Eindruck des Joh II haben (ver)leiten lassen.[4]

11.1 Das Verhältnis des Joh I zur Geschichte

Um das Joh zu verstehen, muss man fähig sein, in Zeiträumen zu denken. Schon die Uminterpretation des Messiastitels (s.o. 5.2) setzt voraus, dass man eine Epoche für beendet hält und eine neue für angebrochen. Die Erwartungen des Volkes Israel münden in Jesus, und das von ihm gebrachte Heilsgut heißt nicht Autonomie, sondern (ewiges) Leben.
An § 45 war zu sehen, dass damit ein gewisser Bruch eingetreten ist: Ewiges bricht ein in die Zeitlichkeit, und so etwas wie Abrahamskindschaft verliert an Bedeutung angesichts der sehr viel höheren Chance, hier z.B., in diesem Evangelium, Jesus zu begegnen. Damit wird die Geschichte Israels illustrativ und in gewisser Weise zeitlos. Es ist jedoch wichtig, daraus keine Einseitigkeit zu machen und keine Gnosis.
An der joh. Rede von Gottes „Werk" in Jesus (Singular, § 34, § 74) bemerkten wir: Die Schöpfungswerke zählte man, das Offenbarungswerk aber gilt dem Senior als eines. Es ist eine Kontinuität - schon darum ist zwischen Mose und Christus in 1,17 (§ 2) kein Gegensatz. Woraus folgt: Gäbe es nicht schon so etwas wie eine Geschichtstheologie, müsste man sie jetzt er-finden, auffinden im joh. Denken.
Dass der Senior nicht so gleichgültig gegenüber der Geschichte sein kann, wie man bisher annahm, hat die Einleitung erwiesen (Abschn. 11). Für die zwölf Monate des Wirkens Jesu, aus denen er berichtet, erweist er sich als wohlinformiert, muss allerdings dem Wunderbedürfnis seines Zeitalters seine Konzessionen machen (Thema 4), darf auch den überlieferten Wortlaut der Geschichten nicht auffällig ändern. Damit hat sich uns nun schon vieles erklärt.
Im Weiteren gehen wir nun von dem Punkt aus, wo Bultmann gerade nicht sich vom Joh II hat beeindrucken lassen, nämlich der Eschatologie, und fragen wir uns, was angesichts der joh. Einholung der Eschatologie in die Gegenwart übrig bleibt für die Kontinuität einer Geschichte Israels und/oder der Kirche. Hier sind Einschränkungen zu machen, motiviert durch ein bereits johanneisches Problembewusstsein; eine Negation aber wäre zu scharf. Sie wäre nicht zu vereinbaren mit den doch häufigen und gewichtigen Schriftbeweisen. Stellen wie 18,5b (§ 76), wonach selbst das Verlorengehen des Judas aus dem Kreis der Jünger hinzunehmen ist, „damit die Schrift erfüllt würde", veranlassen uns, das Leben und den Dienst (*the ministry*) Jesu in einer zeitlichen Kontinuität zu sehen.

---

[4] Bultmann hat, wie überhaupt der Protestantismus seines Jahrhunderts, einen doppelten Bruch mit der Vergangenheit hinter sich: Nach dem 1. Weltkrieg war es der Bruch mit einem konturenlos gewordenen „Kulturprotestantismus" und seinen eher vaterländischen als christlichen Werten, und im 2. Weltkrieg die Distanz zu einer sich als „Vorsehung" gebenden Barbarei.

Diese reicht *von der klassischen Zeit Israels bis in die Gegenwart der Joh-Lektüre*, wobei aber auf beiden Seiten, vor wie nach Jesus, mit „Löchern" in der Geschichte, zumindest der erklärbaren, zu rechnen ist.

11.1.1 Was *gegen* ein joh. Interesse an Geschichte Israels und (weiterer) Heilsgeschichte spricht, sind zunächst eine Reihe von Fehlanzeigen. Die auffälligste: Es gibt keinen Bezug auf den „Bund". Das mag verwundern, ist freilich auf dem Hintergrund einer Zeit zu sehen, wo auch das mehrheitliche Judentum wenig über *b^e rit* nachdachte. Die Essener - und bald auch die Christen - waren es, die diesen Begriff wieder ins Zentrum ihrer Lehren und ihres Kultes rückten. Allerdings nicht Johannes; offenbar war „Bund" schon damals ein Streitwort zwischen Christen und Juden (s.zu 1,17 § 2). Wir wissen nun aber, dass Johannes sich von jedem theologischen Streit abseits hält. Ein Streit in theologischen Dingen verliert seinen Gegenstand.[5]
Weiterhin wird angeführt, es gebe

- nur wenig Weissagungsbeweise,
jedoch wird Johannes in dieser Hinsicht völlig unterschätzt (Thema 1);
- kein Wort aus der Familie καλεῖν „berufen", keine κλῆσις, keine κλητοί (zu schweigen von ἐκκλησία),
doch ist dieses Wort bei den Synoptikern auch nur zweimal vorhanden, Mt 16,18; 18,17, und es findet einen genuin-joh. Gebrauch in 3Joh 6.9f;
- keine ἐκλογή, keine ἐκλεκτοί,
doch haben wir das Wort in 2Joh 1.13 und immerhin das Verbum ἐκλέγεσθαι in Joh 6,70 (§ 26); 13,18 (§ 64); 15,16 (§ 66);[6]
- keine ἅγιοι oder ἡγιασμένοι,
jedoch 17,17.19 (§ 75) ein ἁγιάζειν zugunsten der Jünger;
- keinen Hinweis auf eine Verehrung des Κύριος,
außer in 20,28 (§ 99), wo es der Auferstandene ist und auch erst sein soll, der solchermaßen verehrt wird. Die Reaktion des ehemals Blinden in 8,38 (§ 40) ist eine gewagte Prolepse, gerade wenn man bedenkt, dass Johannes die Unterschiedlichkeit der Epochen kennt und Jesu Lebzeiten sehr wohl von der Zeit des Christentums zu unterscheiden weiß.
Der Senior kennt jedoch keine „Ökonomie der Fülle der Zeiten" (Eph 1,10) und kein „Abgeschlossenwerden des Alls durch Christus" (ebd.), so sehr sein Prolog sich in diesem Sinne hätte erweitern lassen.[7] Für ihn ist das objektivierende Sprache, und er weiß von deren Unzulänglichkeit. In gewisser Weise ergänzt so der *Epheserbrief* das, was eine geschichtstheologisch interessierte Lektüre am Joh vermissen wird.

11.1.2 *Für* die Pflege geschichtstheologischen Denkens spricht indes: Die Geschichte Israels ist repräsentiert durch Abraham (Joh 8,33-58) und Mose (Joh

---

5 „Über Gott werde ich nie streiten" (J. G. Herder). Mit diesem Vorsatz hat er es sich verdient, der theologische Gesprächspartner der Weimarer Klassiker zu werden.

6 Dazu dt-joh. 15,19 (bei § 66).

7 Diese Arbeit ist auf eine ebenso grandiose wie antijüdisch-verzerrte Art geleistet worden von Eusebius im Prolog seiner *Kirchengeschichte* (1, 1-4). Dieser Text verdiente, neu geschrieben zu werden.

1,45; 5,45f). Auch der Zeitpunkt des Todes Jesu ist fixiert durch die Namen des Pilatus und des Kaiphas, des Hohenpriesters „in jenem Jahr". Das verankert schon einmal die „Stunde" Jesu in der Geschichte, der politischen wie der sakralen (wenn man so will). Außerdem haben wir in der Benutzung des Exilspropheten Hesekiel Parallelen zu des Johannes eigener Situation entdeckt (zu 8,28f § 42; zu 12,32 § 61): Was Hesekiel in Kap. 17 der judäischen Königshaus sagte, das wendet Johannes diskret - erkennbar freilich nur für die Schriftkundigen - auf die Sprecher des Judentums zur Zeit Jesu und zu seiner eigenen Zeit an.
Voraussetzung solcher Beziehungen ist die Überzeugung von einer Analogie im Handeln Gottes: Gott bleibt sich gleich in seiner Art, auf menschliches Verhalten positiv oder negativ einzugehen. In gewisser Weise und *mutatis mutandis* wiederholt sich die Geschichte; es sind ihr Lehren zu entnehmen, die just durch diese Wiederholung kenntlich werden und deutbar sind auf dem Hintergrund des in der Tora und den Propheten erklärten Willens Gottes für sein Volk.
Die urchristliche Entscheidung, das Wirken Jesu als eine Anknüpfung an dasjenige Johannes des Täufers darzustellen - nur die Täuferjünger mögen das anders gesehen haben -, hat sowohl im VNT wie auch in Q und im Mk die Kontinuität zu den Propheten des Alten Bundes hergestellt. Dies gilt, gleichgültig ob nun er oder ob Jesus der von Mal 3,23f angekündigte wiederkommende Elia ist (im joh. Bericht, § 3, leugnet er es bescheiden); der wiederkommende Mose von Dtn 18 ist er in Joh 1,45 und 4,25 allemal. Außerdem sollte in der Ablösung des *Nomos* durch das eine „Gebot" Jesu (Joh 1,17 zielt auf 13,1ff, § 63-65) die geschichtstheologische Bedeutung nicht übersehen werden; mit dem *Nomos* verband sich eine Epoche. So lehrte auch Paulus in Gal 3-5.
Oscar Cullmann[8] hält Bultmann entgegen, dass es eine Spannung zwischen „schon jetzt" und „noch nicht" im Joh nicht weniger gebe als bei Paulus (was auch die einzige Art ist, den kanonischen Joh-Text sinnvoll zu finden) und dass die Entscheidung, in die der joh. Jesus ruft, kein Verlassen der Zeitlichkeit sei, sondern eine Überkreuzung von Zeitlichkeit und Ewigkeit. Überhaupt habe der vierte Evangelist sich entschieden, ein Evangelium zu schreiben, also eine Art von Leben Jesu, und nicht einen Text von anderer Gattung (etwa einen Offenbarungsdialog), der keine Zeitachse bräuchte. Auch das Joh, so Cullmann, stellt Gottes Handeln dar, nicht sein (ohnehin unanschauliches) Sein oder Wesen. Das ἐγένετο von Joh 1,14 (gerade im Gegensatz zu den vorangegangenen Imperfekten) bezeichne eine „Mitte der Zeit", wie es sie nicht nur im Lk gibt.
Im selben Sinne, so fährt die Argumentation nun fort, finden sich im joh. Entwurf deutliche Unterscheidungen zwischen ἕως ἄρτι (Joh 5,17; 16,24) und ἀπ' ἄρτι (Joh 13,19; 14,7) - das ist jener einfache, fundamentale Begriff von „Zeit", wie ihn auch Aristoteles definiert. Dabei kann natürlich so etwas wie eine „Zusammenschau zwischen Leben Jesu und Leben Christi in seiner Kirche" (261) vorkommen: „Es kommt die Stunde und ist schon jetzt" (Joh 4,23ff, § 33; häufiger in Joh 14-17): Die Perspektive der Gegenwart der Kirche wird hier angelegt, ist aber als solche erkennbar und als Bindung der Gegenwart (der Jesus-Rede) an die Vergangenheit (des Erzählentwurfs).

---

[8] O. CULLMANN: *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, 1965, 245-267: „Johannesevangelium und Heilsgeschichte".

Cullmann bestätigend, können wir ein urchristliches Vorbild in solchem Geschichtsdenken in Q 16,16 erblicken: „Mose und die Propheten (reichen) bis Johannes (dem Täufer)". Das, was danach kommt, heißt in Q noch „Königreich Gottes", – ein schon im VNT aufgegebener Ausdruck; Johannes aber personalisiert diese Erwartung in seiner typischen Weise hin auf den „Menschensohn". In diesem sehr gefüllten Ausdruck liegt eine Anspielung an jüdische Erwartungen an den weiteren Verlauf der Geschichte (bes. Dan 7,13).
Doch freilich, just diese Erwartungen werden im Joh I aufgehoben (oben Thema 9),[9] und es wird nun unsere Aufgabe, den Augenblick und die Kontinuität sinnvoll aufeinander zu beziehen.

11.2 Jüdisch-Christliches

Von der joh. Sicht der Geschichte ist – wieder nach Cullmann – das Volk Israel nicht ausgeschlossen. Die o.g. Erwähnungen Abrahams, des Mose und schließlich des Täufers, der dann sagt: „Der *nach* mir Kommende wurde *vor* mir (geboren)", heben zwar im Offenbarungsereignis die Zeit auf, dies aber auf dem Hintergrund einer bekannten Geschichte Gottes mit Israel. Diese bleibt; nur das vermeintliche Zukunftswissen der Apokalyptik bleibt beiseite, wird auch nicht (wie sonst geschah) verchristlicht. „Überall ist wie im Hebräerbrief die Behauptung der Ablösung des alten Bundes mit der Anerkennung der heilsgeschichtlichen Rolle Israels verbunden" (263). Als Beweis hierfür gilt, wenn es dessen noch bedurfte, Joh 4,22.
Berichtigend wäre hier nun anzumerken, dass nach dem *Hebräerbrief* der Alte Bund nicht gekündigt ist – auch in 7,18 nicht, wo nicht der Nomos, sondern nur eine ἐντολή daraus annulliert wird, nämlich die das aaronitische Priestertum betreffende. Dessen Ungültigkeit *für Judenchristen*[10] ist Gegenstand der Satzaussage.[11] Nicht der Bund ist gekündigt, sondern sein Gottesdienst ist unwirksam, in dem Sinne, dass er gar nicht für Christen gemeint ist.
Man hat, nicht zu Unrecht, Ähnliches im Joh verspürt in der quasi-priesterlichen Rolle, die Jesus dort spielt. (Daher auch die traditionelle Perikopenüberschrift „Hohepriesterliches Gebet" für Joh 17, in Übereinstimmung mit Hebr 5–8.) Versuchen wir, von hier aus einer Antwort näher zu kommen! Wenn unsere Auslegung von Joh 4,22 (§ 33) richtig ist, dann steht Jesus, das „Heil von den Juden" verkörpernd, für die Gesamtheit der bisherigen Geschichte und auch der künftigen Verheißungen, die Israels Besonderheit ausmachen. „Wir beten an, was wir kennen (οἴδαμεν)", heißt es dort, ebenso wie die Samaritanerin dann sagt (V. 25): „Ich weiß (οἶδα), dass der Messias kommt", sich hier an jüdischem „Wissen" beteiligend. Ausnahmsweise! Das Weltgeschehen wird *sub specie aeternitatis* ge-

[9] Deutero-johanneisch lebt sie fort in heutigen Entwürfen einer „Menschensohn"-Christologie, die sich ganz auf die Wiederkehr Christi (die Parusie) verlässt und von dieser die Antwort auf unsere Fragen erwartet.

[10] Schon die Überschrift meint diese. Eine bessere Bezeichnung gab es noch nicht; man hätte schon „die Gläubigen aus der Beschneidung" sagen müssen, wie in Apg 10,45; leicht verkürzt ebd. 11,2; Gal 2,12.

[11] Will man den *Hebräerbrief* nach 70 n.Chr. datieren, muss man sogar hinzusagen: Fern von späterem Triumphalismus wird noch nicht einmal darauf Bezug genommen, dass die Juden nach dem Verlust ihres Tempels zwangsweise in derselben Lage sind.

sehen und als Ausdruck eines Heilswillens Gottes – darum begegnen in diesem Redeabschnitt (§ 33), gerade und nur dort, die Ausdrücke σωτηρία und σωτήρ.[12] Bei allem Enthusiasmus und aller mystischen Konzentration auf das Jetzt der Betrachtung bleibt dieser Horizont im Vierten Evangelium bestehen – so wie er schon für die Quelle Q gültig war, die ihn auch nicht mehr als einmal ausdrücklich anlegte.

Johannes teilt mit dem Urchristentum die Auffassung des eschatologischen Dramas als begonnen, ja fast schon vollendet (Gal 4,4). Er führt diese Vorstellung an ihr Ende, indem er den Rest des Dramas ganz in die Gegenwart stellt: Jeder Glaubende entscheidet es neu für sich. Das in 1Thess 4,16f Gesagte findet mithin nicht in dieser Welt statt. In dem Maße aber, wie futurische Vorstellungen zur Gegenwart werden, lässt sich sagen: Von beiden Seiten her, Vergangenheit wie Zukunft, ist die Gegenwart der Glaubenden bestimmt. Die ewige Gegenwart der „Entweltlichung" (Bultmann) lässt sich jedoch nicht festhalten (vgl. Joh 15,18 § 66; 17,14; § 75). Der Alltag der Christen hingegen ist sowohl von der früheren Heilsgeschichte her wie auch vom – jeweils persönlichen – Eschaton bestimmt, nämlich dem schon bestandenen Gericht, u.z. ist er heilsam bestimmt. Die Kämpfe, zu denen die *Johannesapokalypse* anschließend aufruft, hatte ein Johannes persönlich schon hinter sich gehabt.

11.3 Die These vom „Scheitern der Geschichte Israels"

Rudolf Bultmanns eingangs (Thema 1) schon genannter, ganz johanneisch gedachter Aufsatz „Weissagung und Erfüllung" hat die anstößige These aufgestellt (183ff), die alttestamentlich-jüdische Geschichte sei Weissagung nur „in ihrem inneren Widerspruch, in ihrem Scheitern" (183). Die dahinter stehende Einsicht ist: Gott lässt sich nicht auf Erden festhalten. Seine Präsenz, so deutlich auch immer sie an einzelnen Punkten empfunden worden sein mag, lässt sich nicht verstetigen. Wir sprachen schon von dem unbedachten Vorschlag des Petrus, der Erscheinung des verklärten Jesus ein Zelt zu bauen (Mk 9,5 parr.).[13] Kein Mensch kann so etwas bauen; es ist Gottes eigenes „Wohnen" unter den Menschen.

An eine irdische Heilszeit als endlich dauerhafte Heilsgeschichte denkt Johannes nicht. Jesu Reich ist für ihn „nicht von dieser „Welt" (18,36). Verheißungen der Hebräischen Bibel erfüllen sich für ihn, mit dem Bultmannschen Paradox gesagt, in ihrem Scheitern (a.a.O. 184):

> „Und damit wäre es zu Ende, hätte nicht Gott in Christus einen neuen Anfang gemacht, der nun allerdings nicht der Anfang einer neuen geschichtlichen Entwicklung ist, sondern ‚neue Schöpfung' im eschatologischen Sinne."

„Im eschatologischen Sinne" meint den Ausstieg aus der Zeit. *In* zeitlichen Bindungen und *trotz* ihrer ereignen sich Berührungen mit dem Ewigen. Deren An-

---

[12] Das Verbum σῴζειν hat einige Verwendungen mehr, nicht alle authentisch. Ein Heilsdrama ist aber auch dort kaum impliziert.

[13] Dies ist das einzige Vorkommen von σκηνή bei den Synoptikern; nur bei Lk kommt noch 16,9 hinzu. Das dort Verneinte bietet Johannes beereits im Prolog: ἐσκήνωσεν 1,14 (§ 2)!

dersartigkeit von aller sonstigen Erfahrung zu beschreiben, ist nunmehr Aufgabe der Eschatologie.
Niemand im NT widmet sich dieser Aufgabe konsequenter als Johannes. Der Gegensatz, den man zwischen futurischen und präsentischen Aussagen gefunden hat und der auch in der hier zugrunde gelegten Rekonstruktion des Joh I nicht ganz fehlt (§ 53), trifft nicht das Entscheidende. Beides kann gedacht werden als Ansatz dazu, überhaupt von der Zeit zu abstrahieren. Die Unweltlichkeit oder Andersweltlichkeit des – immer nur metaphorisch ausgedrückten – Jenseitigen ist es, worauf es Johannes ankommt.
So ist denn der Rückgriff auf die Geschichte Israels und auf biblische Beispiele bei Johannes wenig ausgeprägt und wäre missverstanden, wenn man an eine Kontinuität des Heils, ja auch nur in der Kontinuität des Volkes Israel denken würde. Es mag gefährlich erscheinen, aber diese biblische Grundanschauung tritt bei Johannes zurück. So in § 44 (über die Abrahamskindschaft); so übrigens auch bei Paulus, Röm 9,6 ff. – „Siehe, wahrhaft ein Israelit ..." (1,47 § 7): Das ist ein Einzelner, und es werden immer nur Einzelne sein.[14] Ihre Zusammengehörigkeit benennt sich biblisch-metaphorisch als „Herde"; der Ausdruck „Volk" hingegen geht auf das vorfindliche Volk Israel (λαός Joh 11,50; 18,14; ἔθνος gleichfalls Joh 11,50 sowie 11,52; 18,35), an das sich – so wenig wie an das Land Israel – keine eschatologische Aussagen knüpfen. Ein „Israel Gottes" (vgl. Gal 6,16) ist erst noch im Entstehen.
Für eine Kirche aber, die sich in der Kontinutität einrichtet, ja die eine solche schafft und dann auch verantwortet, ergeben die eschatologischen Aussagen des Johannes kaum Relevantes. Was er für die Kontinuität zu bieten hat, ist das Liebesgebot; es ist vor allem die Gewissheit, zu Jesu „Freunden" zu gehören, und ein von der Turbulenz der Ereignisse unberührter Friede als Vorwegnahme des Himmels.
Die Kirche hingegen verkörpert nicht die Zukunft; sondern die Glaubenden leben in ihr die „eschatologische Existenz", beginnend mit der Bereitschaft zum Angeredetwerden durch das Wort Gottes. Die Kirche, die dieses Wort Gottes ausrichtet, kann es weder zu Stein werden lassen noch zu einer Organisation; sie kann es nur *immer wieder* ausrichten. Es ist ihr unbenommen, sich hierfür eine organisatorische Basis zu schaffen, Ämter einzurichten, Immobilien zu erwerben usw. Hierin ist über Johannes weit hinausgegangen worden. Theologisch jedoch, in der Lehre, wird man viel weiter als er nicht kommen. Was die Lehre am besten verkörpert, werden immer nur Beispiele sein, „Zeichen", aber keine Kontinuitäten.

11.4 Keine „Sonntagskausalität"

Um von hier auf Troeltschs durchaus berechtigte Ablehnung einer christlichen „Sonntagskausalität" (Thema 4.0) zurückzukommen: Geschichtstheologie, will man sie überhaupt treiben, muss sich hüten vor jeder Einlinigkeit. Im Rückblick auf das Joh I wird man wohl so sagen: Gott als „Herr der Geschichte" (modernes Prädikat) ist nicht Ursache von Ereignissen und schon gar nicht von einer unun-

---

[14] Vgl. das Zitat Franz Rosenzweigs oben zu Joh 14,6 (§ 68).

terbrochenen Kette von Ereignissen; sondern es gibt Ereignisse, denen die „Herrlichkeit" eignet, Gott zu offenbaren. Jesu Vorherwissen führt diese Ereignisse nicht herbei, und sein Sprechen oder Handeln auch nicht allein; sondern er deutet sie im Voraus. Das gilt auch für die Tat des Judas. Als diese schon näherrückt, „bezeugt" Jesus ihr Kommen (13,21 § 61); das ist gerade kein Verbum für eine Auslösung oder ein Herbeiführen.

Thema 12: Trinitarische Besinnung

Zuletzt sollen noch einige Fragen aufgegriffen werden, die sich aus dem Abschiedsdialog, insbesondere aus den Paraklet-Passagen ((§ 70–72), ergeben: Wie zutreffend ist der Eindruck, dass hier eine frühe Art von Trinitätslehre geboten, vielleicht sogar erst eingetragen wird?

12.0 Der Erwartungsrahmen

Die klassische Trinitätslehre, wie sie sich vom späten 2. Jh. (Irenaeus, Tertullian) bis zu den großen Konzilien herausbildete, ist gedacht als Zusammenfassung und Systematisierung neutestamentlichen Denkens über Gott.[1] Eine theologische τριαης (so der griechische Terminus)[2] ist gebildet worden, von der uns wundern würde, wenn sie vom Evangelium Johannes' „des Theologen" so ganz fremd bliebe – hat dieses doch Triaden zumindest als Gliederungsmittel reichlich gebraucht. Fragen wir: Wie weit ist die aus der Quelle Q übernommene „Binität", bestehend aus Vater und Sohn, durch die diversen „Geist"-Aussagen des Evangeliums (etwa § 33 gegenüber der Samaritanerin) ergänzt zu einer Trinität? Ist die Wortgleichung von „Heiliger Geist" und „Paraklet" in 14,26 (§ 71) johanneisch gedacht oder nur eine nachträgliche „kirchliche Glosse"?
In dieser Hinsicht scheint innerhalb des Joh eine Entwicklung stattgefunden zu haben, die erst gegen Ende von der vorherigen „Binität" abführt (zu welcher die dt-joh. Redaktion dann wieder zurückführt). Sind etwa die Paraklet-Passagen § 70–72 ein verzichtbarer Zusatz, ein später Kompromiss des Evangelisten mit der sich bildenden Trinitätslehre?

Dieser Verdacht lässt sich ausschließen anhand der Beobachtung, dass die binitarischen „Ich und der Vater"-Stellen dt-joh. sind, also eine Populartheologie durchhalten, die mit der joh. Ausformung der Christologie

[1] Wir werden mit Absicht nicht „Gottesbegriff" sagen, denn Begriffe gibt es nur von mehrfach Vorkommendem, und Gott „kommt nicht vor"; auch wird er erkannt als Einer.

[2] Nach Aristoteles, *De caelo* 268a10ff (vgl. *Anal. post.* 96a35ff) kommt der philosophische (hier: kosmologische) Gebrauch dieses Ausdrucks aus dem Pythagoreismus. Er begegnet, noch während die theologischen Überlegungen in Gang sind, bei dem Bischof und Zeitgenossen des Irenaeus, Theophilus v. Antiochien, *Ad Autolycum* 2, 15,10 (dort bezogen auf „Gott, seinem Logos und seiner Weisheit), parallel zu einer dreiphasigen Geschichtstheologie des Irenaeus; *trinitas* seit Tertullian, *Adv. Praxean* 2.3; *De pudicitia* 21. Die Rede von „Personen" der Trinität, auf Tertullian zurückgehend, ist von joh. Sprachgebrauch insofern verschieden, als bei Johannes nur der Logos als personaler Mitteilungsträger betrachtet wird.

keineswegs zu verwechseln ist. Rückentwicklungen dieser Art sind in der Kirche immer wieder vorgekommen.[3]

Wenn in § 70–72, also gegen Ende des Abschiedsdialogs, Johannes sich als einer zeigt, der, parallel zu anderen christlichen Lehrern, selber Neuland betritt, so werden wir die Frage stellen, wie weit er dabei in derjenigen Linie bleibt, die sich aus seinem eigenen Prolog ergibt.

Die trinitarische Taufformel von Mt 28,19 fasste zu einer Zeit, in der wir schon die Wirksamkeit des Johannes denken, eine Reihe von Überlegungen zusammen, die sich an Stellen wie 2Kor 13,13 (vielleicht dt-paulinisch), davor aber schon in 1Kor 12,4 (viele Gaben, derselbe *Geist;* viele Dienste, derselbe *Herr;* viele Wirkungen, derselbe *Gott)*, in Q 10,21 (Jesus betet im Heiligen Geist zum Vater), in Hebr 9,14 (Christus - Pneuma - Gott)[4] und in hymnischer Form in Eph 1,3–14 niederschlagen (Vater und Sohn; V. 13f. der Heilige Geist); vgl. 1Petr 1,2; 3,18.[5] In den Ignatiusbriefen vgl. *Eph.* 9; *Magn.* 13,1. So ist auch von Johannes zu erwarten, dass er das Gespräch Jesu mit Gott, dem seit der Quelle Q die Vater-Sohn-Titulatur entnommen ist, zu einem Gespräch Gottes über den Logos mit seiner Gemeinde ausweitet und auch in dieser eine Präsenz Gottes benennt.

An äußeren Einflüssen sind die zunächst gar nicht so „äußeren" des Judentums zu nennen, das gelegentlich schon göttliche Triaden bildete (oben Thema 2). Pagane Akklamationsformeln kommen hinzu: Isis und Dionysos galten jeweils als „eine(r)" in einer eher zusammengesetzten Weise und Hermes sogar ausdrücklich als „dreimal eine(r)".[6] Wenn wir oben (Thema 10.2) Tertullian erwähnten mit seinem Hinweis, „Vater", *logos* und *pneuma* seien auch bei den stoischen Klassikern zu finden, so weiß Tertullian, dass letztere beide Ausdrücke zunächst ungefähr dieselbe Sache meinten. So ist es aber auch biblisch gegeben: siehe Ps 33(32),6! Diese Sprache bleibt insofern gültig, als Gott ja *auch* Vernunft ist und *auch* Pneuma. Eine nähere Zuordnung dieser Begriffe zu einer Gotteslehre - in welcher sie dann Namen werden - ist nur unter bestimmten Bedingungen erforderlich, dann aber auch hilfreich.

---

[3] Ein Beispiel war oben, Frage 2.0, der *Ordo missae* und insbes. seine deutsche Übersetzung. Hier wäre eine Liturgiereform dringend angezeigt.

[4] Vgl. 10,29, wo zu Gott als Autor der Schrift und insbesondere des Mosegesetzes noch der Sohn und der Heilige Geist hinzugenannt werden.

[5] Die dortige Aussage, dass Christus durch das Pneuma auferweckt wurde (so auch Röm 1,4), wäre freilich ein sehr unjohanneischer Akzent. Schon bei der Taufe Jesu (§ 5) hatte Johannes eine derartige Aussage, wie sie den Ebioniten fundamental war, vermieden.

[6] Ein wiederaufgelegter Klassiker hierzu ist E. PETERSON (und Ch. MARKSCHIES [Hg.]): *Heis theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* (1926), 2006. Vgl. Versnel, *Inconsistencies* 206–251 anhand von Martial, *Epigr.* 5, 24 (einem übrigens ironischen Text); vgl. 232–237 über εἷς-Akklamationen und Formeln wie „drei und einer" (Lit.), 237–244 über die äg. Herkunft des Beinamens *Trismegistos.*

12.1 Das Transitivitätsverhältnis Vater-Sohn-Gemeinde

12.1.1 „Von oben": das Offenbarungsgeschehen

Anknüpfend an 14,28 (§ 71) und an die offene Frage von 2.8, ob und inwiefern der „Sohn" im Rahmen einer Hierarchie gedacht wird – Subordination oder Koordination? –, können wir abschließend noch einen Schritt weiter kommen in der Würdigung des Joh I als einer systematischen Leistung. Wir nehmen im Folgenden die drei Parakleten-Verheißungen der § 70, 71 und 72 als johanneisch – wenn auch vielleicht spät innerhalb dieses Entwurfs – mit leisen Reserven für den Schlussteil des § 72 (s. Kommentar zu 16,13f), die aber das Folgende nicht belasten. Hier soll sich nun entscheiden, ob und inwiefern der Evangelist trinitarisch dachte.

Bekannt ist der Konflikt zwischen „Der Vater ist größer als ich" (Joh 14,28 § 71)

und „Ich und der Vater sind eins" (Joh 10,30, bei § 49).

Hier kommt uns die Literarkritik zur Hilfe: Fixpunkt ist die erstere Stelle; nur sie gehört zum joh. Entwurf. Johannes bleibt auch in der kühnsten Spekulation Judenchrist, ganz im Sinne von Mk 10,18 (Lk 18,19): „Keiner ist gut außer: einer, Gott".[7]

In welchem Sinne aber ist er „größer"? – Das klärt der Kontext in § 71. Just da, wo Johannes den „Parakleten" ins Spiel gebracht und dessen Benennung mit „Heiliger Geist" erläutert hat, lässt er Jesus im Zusammenhang einer Einladung ins Jenseits auf die überlegene „Größe" des Vaters hinweisen – der sich nämlich nicht bis zu einer Geburt und einem Tod, kreatürlichen Widerfahrnissen, erniedrigt hat, sondern bei alledem doch auch bei sich blieb. Dies ist der einzige „Himmel", den Johannes kennt, und in diesen lädt bei ihm Jesus ein. Das ist also keine Aussage über ein innergöttliches Unterordnungsverhältnis. Vielmehr wird die Ankündigung des Täufers aus 1,33 (§ 5 VNT) eingelöst, Jesus werde „mit Heiligem Geist taufen" (hier muss auch „taufen" in Anführungszeichen bleiben).

Im Laufe des Evangeliums entsteht dann keine Unterordnung, sondern ein Transitivitätsverhältnis:[8] so in 12,26 (§ 61), das in den Glaubenden sein drittes Glied hat. So sind auch so 13,20 (§ 64) und 14,1–14 (§ 68f) zu verstehen, wie 14,26 (§ 71) dann wieder präzisiert; so auch schon 5,20ff (§ 47f) und am Ende wieder der missionarische Schluss 20,21 (§ 98): „Empfangt den Heiligen Geist! (...)." In Gottes Namen handeln und den abwesenden Jesus ersetzen können die Gläubigen nur dank dieses Geistes; er ist im Sinne des Evangelienschlusses nunmehr die Präsenz Gottes auf Erden. In dem Maße, wie das Joh auf diesen Schluss zuläuft – das konnten selbst die Bearbeitungen kaum verwischen –, ist das Evangelium insgesamt trinitarisch.[9]

Nehmen wir noch einige authentische Aussagen zur Hilfe: In 14,20 (§ 70) lesen

---

[7] Dieses εἷς ὁ Θεός oder kurz εἷς θεός ist noch jahrhundertelang eine beliebte Akklamationsformel gewesen, u.z. bei Juden wie Samaritanern, Heiden wie Christen. Lit. s. vorige Anm.

[8] Zu dieser Denkfigur s. Siegert, *Argumentation* 56f.191–195. Im oberen Kontext vgl. den gegenläufigen „Instanzenzug" von V. 21f. Synoptikerstellen lassen sich reichlich daneben setzen: Mk 9,37 parr.; Q 10,16 usw.

[9] Mit U. Schnelle: „Trinitarisches Denken im Johannesevangelium" in: Labahn u. a., *Israel und seine Heilstraditionen* 367–386.

wir: „An jenem Tage [sc. wo Jesus fortgegangen, der „Fürsprecher" aber gekommen sein wird] werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch."

Dies ist dt-joh. nachgesprochen worden in 10,38 (bei § 49) in einem Zusammenhang, der schon von 10,29 ab unsere Frage ventiliert und auch jenes „Ich und der Vater sind eins" schon enthält, das wir nachher als unauthentisch erneut ausscheiden werden.

Dass Jesus „im" Vater ist, aber auch die Jünger „in" Jesus sein sollen, wird im großen Gebet (§ 74f) Hauptgegenstand der Bitte: 17,11.21–23. Hier zeigt sich wieder eine Perspektive, die nicht die des Betrachters ist, nicht die der Theorie; sie wird vielmehr im Gebet eingenommen und in der Praxis der geschwisterlichen Liebe. Sie vereint das Getrennte ganz jenseits der Möglichkeiten aller Theorie.[10]

Es dürfte nun kein Zufall sein, dass diese mystische, dabei aber auch praktische Einheit gerade in der Ankündigung des Parakleten (§ 70) mitverheißen wird. Vater, Sohn und Paraklet treten mit der Jüngerschaft in ein Transitivitätsverhältnis. Wir haben hier den Ansatz zur nachmaligen Trinitätslehre.

Was diese betrifft, so hat auf Vorgaben wie 2Kor 13,13 und Mt 28,19 Johannes nicht direkt reagiert; wohl aber korrigiert er die im VNT enthaltene, von den Ebioniten sogar festgehaltene und nicht weiterentwickelte Vorstellung von einer Herabkunft des Heiligen Geistes auf Jesus erst bei seiner Taufe (§ 5 VNT).[11] Das ist es zunächst, was der Täufer „sieht" und „bezeugt", noch ganz in der Perspektive der Hebräischen Bibel. In den Abschiedsdialogen aber erfahren die Jünger, dass der Vater ihnen diesen Geist auf Bitte des Sohnes „senden" wird (14,16 § 70; 14,26 § 71).

Bei der dritten Wiederholung (§ 72) sagt dann Jesus vollends, er selbst werde den Parakleten senden (16,7), woraus westlich-lateinische Dogmatik das *filioque* abgeleitet hat. Damit ist er – Jesus – nach antikem Verständnis „älter" als der Paraklet, und die von den Ebioniten festgehaltene Auffassung einer Geistbegabung Jesu erst zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens wird in einem nicht nur religionsgeschichtlichen, sondern theologischen Sinne zum Anachronismus. Wenn sodann (im Joh I zwei Verse weiter) 16,13f präzisiert, der Paraklet werde nicht von sich aus sprechen, sondern es „aus dem Meinen" nehmen, wird er zur Präsenz des ewigen Logos, und die Frage des Zeitpunkts für eine „Inspiration" Jesu erübrigt sich vollends. Was der Täufer bezeugte, war nur ein Teil oder ein Aspekt der Wahrheit; die „ganze Wahrheit" bringt erst der Paraklet.

Diese joh. Trinität (wir dürfen sie so nennen) schließt sich nicht ab, sondern wird gerade darin erkennbar, dass Jüngerinnen und Jünger dank dem Parakleten „in" Jesus und dank Jesus „im" Vater leben. Da uns dieses Verhältnis als eines der Liebe beschrieben wird, ist die Frage der Über- oder Beiordnung gerade verkehrt. Wenn sie überhaupt eine Antwort findet, dann so, dass die Liebenden sich

---

[10] Die Transitivität lässt sich im Gebet zurückspiegeln; etwa *EG* 251,7: „Lass uns so vereinigt werden, wie du mit dem Vater bist...".

[11] Die Taufe Jesu fehlt dort zwar, nicht aber die Herabkunft des Heiligen Geistes.

einander unterordnen. So zeigte es ja auch die Diakonie von Jesu Fußwaschung (§ 63).

Ein „Ich und ..." passt nicht dazu und findet sich auch nicht im Bereich der authentischen Texte.

Liebende dienen einander in aller Freiheit. „Wenn der Sohn euch frei macht, werdet ihr wirklich frei sein" (8,36 § 44). Die Souveränität, mit der der joh. Jesus seine Rolle eines Gottessohnes, ja Gottesknechtes spielt, wird die der Christen.

12.1.2 „Von unten": das christliche Gebet

Wir kehren nun die Blickrichtung um. Von einem Glauben an Jesus wurde schon gesagt (12,44b § 41; oben Thema 5.5.4): „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat". Dies lässt sich nunmehr auf das Gebet übertragen. Antwort auf die Offenbarung ist das Gebet „im" Heiligen Geist, dieser nunmehr vermittelt „durch" Jesus, von der Kirche verehrt als Christus. Kann sich hierauf ein an Jesus gerichtetes Gebet gründen? Es geht jetzt um den Kniefall des geheilten Blinden in 9,38 (§ 40) und um den Ausruf des Thomas in 20,28 (§ 99): „Mein Herr und mein Gott!" Ähnliches findet sich schon bei Paulus: Röm 10,12–14; 2Kor 12,8. Der Märtyrer Stephanus ruft in Apg 7,59: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!" Spätestens die Umsetzung in beschreibende Sprache (Dogmatik) würde aus solchen Redeweisen einen förmlichen Ditheismus machen; 1Kor 8,6f ist nahe daran.
Johannes, ein halbes Jahrhundert später, hat offenbar darüber nachgedacht und hat die Parakleten-Verheißung eingefügt (§ 70–72), die wir als seinen Beitrag zu der sich bildenden Trinitätslehre noch würdigen werden (12.3). Direkt davor, wo Jesus im Abschiedsdialog das Thema „Gebet" anschlägt, fordert dieser auf zum Bitten „in meinem Namen". Er will nicht angebetet werden und fordert keine göttliche Verehrung. Da wo dergleichen Gesten geschehen, sind sie aus dem Affekt erklärlich, werden auch keineswegs getadelt, sind aber in theologischer Sicht (d.h. im Blick auf das Gesamte des Joh) schlichtweg die Umkehrung der Perspektive, die wir als „Offenbarung" soeben geschildert haben: „Im" Geist und „durch" den Sohn rufen Jesu Jünger den Vater an. Das ist auch in all den zahllosen Gebetsformularen und Agenden gemeint, die schließen mit den Worten „durch deinen Sohn Jesus Christus, unseren Herrn". Unkundige sagen dann Amen, ohne zu wissen, dass seit den Tagen der handgeschriebenen Gebetbücher diese Formel verkürzt wird. Sie geht nämlich weiter: „ ... deinen lieben Sohn, der mit dir in der Einheit des Heiligen Geistes lebt und regiert von Ewigkeit zu Ewigkeit" (oder ähnlich; das ist nicht festgelegt). Jetzt erst passt das Amen.

12.2 Das Ausscheiden der dt-joh. „Binität"

Wir kommen jetzt zur Problematisierung eines Sprachgebrauchs zurück, die wir zu 1,1 (Ende) erst angerissen haben: Jesus Christus sei „unser Gott" (wie Tit 2,13 missverstanden werden könnte),[12] womit das Christentum, wenn es den Schöp-

---

[12] Dass man sich dort vor σωτῆρος ein erneutes τοῦ denken muss, erweist 1,3f; es sind doch zwei göttliche Personen gemeint.

fer nicht leugnen will, zwei Götter bekommt. Hier gerät ein Denken auf Abwege, das als „binitarisch" bezeichnet wird (vgl. 1Joh 5,20, aber auch schon 2Kor 1,2), das bis in heutige Gebetsformeln hinein fortdauert, ohne weiter bedacht zu werden.
Ein Ergebnis der literarkritischen Scheidung war das automatische Verschwinden einer weder monotheistischen noch trinitarischen, sondern „binitarischen" Redeweise, die wir als die der Bearbeiter erkennen.

Diese sollten uns erst einmal verraten, was sie mit der jedem System widersprechenden Formel „Ich und der Vater" sagen wollten (10,30 bei § 49;[13] vgl. schon 8,16 bei § 42). Wir haben sie dem Evangelisten abgesprochen, einmal aus formalen Gründen (Brüche usw.), inhaltlich aber auch, weil Johannes als Judenchrist so weit vom ererbten Monotheismus nicht abgegangen sein kann.
Auch die folgenden Stellen bereiten den Auslegern des kanonischen Textes Rätsel, die hier nicht gelöst werden müssen: 6,27b.43 (bei § 24); 10,38 (bei § 49); 14,31 (bei § 71); 16,15 (bei § 72; dort auch Vorordnung des Sohnes); 16,32 (bei § 73)[14]. Mit einem Wir als Dual ist theologisch nichts anzufangen.

Anders ist, bei ganz ähnlichen Worten, das Transitivitätsverhältnis in 12,26 (§ 61) beschaffen, das in den Glaubenden ihr drittes Glied hat. So ist auch 14,1-14 (§ 69) zu verstehen, wie in V. 26 (§ 71) ja präzisiert wird; so auch schon 5,20 ff (§ 47 f), und so schließlich der Missionsauftrag 20,21 f (§ 98): „Wie mich der Vater sendet, so sende ich euch."

So, inhaltlich korrekt (bis auf das Vergangenheitstempus), die Zusätze 15,9 (bei § 71) und 16,27 (bei § 73). - Eine Gelegenheit trinitarischen Redens ist in 3,35 (bei § 4), trotz vorhandenen Vokabulars, verschenkt worden.
Dt-joh. missverstanden wird das Transitivitätsverhältnis ferner in quasimagischen Identifikationen mit der Gottheit, so wie sie auch den Sakramentsaussagen von 6,51b-59 (bei § 24) entsprechen. Die Vorstellung, „Blut" voll von göttlicher Macht zu schlucken widerstrebt nicht nur jüdischem Ritualempfinden, wie zu 6,35b (bei § 24) gesagt - über dieses könnten die Christen sich ja eines Tages hinwegsetzen -, sondern es impliziert Voraussetzungen einer Vermischung von Magie und Religion, wie sie für antike Mysterienkulte typisch ist, in der Gnosis dann auch prompt wiederkehrte (z. B. bei Marcus dem Magier), aber von der biblisch-jüdischen und christlichen Lehrbildung von all ihren begabteren Vertretern konsequent ferngehalten worden ist. Hier liegt ein Punkt, wo auch der moderne Ausleger sich zu einer Scheidung der Geister (nach 1Kor 12,10) herausgefordert sieht.

---

[13] Quellort ist vermutlich 10,17 im selben Paragraphen, eine joh. Besinnung Jesu auf sein Verhältnis zum „Vater". Diese bereitet dem Verständnis keine Probleme.

[14] Schlatters Versuch, „wir"-Stellen wie 9,4 (bei § 36) als Semitismus zu erweisen, wird bei Morton Smith, *Tannaitic Parallels* 26 (vgl. 41) mit Recht verworfen; die jeweiligen Kontexte sind nicht vergleichbar.

Ergebnis des Ausscheidens der Zusätze im Joh ist, dass die „binitarischen" Formeln dem Joh II zufallen – vielleicht als eine Art von archaisierendem Widerstand gegen das trinitarisch werdende Denken der Mehrheitskirche –, dass aber über die thematische Klammer von 1,33 (§ 5) zu 20,22 f (§ 98) über die Parakleten-Stellen hinweg das Denken des Seniors sich als trinitarisch erweist. Selbst wenn wir letztere fortdenken würden, wäre dies das Ergebnis.
Die kirchliche Rezeption hat weise entschieden und das „Ich und ..." nicht weiter zur Basis von Lehrentwicklungen gemacht. Vielmehr wurde der Ausgang des Heiligen Geistes „vom" Vater und seine Vermittlung „durch" Christus dogmatisches Gemeingut,[15] dem auch die im Rückblick, Thema 5.5 anzustellenden Überlegungen über das Gebet Rechnung tragen.

12.3 Der joh. „Paraklet"

12.3.0 „Paraklet" – woher das Wort?

Zu Recht ist zu Joh 14,16 (§ 70) bemerkt worden,[16] dass der „andere Fürsprecher" unerwartet in den Text kommt. Auch durch das übrige Neue Testament und durch das, wir an urchristlichem Gedankengut sonst kennen, sind wir nicht auf diese Ausdrucksweise vorbereitet. Zwar werden wir sehen, dass sie gedanklich gut eingebettet ist und keineswegs einen Bruch darstellt; nur sprachlich ist es eine Überraschung – und soll es vielleicht sein in diesem Moment, wo Jesus seine Jünger auf eine neue Situation vorbereitet. Auch Johannes, und nicht nur Lukas, hat ein Bewusstsein vom Unterschied zwischen der Epoche Jesu und jener der Kirche. Diese letztere erhält nun ihr Charakteristikum zugewiesen und ihre Verheißung. Wir werden auf das Überraschende noch zurückkommen; beginnen wir bei dem Wort selbst.
Das Wort παράκλητος „Anwalt", dem im gewöhnlichen jüdischen Prozessrecht nichts entspricht, ist, wie sein Synonym συνήγορος, im Hebräischen als Lehnwort rezipiert worden *(qāṭēgor* vs. *p^{e}eraqliṭ, senēgor*). Solange an eine Gerichtsszenerie gedacht ist, dürfte also die Übersetzung „Anwalt" die richtige sein. Daneben findet sich bei dem weniger eschatologisch denkenden Philon ein abgeschwächter Gebrauch, etwa im Sinne von „Ratgeber" (*Opif.* 23) oder gar von „Botschafter, Vermittler" (so in *Opif.* 165 für die Überzeugungskraft, πειθώ). In *Mos.* 2, 134 nimmt der Jerusalemer Hohenpriester über die Farben seines Gewandes den ganzen Kosmos als Fürsprecher (*paraklētos)*, um beim „Vater des Kosmos" Vergebung zu erlangen für dessen „Sohn", eben den Kosmos.[17]

---

[15] Gestört nur durch den Streit um das *filioque*, das in der dritten Parakleten-Stelle, nämlich 16,7, hinzukommt.

[16] Z.B. bei Bornkamm, „Der Paraklet". Bericht über Problematisierungen der joh. Parakleten-Passagen z.B: bei J. Levison: *The Spirit in First-Century Judaism* (AGAJU, 29), 2002, 242–244, mit dem Ergebnis, dass Homogenität auch in jüdischen Quellen nicht erwartet werden darf. Vorstellungen wie Benennungen variieren bei einem Philon eben so weit.

[17] In diesem Sinne gilt in Hebr 9,1 der Jerusalemer Tempel als „kosmisches Heiligtum".

12.3.1 „Parakleten" im Judentum

Die Fachliteratur gibt allerlei Deutungen, wie die eigentlich hellenistisch-römische Rolle eines Advokaten als theologische Metapher im Judentum verstanden worden sein kann. Die Lehre der Rabbinen sucht abzuführen von einem Volksglauben, der allerlei mythische Personifizierungen als Fürsprecher annahm, und legt das Gewicht auf die Gebotserfüllung. aus *Āvot* 4,11 (ein Tannait): „Wer ein Gebot erfüllt, erwirbt sich einen Fürsprecher" (*p^e raqliṭ*); vgl. Talmud, *Šabbāt* 32a (im Namen der Tannaiten überhaupt): „die Anwälte eines Mannes sind Buße und gute Taten". Vgl. *Ta'ănit* 16a u. a.m.
Im älteren griechisch-jüdischem Schrifttum lässt sich die Vorstellung finden, Joseph in Ägypten sei bereit gewesen, seinen Brüdern zu verzeihen, ohne dass diese einen anderen *paraklētos* für sich hätten als Josephs eigene Pietät gegenüber seinem Vater und seiner angestammten Menschenliebe (Philon, *Jos.* 239). In der ps.-philonischen Predigt *De Jona* 139f rufen die vom Gericht Gottes bedrohten Nineviten den Propheten Jona an, ihr Fürsprecher zu werden,[18] nehmen ihn auch gewissermaßen zum Pfand (eine Rolle, der er sich sodann entzieht).
Unser Senior kennt beide Sprachen und sicherlich auch manche dieser Traditionen. Er setzt sie ein zur Ablösung eschatologischer Vorstellungen, wie wir in Thema 7 zur Rolle des Judas sahen. Bildgeber ist das Weltgericht, die „Stunde" von 12,23 (§ 60). Dort hat man, schon nach jüdischer Auffassung, Ankläger, und man hat Verteidiger. „Wer eine Sünde begeht, erwirbt sich einen Ankläger" (*Āvot* 4,11). Für dessen Tätigkeit dient im Jerusalemer Talmud, *Šabbāt* 5 b 16ff das Verbum *q-ṭ-r-g*, abgeleitet von κατήγορος. Hier ist der Gegenbegriff zu *paraklētos* gefunden, wie gesagt (7.5.1).
Judas verklagt Jesus vor einem Gericht, das von Johannes für identisch angesehen wird mit dem Letzten Gericht. Diesem Vorgang wird fortan, sollte die Anklage sich den Jüngern gegenüber wiederholen, ein „Verteidiger" gegenübergestellt. Jesus selbst brauchte keinen; er ließ sich für sein Zeugnis verurteilen. Den Jüngern aber schickt er den Parakleten.

12.3.2 Blick auf den christlichen Gebrauch

Das Wort „Paraklet" ist in der Rezeption des Joh als Synonym zu „Heiliger Geist" in die Kirchensprache eingegangen; die Vulgata zu unseren Stellen setzt es bereits als Fremdwort.[19] Das soll es nun nicht bleiben; versuchen wir, seine traditionsgeschichtlichen und systematisch-theologischen Geheimnisse tiefer zu erkunden.
Überall im Neuen Testament hat der Wortstamm παρακαλ- das aus der Septuaginta bekannte Bedeutungsspektrum, das zwischen „drängen, bitten" (so profangriechisch) und „trösten" (so in der Übersetzung von *n-ḥ-m)* changiert.[20]

---

[18] Ebd. 114 waren die Büßer in Ninive freilich der Auffassung, dass ihr Gebet einen Fürsprecher nicht nötig habe. Nach jüdischer, auch rabbinischer Lehre ist Buße der jederzeit offene Zugang zu Gott.

[19] Hieronymus setzt noch die klassische Form *paracletus* (mit langem *e*, auf diesem zu betonen); die lat. Kirchendichtung kennt dann auch schon die ngr. Form *paráclitus* (wie in liturgischen Büchern gedruckt).

[20] Siegert, *Septuaginta* 272f.

Bultmann vermutet eine vorjoh. Quelle, die dann außerhalb des paulinischen und synoptischen Einflussbereichs liegen müsste, was insofern schwierig ist, als gerade im palästinischen Judentum (auf das man dabei zurückgreift) sich *paraklētos* als Fremdwort findet. Philon kennt aus seiner Kultur den Alltagsgebrauch des Wortes und nennt uns an verschiedenen Stellen „Anwälte" mit Namen. Übertragungen auf das Gottesverhältnis sind möglich und naheliegend aufgrund der Gott zugeschriebenen Würde als Richter. „Wer wird unser Fürsprecher sein, wenn wir nicht angetroffen werden als solche, die Werke vorweisen, die heilig und gerecht sind?" So schreibt, noch ganz jüdisch *2Clem.* 5,9. Philons Eschatologie in seinem *De praemiis et poenis* kennt drei παράκλητοι (*Praem.* 166):

1. Gottes Güte und Milde (ἐπιείκεια καὶ χρηστότης);
2. die Untadeligkeit (ὁσιότης, rabb. *z^e chut*) der Patriarchen, aufgrund deren der „Vater" Israels Gebete erhört;
3. die tätige Buße (βελτίωσις), die überhaupt jedermann offensteht.

Es ist ein Nachklang zu (2) in Bewältigung des Anliegens von (3), wenn 1Joh 2,1 sagt, im Falle der Sünde eines Christen hätten wir „einen Fürsprecher gegenüber dem Vater, Jesus Christus, (den) Gerechten". Das soll vermutlich ein Pendant sein zu der fürbittenden Tätigkeit Jesu in seinem großen Gebet § 74–75, die als Gegenwart gedacht ist.

Günther Bornkamm („Der Paraklet"), traditionsgeschichtlich vorgehend, versucht die Hypothese, dass hier ein Rest von Täufer-Theologie vorliege: Im Sinne der breit bezeugten Antithese und Typologie zwischen Wassertaufe und Geisttaufe (Q 3,16f; Mk 1,8; Joh 1,33 § 5/VNT) wäre das Verhältnis des Täufers zu dem nach ihm zu erwartenden König des Gottesreichs übertragen worden auf das Verhältnis des irdischen Jesus zu dem der Parusie. Wenn diese Hypothese zutrifft, hätten wir eine der Maßnahmen vor uns, mit denen Johannes die – von ihm nicht geteilte – Erwartung eines Wiederkommens Christi in diese Welt umbiegt oder besser: ihr einen neuen Bezug gibt. Nicht auf ein Ereignis vom Himmel ist zu warten, sondern – wie der obere Kontext ja sagte – die Werke Christi geschehen jetzt durch menschliche Hände. So wahr aber diese Werke ein „Zeugnis" sind von der Liebe des Vaters zur Welt, Ursache der Sendung Jesu (Joh 3,16 § 15), kann dieses nunmehr einen „Advokaten" brauchen, der es verstärkt.
Neuerdings sind rein hellenistische Belege bekannt geworden: In den sog. Beichtinschriften Kleinasiens, Nr.5, Z. 18f (Petzl) wird Zeus selbst als παράκλητος (doch wohl der Justiz gegenüber) genannt, wo es um die Tilgung eines Deliktes geht.
Um über all diese disparaten Vorgaben hinauszukommen, die das theologische Denken nicht befriedigen, werden wir die joh. Aussagen daraufhin prüfen, ob sie trinitarisch verstehbar sind.

12.4 Die joh. Besonderheit

Unsere Hauptfrage gilt der systematischen Einordnung der Parakleten-Verheißungen ins Ganze des Joh I. Jesus hat den Weg gebahnt, ja er „ist" der Weg. Was aber ist es dann, das zu den Jüngern „kommt"? Reicht es, zu sagen: „Der

Herr ist das Pneuma" (2Kor 3,17), und Johannes eine „Binität" Jesus-Gott zuzutrauen, wie so oft getan wird? Dem steht aber entgegen, dass der „Geist des HERRN" (= JHWHs) in biblischem Sprachgebrauch auch als „Geist Jesu" vorkommen kann (z.B. Apg 16,7), ganz in Übereinstimmung mit der Szene des § 98, wo Jesus diesen Geist erst verleiht. Wenn aber Jesus den Geist gibt oder vermittelt, dann ist er nicht schon der Geist. Auch ein Zwei-Phasen-Modell, wonach erst Jesus das wäre, was nach ihm der Geist ist, wäre falsch; denn der Geist stirbt nicht für uns. Selbst die Nähe von Röm 8,34, wo Jesus Christus im Himmel für die Gebete der Gläubigen eintritt, zu Röm 8,26, wo dasselbe schon vom Pneuma gesagt wurde (Verbum ἐντυγχάνειν, ὑπερεντυγχάνειν), mag der Religionsgeschichte ein Hinweis auf gemeinsame Wurzeln beider Aussagen sein und darüber hinaus ein Problem der Paulusexegese darstellen;[21] für Johannes haben wir die Frage neu zu überlegen, und die sauberste Lösung wird eine trinitarische sein.

Im Text erhalten wir, was den Parakleten betrifft, die Erklärung, es sei „der Geist der „Wahrheit" (14,17 § 70; 16,13 § 72) - zugleich als Hebraismus übersetzbar: „der wahre Geist", nämlich der des Gebets (Thema seit 14,14 § 69). 14,26 § 71 nennt ihn mit einer biblisch wie kirchlich gängigeren Formel den „Heiligen Geist", hier mit der Aufgabe, an Jesu Worte zu erinnern. Der Paraklet hat mit dem Gebet und mit der Lehre zu tun, er gibt Worte. Nichts deutet auf enthusiastische Betätigungen wie das Zungenreden in paulinischen Gemeinden; nichts deutet auf Wunderwirksamkeit wie in der Apg. Diese Phänomene (die wir aus dem Inneren Kleinasiens im 2.Jh. durchaus kennen) sind damit nicht ausgeschlossen; sie bedürften freilich, an das hier Gesagte angeschlossen zu werden.

Hinzu kommt im Joh II nochmals „der Geist der Wahrheit" (15,26 bei § 66); er soll „Zeugnis geben". Dies ist eine durchaus sachgemäße Wiederholung, ähnlich wie in 1Joh 2,1. An letzterer Stelle freilich wird der Fürsprecher identifiziert als „Jesus Christus, Gerechter", woraus überhaupt keine Trinitätslehre mehr zu gewinnen ist. Vielmehr ist dort der Geist der Wahrheit eingebunden in ein dualistisches Gegenüber zu einem „Geist der Verirrung", wie zu § 70 dargelegt.

Wenn also die Johannesschule nicht trinitarisch dachte (wir schweigen von dem sog. *comma Johanneum*, 1Joh 5,7f, dessen trinitarische Variante eine großkirchliche Reparatur späterer Zeiten ist), dann ist umso bemerkenswerter, welche Ansätze zu trinitarischen Denken, unbewusste vielleicht z.T., sich beim Senior selbst finden. Sie nähern sich an den Stellen der Evidenz, wo der Paraklet als Pneuma bestimmt wird. „Aus Wasser (= Lehre) und Pneuma" geschieht die Wiedergeburt (3,5 § 15); „in Geist (Pneuma) und Wahrheit" soll man beten (4,23 § 33). In all diesen Zusammenhängen ist freilich die Gotteslehre nicht das Hauptthema, und für ihre Fragen ergibt sich nur beiläufige Klärung. So ist es auch in den § 70–72; auch hier ist etwas anderes das Hauptproblem: Textintern

---

[21] So auch 2Kor 3,17 „der Herr ist das Pneuma" (Kehrsatz zu Joh 4,24 § 33). Paulus denkt hier offenkundig noch nicht trinitarisch, jedenfalls nicht unter den nach ihm üblich gewordenen Begriffen.

ist es die anstehende Trennung von Jesus; extern und religionsgeschichtlich gesehen, ist es die ausgebliebene Naherwartung. Sie wird hier beantwortet in johanneischer Verwandlung.

Gibt es auch eine Verbindung zu der Gerichts-Szenerie, die traditionsgeschichtlich von der Fürsprecher-Vorstellung vorausgesetzt wird ebenso wie von der apokalyptischen Szenerie Mk 13,11 parr.? – Ja, wenn man davon ausgeht, dass jedes Gebet „letzte Stunde" ist, nämlich Kontakt mit der Ewigkeit. Die joh. Ausführungen über das Gericht lassen erkennen, dass die Betenden allemal schon auf der Seite der Geretteten sind, denn sie nehmen ja den Logos auf im Sinne von 1,12 (§ 1). In dem Maße, wie der erhöhte Christus als Fürsprecher in einer Szenerie des Weltgerichtes gedacht wird (wie in Röm 8,34), lässt sich erkennen, dass der Fürsprecher hier eine von Gottes Rollen versieht. Es ist noch heute so: In kleinen Prozessen des Strafrechts, die keinen eigenen Verteidiger erfordern, nimmt der Richter zugleich die Rolle des Verteidigers ein, im Gegenüber allein zum Staatsanwalt. So etwa dachte man sich Gott als Weltrichter gegenüber dem Verkläger, Satan oder Antichristus oder wie immer er dann heißen mag; und in dieser Hinsicht kann Gott, obwohl er Richter ist, zugleich der ἀντιλήμπτωρ sein, „der (mich) aufnimmt", „Zuflucht" im persönlichen Sinne[22] der – durch ihn erst – Gerechten; s. etwa die *Glosa Psalmorum* zu Ps 144(143),2. Hierzu wäre dann παράκλητος ein Synonym innerhalb einer Gerichtsszenerie. Christus ist die uns zugekehrte Seite des Vaters.

Im Übrigen liegt in den joh. Paraklet-Stellen möglicherweise die Verarbeitung einer Geist-Erfahrung, wie sie gerade in Ephesus als Unterschied zum Judentum einschließlich seiner Täufersekten gemacht wurde; hierzu vgl. Einleitung, 4.1 zu Apg 18,24–19,20. Lukas weiß darüber hinaus zu berichten, dass Paulus und seine Gefährten unreine Geister austrieben und Besessene heilten, und dass die christliche Lebensweise insgesamt „der Weg" (ἡ ὁδός) genannt wurde. Begrifflich kann man beides, Christus als „Weg" und den näherhin als „Pneuma" bestimmten Parakleten, im Joh wiederfinden, letzteren als Gegensatz zu all den unreinen Geistern; er betätigt sich, wie gesagt, auf eine ganz unspektakuläre Art. Die „Zeichen" sind Zeichen der Messianität oder überhaupt der Vollmacht Jesu; so etwas wie „Zeichen des Apostels" (2Kor 12,12) wird nicht verlangt. Überhaupt kann man hinzufügen: Keine Anstrengung und keine aus menschlichen Kräften kommende Leistung wird von den Gläubigen verlangt, sondern eher ein Verzicht, nämlich der auf vorgefasste Meinungen über Gott. Den Jüngern gilt die Verheißung des „Findens" und „Sehens" (ab § 6), wohingegen die amtierenden Inhaber der Wahrheit leer ausgehen (§ 15; § 40 etc.).

12.5 Paraklet und Trinität

Kommen wir von hier aus ein letztes Mal auf die Frage zurück, in welchem Maße das Joh I trinitarisch denkt – nachdem Mt 28,19 mit Nachdruck vorausgegangen war. Wir wissen, dass Johannes nie so formuliert wie seine Vorgänger, sondern stets eigene Worte wählt: Nicht auf die Vokabeln oder Formeln, sondern auf den Inhalt ist zu achten. Das Wichtigste lässt sich sowieso nicht über Termini

22 Zu diesem wichtigen, mehrere Gottesprädikate der Hebräischen Bibel aufnehmenden Wort s. Siegert, *Septuaginta* 240.241.244.

sagen, sondern nur über Metaphern. Da mochte dem Johannes metaphorisches *paraklētos* geeigneter erschienen sein als die Verwendung des in Philosophie und beginnender Naturwissenschaft ja anders belegten *pneuma*-Begriffs (s. o. zu 1,1 § 1, Ende). - Der Oberbegriff (ἁγία) τριάς für eine „Dreiheit" Gottes und vollends der lat. Neologismus *trinitas* kamen sowieso erst, als die Lehre schon da war, in welche auch die joh. Überlegungen eingemündet sind.
Eine ausführliche Triadenspekulation hatte schon Philon geliefert anhand des unnennbaren Schöpfers und seiner beiden „Kräfte", letztere symbolisiert in den Cherubim von Ex 25,22 bzw. den Seraphim von Jes 6,1 f (*De Deo* 3-12). Er kennt auch andere Triaden, etwa die von Gott, Sophia und Logos (*Fug.* 108 f); hier ist der „göttliche Logos" ihr Sohn.[23] Der schon erwähnte Theophilos v. Antiochien (*Ad Autolycum* 2, 10) findet nun erstmals den noch heute im Griechischen geläufigen Ausdruck: τριάς. Er lässt die heilige *trias* aus Gott, Sohn und Weisheit bestehen. Hier ist das sexuelle Element entfernt, das ähnliche Anschauungen in damaliger Zeit mitunter hatten. Die Weisheit ist nicht Gattin. Als Femininum entspricht sie dem weiblichen Geschlecht von *ruăḥ*, woraus in der Folgezeit v. a. in der Gnosis allerlei gemacht worden ist.[24]
Demgegenüber sei hier betont, dass der joh. *paraklētos* auch diesen Mythenrest beseitigt; sein grammatisches Geschlecht unterscheidet ihn nicht von der triadisch betrachteten Gottheit überhaupt. Das Synonym *pneuma (hagion)*, das in 14,26 angeboten wird, verweist auf 4,24 (§ 33) zurück: „Geist ist Gott". Man kann also, auf das Joh I insgesamt zurückblickend, davon ausgehen, dass die Vorstellung eines himmlischen Gottesdienstes mit seiner Engelwelt, welche den irdischen Gottesdienst verdoppelt - auch ein Mythenrest -, bei ihm aufgegeben ist: Dieser Himmel besteht zunächst in dem privaten oder gemeinsamen Gebet hier auf Erden, worin ewiges Leben bereits spürbar ist, und seine Tiefe sind die „Bleiben" von 14,1-4 (§ 68). Es gibt eine kultische und eine ethische Gotteserfahrung. Denn die „ganze Wahrheit", in die das Pneuma führt (16,13), ist auch eine zu tuende (s. zu 3,21 § 15).
Was heißt all das für die Grundlegung einer nachmals gebildeten Trinitätslehre? - Der Prolog des Joh lässt zunächst keine trinitarischen Gedanken erwarten und war sicherlich längst formuliert, ehe Johannes den Mt-Schluss oder Analoges zu lesen oder zu hören kriegte und danach, wenn wir recht vermuten, den Abschiedsdialog erweiterte (ein guter Lehrer lernt noch). Und nicht erst diesen, wie es scheint. Schon im Laufe seiner Erzählung finden sich Aussagen wie 4,23 f (§ 33), wo der „Vater", Jesus und das Pneuma jeweils aktiv sind, in der uns nun schon bekannten Transitivität. Wir können darin eine immer noch unbeabsichtigte trinitarische Aussage sehen, ähnlich wie 2Kor 13,13. Doch während Paulus auf den letzten Satz dieses (sekundär zusammengestellten) Briefes nichts mehr baut, so kann Johannes eine Trinität nahtlos in seinen Entwurf integrieren. Es ist der Ausdruck „Paraklet" selbst, dessen Neuheit, wie wir es deuteten, eine neue Epoche bedeutet. Das ist mit „Parusie" bei Paulus nicht anders; mithin ist der Paraklet bei Johannes strukturell dasselbe wie die Parusieerwartung bei Paulus.

---

[23] Das ist der ganz archaische Typ einer Trias Vater-Mutter-Sohn, wie er schon am Tempel von Baalbek dargestellt ist.

[24] Die Belege beginnen mit dem *Philippusevangelium*, Nag Hammadi II *3*, 55,26.

„Der Kyrios ist das Pneuma" (2Kor 3,17). Für Johannes kommt kein Kyrios wieder, sondern es kommt der Heilige Geist, der in seiner Eigenschaft als Vertreter des Kyrios auch „Paraklet" genannt wird. Der Unterschied, sofern er über Benennungen hinausgeht, liegt darin, dass für Johannes dieses Kommen vom Weltgericht abgetrennt ist. Der „Trost" (um den Ausdruck nun auch so zu übersetzen) geschieht in hiesigen Versuchungen.

Zurück zur Gotteslehre: Wo immer Johannes eine Trinität denkt, tut er es in der heilsgeschichtlichen Weise, die auch noch für seinen entfernten Schüler Irenaeus verbindlich war („ökonomische" Trinitätslehre; vgl. etwa Joh 14,16f § 70; auch 7,39 bei § 27). So ist es auch zu nehmen, wenn Jesus in 4,23 (§ 33) sagt: Gott „ist" Pneuma". Der Prolog gab schon zu denken: Gott „ist" Logos (1,1c assoziativ gelesen). Ja vielmehr, er „war" es schon, seit der Schöpfung. Die Anbetung „im Geist", die der Samaritanerin verheißen wird (4,21, Futur), ist ab § 70 als Wirken des Parakleten dargestellt und meint da die Gegenwart der Kirche.

Seit dem Prolog steht fest: Der Vater „schickt" den Logos – Gegenstand des Evangeliums –, und dieser seinerseits bedarf eines göttlichen Pneuma, um „empfangen" zu werden und um zu „bleiben" und zu wirken. Das Nikodemus-Gespräch (§ 15) hält dafür die Metapher der Neugeburt bereit, welche es dann durch einen Rückgriff auf die andere Metapher „Wasser" (der Lehre, der Taufe) und, parallel dazu, auf das Pneuma erläutert: „aus Wasser und Pneuma" müsse man wiedergeboren werden, d.h. aus der Lehre und ihrer Annahme. Damit sind wir inhaltlich, wenn auch nicht der sprachlichen Form nach, bei einer Trinitätsaussage angekommen. Der „Vater" ist der Ursprung der Offenbarung, der Sohn *ist* die Offenbarung (der Logos), deren Annahme aber im Glauben und in der Wiedergeburt zu einem neuen Leben ist Werk des Pneumas, das für die Zeit der körperlichen Abwesenheit Jesu auch Paraklet genannt wird.

Mehr noch als das Mt hat Johannes also die Grundlage trinitarischen Redens von Gott in seinem Werk bereits gelegt. Schon der Prolog leistet das Kunststück, den von uns so genannten Zweiten Glaubensartikel (von der Erlösung durch Christus) im Ersten (von Gott, dem Vater, und der Schöpfung) zu verankern. Der Logos ist schon an der Schöpfung beteiligt; er kommt „in sein Eigenes" (1,11), womit eine gnostische Entgegensetzung von Schöpfung und Erlösung sich von vornherein ausschließt.

Wie steht es nun mit 13,21 (§ 64): „er wurde im Geist erregt"? Wenn Jesus Christus, der Gottessohn, „gezeugt, nicht geschaffen" ist (Nicaeno-Constantinopolitanum), ist sein Geist dann nicht, anders als wir es im Kommentar sagten, von vornherein der Heilige Geist? Origenes (*In Johannem tomus 32*)[25] hat diese Schwierigkeit gesehen und erklärt zunächst, wie wir oben auch, es habe sich um das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου gehandelt, „worin Jesus den ganzen Menschen angenommen hatte". Soviel bleibt festgehalten und ist Bestandteil der Zwei-Naturen-Lehre. Jesu Erschrecken, so sagt Origenes nun weiter, „entstand aus der im Geiste (vollzogenen) Erkenntnis" des Kommenden; „er wurde im Geist erregt, um Zeugnis zu geben und mit einem geradezu göttlichen Schwur zu sprechen: Amen, ich sage euch ..." Das rückt nun doch nahe an eine Prophetie heran. Sagen wir also erstens: Jesu Erregung „bezeugt" (Wort des Textes) seine Vorausschau des

[25] MPG 14, 789 C/D; besser in der Ausg. Preuschen (GCS, *Origenes: Werke* 4), 1903, 456.

Kommenden - soviel innertextlich. Sodann zweitens, und allgemein: Jesus als Mensch ist so sehr im Einklang mit Gott, dass sein Denken und Sprechen (*logos*) stets zugleich Prophetie ist. Eine Unterscheidung oder gar Trennung der beiden Geister erübrigt sich in seinem Falle. Das stellt aber seine Menschheit nicht in Frage - zu welcher die Distanz der Sünde nämlich nicht gehört.[26] Dies ist ja wohl der Sinn der These von Hebr 4,15 (auch 9,28), Jesus sei selbst in extremer Versuchung „ohne Sünde" geblieben.

Wenn nun in 14,16 (§ 70) der „Vater" auf Bitten des Sohnes den Fürsprecher sendet, so ist dieser Vorgang, ob mit oder ohne *filioque*, durch den Logos vermittelt: Der Geist ist nicht Ekstase, wie die „Kataphryger" (die Montanisten) in der Nachbarschaft der Johannesschule es missverstanden, so wie auch der Paraklet nichts Ekstatisches an sich hat oder auslöst, was für den oft beobachteten Enthusiasmus des Johannes doch erstaunlich ist. Der Heilige Geist im Menschen betätigt sich in der - nach 1,11 ja zunächst mehr oder weniger blockierten - Aufnahme des Logos, weiterhin (in den Paraklet-Verheißungen) in Lehre und Gebet. Dies ist, wie auch bei dem Ekstatiker Paulus, eine Gotteserkenntnis, die „lieber fünf Worte mit Verstand sagt als zehntausend in Zungen" (1Kor 14,18). Wenn wir es „Enthusiasmus" nennen wollen, so ist es einer, der sich viel mehr im geschwisterlichen Zusammenleben betätigt als in der individuellen Verzückung.

Diese Gotteserkenntnis, reflektiert man sie denn, ist trinitarisch, so wahr der Paraklet nur das gegenwärtige Ende derjenigen Vermittlung ist, die, über den „Sohn" gehend, beim „Vater" anfängt und von ihm ausgeht.

[26] Sie gehört auch schöpfungstheologisch nicht dazu, für keinen von uns. Sie ist nicht Definitionsmerkmal, sondern Erfahrungsaussage, am deutlichsten bei Paulus (Röm 3,10 mit Ps 14 bzw. 53; Röm 5,12, 7,24 etc.).

Schluss

Es ist ein seltenes Vergnügen, einen antiken Text von solcher Güte wie den hier vorgestellten erstmals interpretieren zu dürfen. Der Schreiber dieser Zeilen hat diese Freude zwar schon mehrmals gehabt, aber noch nicht mit einem Evangelientext. Eine solche Entdeckung wird sich im Bereich des Apokryphen, der gegenwärtig den Buchmarkt beherrscht, nicht wiederholen lassen.
An vielen Stellen wird meine kritische Leserschaft bemerkt haben, dass die Arbeit noch nicht erledigt ist. Gerne lasse ich eine Fülle von Nachträgen, die sich schneller vermehren, als sie abgearbeitet sind, beiseite liegen, um nicht dem Wahn zu verfallen, ich könne alles an diesem Text zu Bemerkende selber sagen. Das Wort ist nun bei anderen; ich gebe es zurück an Wissenschaft und Kirche. Auch letztere ist gefordert, geht es doch um die Grundlage künftiger Predigt und künftigen Unterrichts. Wird ein Zeuge der frühen Christenheit, dessen Identifikation und Botschaft sich einer gelehrten Rekonstruktion verdanken, mit eigener Stimme sprechen dürfen?[1]
Zum Abschluss will ich nochmals mein Erstaunen ausdrücken. Hier ist ein Text von unerwarteter Modernität zutage getreten. Johannes, der letzte aller Evangelisten, ist nicht nur der best informierte; er hat auch, ohne es uns ausdrücklich zu sagen, die antike Diskussion des Mythos hinter sich und distanziert sich von genau derjenigen „Sonntagskausalität" des Volksglaubens,[2] die neben und nach ihm Wunder über Wunder zu erzählen wusste. Johannes weist die Bequemlichkeit vermeintlichen Zuschauens in ihre Grenzen. Er ist philosophisch auf der Höhe seiner Zeit und weiß doch so einfach zu erzählen, dass schon ein Kind seinen Worten folgen kann und wenigstens beginnen wird, sie zu begreifen.
Wem angesichts der hier dargelegten Modernität des vorkanonischen Johannesevangeliums und seiner geistigen Unabhängigkeit von mythischen Voraussetzungen der Verdacht kommt, hier sei ein Text zurecht gemacht worden, um modern zu sein, möge bitte eine eigene Erklärung anbieten, wieso gerade diese Textrekonstruktion vierzigfach durch Triaden gleichlautender, weiträumig platzierter Ausdrücke gestützt wird (Einleitung, 9.3.3). Nicht ein einziges Mal war es nötig, diesem Effekt – den wir den „Johannes-Code" nennen können – durch Konjekturen nachzuhelfen. Er ist ein Ergebnis, nicht die Voraussetzung dieser Rekonstruktion.[3]
Es gibt wohl keinen Text im Neuen Testament, der sprachlich wie gedanklich so geschlossen wäre wie dieser; auch das ist eine Bestätigung. Keine einzige Kon-

---

[1] Auf die liturgische Praxis, Bibelperikopen nur „in Auswahl" vorzulesen, habe ich mich im *Erstentwurf* S. 12 schon berufen; hier freilich geht es auch um Neuordnungen. Von Herrn Superintendent Dr. Beese, Münster, habe ich nach einer Predigt (es war nicht die erste) über eine der hier restaurierten Perikopen folgende im Tenor zustimmende Antwort erhalten (E-mail 22.1.07): „(...) Schon der kanonische Text ist ein Konstrukt. Das protestantische Schriftprinzip ist ja kein absolutes Literarprinzip; es dient dazu, das *solus Christus* an Gottes Selbstmitteilung durch das Wort auch in der kirchlichen Praxis zu binden. So können m.E. auch die vorkanonischen Textfassungen als Ebenen innerhalb des kanonischen Gesamtwerks angesehen werden."

[2] Der Ausdruck ist von Ernst Troeltsch; Belege und Diskussion bei Siegert, *Argumentation* 209.

[3] Einzig für Kap. 17 (hier § 74–75), wo die üblichen Kriterien nicht greifen, haben wir die Triaden zur Rekonstruktion des Johanneischen herangezogen.

jektur war dafür nötig (obwohl gelegentlich sich welche anbieten); nötig war nur ein Neuordnen und Weglassen. So haben wir nun ein Evangelium zurückerhalten, das inhaltlich unmythologisch ist und unapokalyptisch, sozial unpatriarchalisch, dazu frei von der sonst üblichen Abwertung des Judentums, der Philosophie und der „Welt" überhaupt. Die Gnosis-Debatte kann, was die Evangelien betrifft, zu den Akten gelegt werden. Und besser noch: War unter den Aposteln noch kein Philosoph, so zeigt nun sich einer unter den Evangelisten. Ergeben hat sich all dies aus dem bloßen Versuch, einen widersprüchlichen, bruchstückhaften, aber doch nahezu vollständigen Text in eine stimmige Folge zu bringen.
Und was noch die Modernität betrifft: Johannes, der Senior, überragt bei weitem die Naivität und geistige Beschränktheit der christlichen Autoren seines Jahrhunderts, des zweiten. Seine Zeitgenossen und mehr noch seine Nachfolger sind jene, die einen Intellektuellen wie Celsus oder wie Galenos abstießen mit der Forderung: „Prüf nicht, sondern glaub!"[4] Der Senior hingegen bietet ein Jesusbild, das erzählerisch stimmig, historisch eingermaßen stichhaltig (mit Korrekturmöglichkeiten bei genauem Rückfragen) und zugleich systematisch durchdacht ist. Sein Christozentrismus nimmt dem Mythos das Eigenleben - sofern man denn bereit ist, es zu bemerken. Denn die Gedanken sind frei, auch in seinem Evangelium, und menschliche Sprache sagt immer mehr, als sie sagen soll,[5] zumal wenn man sich überlieferter Begriffe und Geschichten bedient.
Das aber, was Johannes mit dem Begriff der *Wahrheit* versieht, sind keine Lehren, sondern es ist eine Person, und es sind Handlungen. Wahr ist ihm nur, was an der Geschichte Jesu ablesbar ist, und was aus dieser im praktischen Leben wiedergegeben wird. So benennt er sein Wahrheitskriterium selbst: 7,17 (§ 13). Es ist eine Wahrheit zum Erproben. Aus dieser Haltung heraus kann Johannes etablierte Lehren und Verhaltensnormen, seien sie jüdisch, heidnisch oder inzwischen christlich, souverän kritisieren und kann ihnen die Vorläufigkeit zuweisen, die ihnen *sub specie aeternitatis* zukommt.
So tritt nun neben Paulus, den Missionar des Westens und nachmaligen Stammapostel des Protestantismus, Johannes, der Senior aus Ephesus, Vater eines mystisch gesinnten, philosophisch geläuterten und höchst aufgeklärten Christentums. Auch er, nicht nur Paulus, ist ein Mann zweier Kulturen; und er vermag, was jenem noch nicht gegeben war, nämlich die gesamte urchristliche Überlieferung zu überblicken. Aus ihr stellt er eine Synthese her, die in den Anfangsjahrhunderten des Christentums - und vielleicht bis heute - ihresgleichen sucht.

Ich selber - um mich von meinen Leserinnen und Lesern nunmehr zu verabschieden -, ich würde die Ehre zu groß empfinden, all die Bezüge, Symmetrien und Strukturen erst erdacht zu haben, die in diesem Kommentar zutage getreten

---

[4] Die Celsus-Stelle ist bei Origenes, *Contra Celsum* 1, 9. Zu Galenos s. R. Walzer, *Galen On Jews and Christians*, 1949, 46.54 (aus dem Arabischen).

[5] „Wenn wir den Mund aufmachen, dann reden immer 10 000 Tote mit" (Hugo v. Hofmannsthal; zit. bei W. Magass, „Thesen zur Sprache der Kirche", *Linguistica Biblica* 1, 1970, 8–10, hier 10. Das Zitat ist apokryph, trifft aber nichtsdestoweniger etwas Richtiges.) Verständlichkeit wie Missverständlichkeit menschlicher Rede beruhen auf demselben, nämlich dem vorherigen Verständnis bisher gebrauchter Worte. Dagegen war auch Jesus nicht geschützt.

sind. Man möge sie dem Senior aus Ephesus zugute halten, jenem Bescheidenen, dessen Namen wir dennoch wissen und dankbar nennen dürfen.
Darüber hinaus sei das hier wiederhergestellte Evangelium *des* Johannes (so heißt es mit Absicht schon im Titel) nicht nur der privaten Lektüre, sondern auch der kirchlichen Erprobung empfohlen. Die Predigtperikopen, die sich hier ergeben, sind nicht die blassesten. Ist erst einmal die Kampfsituation des 2. Jh. überwunden – bis nach der Schoa des 20. Jh. hat es gedauert –, so könnten sie sich sowohl innerkirchlich wie auch im interreligiösen Dialog bewähren.
Aktualisierung der Bibel ist Neugestaltung ihrer Botschaft.[6] Hier aber lesen wir ein Evangelium, das zu gestalten und in neue Formen zu geben die Anstrengung der Besten wert wäre. In den Kirchen der Reformation hat man sich in dieser Hinsicht sehr einseitig an Paulus orientiert, der ja selber dazu auffordert: „Werdet meine Nachahmer!" (1Kor 4,16). Was man dabei leider auch nachgeahmt hat bis heute, ist seine Opposition gegen das Frühere, von dem er doch herkommt, und seine Neigung zum Polarisieren. Sein unausgeglichenes Naturell hat viele ähnliche dazu veranlasst, ihrerseits über die Stränge zu schlagen.[7] Dabei gilt, theologisch gesehen, von seiner Aufforderung überhaupt nur die Begründung, also der Nebensatz, wie er ihn beim zweiten Mal glücklicherweise noch nachschiebt (1Kor 11,1): „Werdet meine Nachahmer, wie ich (einer) Christi (bin)!"
Hier, im wiedergewonnenen Evangelium des Johannes, wird uns ein Jesus „vor Augen gemalt" (Gal 3,1), der des Nachahmens würdig wäre. „Größere Werke" als er sollen wir tun, und er wird sie durch uns tun (Joh 14,12–14 § 69). Wenn Johannes uns hierzu das Tun der Liebe und die Lehre im Dialog empfiehlt, so sieht er in Jesus den jesajanischen Gottesknecht: „Er wird nicht schreien noch rufen, und seine Stimme wird man nicht hören auf den Gassen. Das geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Docht wird er nicht auslöschen" (Jes 42,2).
Soviel sei gesagt zur Empfehlung einer Erzählkunst und Pädagogik, die es vermochte, das Denken (den Logos) Gottes in einen Dialog zu bringen mit den Menschen.

---

[6] Vgl. Ch. Barnbrock: „Mimesis. Praktisch-theologische Überlegungen", in: Ch. Barnbrock/W. Klän (Hg.): *Gottes Wort in der Zeit*, FS Volker Stolle, 2005, 467–483, bes. 477. Dies ist ein lesenswertes Plädoyer für eine christliche Mimetik (der Verf. sagt versehentlich „Mimik") biblischer Vorbilder.

[7] P. von der Osten-Sacken: *Luther und die Juden – Ende einer Feindschaft?* (Franz-Delitzsch-Vorlesung 2006, Münster 2007) vertritt, auf Reinhold Lewin aufbauend, die These, dass Luther diejenigen bekämpfte, die ihn in seiner eigenen Bibelauslegung unsicher machten. In jeder Polemik – das sei auch zu Paulus angemerkt – liegt eine Unsicherheit.

Literatur

in Auswahl. Nur einmal Zitiertes findet sich an seiner jeweiligen Stelle angegeben.
Vornamen sind abgekürzt, bloße Initialen weggelassen (außer wo statt Vornamen nur die Initialen zu finden waren), Untertitel meist weggelassen. Erscheinungsorte werden nur bei älteren oder seltenen Titeln genannt. Frühere Auflagen sowie unveränderte Neuauflagen in Klammern.
Die Abkürzungen sind die von *Religion und Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage. Hinzu kommt: MJSt = Münsteraner Judaistische Studien (Münster 1998ff); *NTAK* = *Neues Testament und antike Kultur* (s. u.: Erlemann).
Titel, die hier vermisst werden, siehe bei Frey/Schnelle, *Kontexte* (Autorenregister dort: 745–757).

Benutzte Bibeltexte

Nach hier gebrauchten Kurztiteln. Verwendet sind – aus arbeitsökonomischen Gründen – nur praktische Handausgaben, unter Verzicht auf die ausführlicheren, aber nur mit Umständen zitierbaren Ausgaben älterer oder alternativer Textformen.

(armenische Bibel) *Astuatsashunch' Matean Hin ew Nor Ktakaran[a]ts' (Scriptures of the Old and New Testaments). A Facsimile Reproduction of the 1805 Venetian Edition*, ed. C. Cox, 1984

(Diatessaron) *Tatians Diatessaron, aus d. Arab. übers. v.* E. Preuschen, *hg. v.* A. Pott, 1926

(kopt. Bibel: Joh.) *Das Johannesevangelium saïdisch*, hg. H. Quecke (Papyrologica Castroctaviana, 11), 1984

(Lutherbibel) *D. Martin Luther* (Übers.): *Die gantze Heilige Schrifft Deudsch, Wittenberg 1545*, 2 Bde. u. Beiheft, hg. H. Volz (u. a.), 1972

(Neues Testament, engl.) *The Documents of the New Testament Translated and Historically Arranged by* G. W. Wade, 1934

(Neues Testament, griech.) *Novum Testamentum Graece*, ed. B. et K. Aland u. a., 27. Aufl. 1993

(Neues Testament, hebr.) *Sifrē hab-b^erit hāḥădāšā*, (übers.) Franz Delitzsch (1902) 1962

(dito) *Hab-b^erit hāḥădāšā* (übers.) J. Salkinson/D. Ginzburg, o.J. (ca. 1960)

(Pentateuch) G. Lasserre: *Synopse des lois du Pentateuque* (VT.S 59), 1994

(Peschitta) *Dijatiqi' ḥadtā' d^emāran Ješu' m^ešiḥā'. The New Testament in Syriac*, hg. G. H. Gwilliam u. a., London 1905–20 (1950)

(Psalmentargum) *Miqrā'ot g^edolot 'im l"b pērušim*, Jerusalem 721 (1961) (Nachdruck der Ausgabe Warschau: Schriftgießer ca. 1874), Bd. 8 [enthält u. a. einen Psalmen-Targum]

(Quelle Q) J. Kloppenborg (Hg.): *Q Parallels. Synopsis, Critical Notes and Concordance*, 1988; P. Hoffmann/Ch. Heil (Hg.): *Die Spruchquelle Q, griechisch und deutsch hg. u. eingel.*, 2002

Septuaginta, ed. A. Rahlfs, 2 Bde., 1935 (und Nachdrucke, auch in 1 Bd.)

(Synopse) *Synopsis quattuor evangeliorum*, ed. K. Aland, 15. Aufl. 1996

(Syro-Sinaiticus; Syrus Curetonensis) A. MERX: *Das Evangelium de Johannes nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift*, hg. J. RUSKA, 1911[1]
(Targum) *The Bible in Aramaic*, hg. A. SPERBER, Bd. 1–3, 1959–1962 (1992, 2004) [Bd. 1: Targum Onkelos zur Tora; Bd. 2: Targum Jonathan zu Jos.-2Kön.; Bd. 3: Targum Jonathan zu Jes.-Mal.][2]
(Targum Jonathan) *Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiel zum Pentateuch)*,[3] hg. M. GINSBURGER, 1903 (1971)
(palästinischer Targum) *Neophyti 1. Targum palestinense ms. de la Biblioteca Vaticana*, ed. F. DIEZ MACHO, 6 Bde., 1968–1979
(dito) *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes*, hg. R. LE DÉAUT, 5 Bde. (SC 245.256.261.271.282), 1978–1981[4]
(Fragmententargum) *The Fragment-Targums of the Pentateuch*, hg. u. übers. M. KLEIN, 2 Fasz. (AnBib 76), 1980
(Targum, engl.) *The Aramaic Bible*, hg. M. McNAMARA u.a., 19 Bde. (z.T. in Halbbänden), 1987 ff [übersetzt die bisher Genannten; bietet noch keinen Psalmen-Targum]
(Vetus Latina) *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*,[5] hg. a. JÜLICHER (u.a.), 1963
(Vulgata) *Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam nova editio*, ed. A. GRAMATICA, 1914 (1959)

Sonstige antike Quellentexte, Quellensammlungen, Übersetzungen

alphabetisch nach Autoren (soweit bekannt), sonst nach Stichwörtern oder Herausgebernamen; Anonymes nach Titeln. Auf den Nachweis rabbinischer Texte und ihrer Übersetzungen wurde verzichtet; vgl. G. STEMBERGER: *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 1992, 113–314.[6] *B^{e}erēšit Rabbā' = Midrāš Rabbā'* zum Buch *Genesis (B^{e}erēšit)*, usw.
Griechisches und Lateinisches nach den gängigen Ausgaben. Soweit es Nachrichten über das Judentum sind, können sie am bequemsten nachgesehen werden in M. STERN (Hg., Übers. u. Komm.): *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bde., Jerusalem 1976–1984. Auf Einzelnachweise aus dieser Sammlung ist verzichtet; sie wird, schon des Kommentars wegen, im Ganzen empfohlen.

W. AMELING: *Inscriptiones Judaicae Orientis*, Bd. 2: *Kleinasien* (TSAJ 99), 2004
(Apostolische Väter) *Die Apostolischen Väter. Neubearbeitung der Funkschen Ausg. v.* K. BIHLMEYER (1924) m. e. Nachtr. v. W. SCHNEEMELCHER, 1956.
(dito) *Patrum Apostolicorum opera*, ed. A. DRESSEL, (1857) 1863
Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V (quinque), hg. R. PACK (Teubner), 1963; *Artemidor von Daldis: Das Traumbuch*, übers. u. komm. K. BRACKERTZ (DTV), 1979

[1] Dies ist eine kommentierte Variantensammlung, die auch den Codex Cureton einarbeitet.

[2] Enthält keinen Psalmen-Targum, auch nicht in den Zusatzbänden 4a und 4b (1968.1973; Nachdr. 1992).

[3] Die Unzuverlässigkeiten dieser Ausgabe können kontrolliert werden anhand der Angaben bei Diez Macho, jeweils rechte Seite, im Apparat, und der Übersetzung der wichtigsten Handschrift (B.M. Add. 27031) bei le Déaut, jeweils rechte Seite.

[4] Übers. des Targum Neofiti sowie der Handschrift B.M. Add. 27031, beide zum Pentateuch. Die Lesarten des letzteren sind aramäisch im Apparat bei Diez Macho ersichtlich.

[5] Die dort gemachte Unterscheidung zwischen Itala und Afra (= Cod. *e*) ist inzwischen aufgegeben; alles Gebotene wird als ein und dieselbe Übersetzung angesehen und „Vetus Latina" genannt.

[6] Für Details dient auch noch das gleichnamige Vorgängerwerk von H. STRACK, 5. Aufl. 1920 (Neudr. 1976).

(Augustinus) *Sancti Aurelii Augustini in Johannis evangelium tractatus CXXIV* (CChr.SL 36) 1954

K. Berger/C. Colpe (Hg.): *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (NTD.T 1), 1987

(Billerbeck) H. L. Strack (Hg.)/P. Billerbeck (Verf.): *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 Bde. (in 5), 1926–1928 (u.ö.); Bd. 5–6 (in 1): *Index*, hg. J. Jeremias/K. Adolph (1956, 1961) 1974 (zitiert: Bill.)

J. Brierre-Narbonne: *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive*, 1933 [Texte in franz. Übers.]

C. G. Bruns (Hg.): *Fontes iuris Romani antiqui*, 2. Aufl. 1871

R. Cantalamessa: *Ostern in der Alten Kirche* (ital. 1978) (Traditio Christiana, 4), 1981 [Texte auf Griechisch bzw. Latein und Deutsch]

Corpus Hermeticum, hg. A. D. Nock/A.-J. Festugière (Budé), 4 Bde., 1946–1954 (1972)

(dito) *Das Corpus Hermeticum einschließlich der Fragmente des Stobaeus*, aus d. Griech. neu übertr. v. K.-G. Eckart (MJSt 3), 1998

J. Dochhorn: *Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar* (TSAJ 106), 2005

Eusebius, Werke, Bd. 7: *Die Chronik* [in der Fassung] *des Hieronymus. Hieronymi Chronicon*, hg. R. Helm (GCS), 1956

Eusebius, Onomasticon. The Place Names of Divine Scripture. Including the Latin Edition of Jerome (griech., lat., engl.) hg. S. Notley/Z. Safrai (Jewish and Christian Perspectives, 9) 2005 [zitiert nach den Nummern der Mittelkolumne][7]

(Glosa Psalmorum) Anonymi Glosa Psalmorum ex traditione seniorum, 2 Bde., hg. H. Boese (VL 22.25), 1992.1994

(Hippolyt v. Rom) E. Schwartz: *Zwei Predigten Hippolyts* (SBAW.PH 1936/3), 1936 [S. 19–23: Πρὸς Ἰουδαίους]

Th. Hopfner (Hg.): *Fontes historiae religionis Aegyptiacae*, Fasz. 5 (Fontes historiae religionum ex auctoribus Graecis et Latinis, 2/5), 1925

H. Hübner: *Vetus Testamentum in Novo*, Bd. 1/2: *Evangelium secundum Iohannem*, 2003

(Ignatius s. *Apostolische Väter*)

(Josephus) *Flavius Josephus: Aus meinem Leben <Vita>. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar* von F. Siegert, H. Schreckenberg, M. Vogel und dem Josephus-Arbeitskreis des Institutum Judaicum Delitzschianum, 2001

(dito) *Flavius Josephus: Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)*, 2 Bde., hg. von F. Siegert (SIJD 6/1.2), 2008

(Justinus Martyr) Ch. Munier (Hg.): *Saint Justin: Apologie pour les chrétiens. Edition et traduction* (Paradosis, 39), 1995; vgl. dens.: *L'Apologie de saint Justin philosophe et martyr* (Paradosis, 38), 1994

(Papias) J. Kürzinger: *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze. Neuausgabe und Übersetzung der Fragmente, kommentierte Bibliographie*, (Eichstätter Materialien, 4), 1983 [darin S. 89–138: „Fragmente zu Papias", hg. R. Hübner – einzige vollständige Sammlung]

F. Martin (Hg.): *Narrative Parallels to the New Testament* (SBL.RBS 22), 1988

Mechilta d'rabbi Ismael, ed. H. S. Horovitz/I. A. Rabin (Corpus Tannaiticum), 1931 (1960, 1970)

(Mischna) *The Mishnah, trans. from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes by* H. Danby, 1933 (u.ö.) [S. 806: alphabetisches Verzeichnis der Traktate][8]

(dito) *Die Mischna in dt. Übersetzung, mit Einl. u. Anm. v.* D. Correns, 2002; ders.: *Die Mischna, ins Dt. übertr. mit e. Einl. u. Anm.*, 2005

---

[7] Die aus *JSJ* 37, 2006, 141–143 ersichtlichen Corrigenda wurden nicht mehr berücksichtigt.

[8] Ausgaben des hebr. Textes s. Strack/Stemberger, *Einleitung*. Auch in den Talmudim ist er abgedruckt.

(Mithrasliturgie) *Eine Mithrasliturgie*, (hg. u.) erl. v. A. DIETERICH (Teubner), (1909, 1910) 1923

(Philon)[9] J. PARAMELLE u.a. (Hg.): *Philon d'Alexandrie: Questions sur la Genèse II 1–7* (Cahiers d'orientalisme, 3), 1984

Philon, *De Deo* s. Siegert, *Philon*

(Ps.-Philon) *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps.-Philon, ‚Über Jona', ‚Über Simson'* (usw.), Bd. 1: *Übersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen* (WUNT 20), Tübingen 1980 (Bd. 2 s.u.: Siegert, *Predigten*)

–: *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps.-Philon, ‚Über Jona', ‚Über Jona' <Fragment> und ‚Über Simson',* Bd. 2: *Kommentar nebst Beobachtungen zur hellenistischen Vorgeschichte der Bibelhermeneutik* (WUNT 61), 1992 (zit.: Siegert, *Predigten* II)

E. PREUSCHEN (Hg.): *Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen*, hg. u. übers., 2. Aufl. 1905

(Qumran) *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, hg. F. GARCÍA MARTÍNEZ/E. TIGCHELAAR, 2 Bde., 1998 (2004) [Liste sämtlicher Titel und ihrer Abkürzungen in Bd. 2, 1313–1360]

J. REUSS (Hg.): *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche* (TU 89), 1966

G. RINALDI (Hg.): *Biblia gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori pagani*, 1989

W. RORDORF (Hg.): *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche* (TC 2), 1972

A. DE SANTOS OTERO (Hg.): *Los Evangelios apócrifos*, 3. Aufl. 1975 (5. Aufl. 1985)

(Talmud, Babylonischer) *Massechet B^{e}rāchot* (usw., bis *Niddā) min Talmud Bāvli*, 20 Bde., Jersualem 1981 (Nachdr. der Ausg. Romm, Wilna 1880–86)

(Talmud, Jerusalemer bzw. Palästinischer) *Talmud J^{e}rušalmi*, Jerusalem 1969 (Nachdruck der Ausg. Krotošin 1866)

(Thomasevangelium) s.o., *Synopsis quattuor evangeliorum* (Aland), S. 517–546

A. TRESP (Hg.): *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller* (RVV 15/1), 1914

(Wettstein) *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus*, hg. U. SCHNELLE u.a., Bd. 1/2: *Texte zum Johannesevangelium*, 2001

Wörterbücher, Register, Konkordanzen, Enzyklopädien

W. BAUER: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6. Aufl., neu bearb. v. K. ALAND/B. ALAND, 1988

A. BLAISE: *Dictionnaire Latin-français des auteurs chrétiens*, 1954 (1986)

G. DALMAN: *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, 1905 (1960)

–, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch* (1901), 1922 (1938, 1987, 1997)

E. HATCH/H. REDPATH: *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament*, 3 (bzw. 2) Bde., 1897.1897.1906 (u.ö., in 2 Bden.)

M. JASTROW: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 Bde., 1903 (u.ö.)

Ch. (Ḥ) J. KASOWSKI (KASOVSKY): אוצר לשין האונקלוס. *Thesaurus Aquilae Versionis*, 2 Bde. (enthaltend 4 Teile), Jerusalem 1940.1953–1959

S. KRAUSS: *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, 2 Bde., 1898.1899) (1987)

G. W. H. LAMPE: *A Patristic Greek Lexicon*, 1961 (1968, 1972)

T. MURAOKA: *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint, Keyed to the Hatch-Redpath Concordance*, 1998

---

[9] Hier nur, was nicht in den Gesamtausgaben enthalten ist.

J. Neusner/A. Avery-Peck (Hg.): *Encyclopedia of Midrash*, 2 Bde., 2005
A. Schmoller: *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, 15. Aufl. 1973
F. Siegert: *Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi* (WUNT 26), 1982
C. Spicq: *Lexique théologique du Nouveau Testament. Réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire*, 1991[10]

Sekundärliteratur

B. Aland: „Der textkritische und textgeschichtliche Nutzen früher Papyri, demonstriert am Johannesevangelium", in: W. Weren/D.-A. Koch: *New Developments in Textual Criticism: New Testament, Early-Christian and Jewish Literature* (Studies in Theology and Religion, 8), 2003, 19–38
P. Anderson: „Interfluential, formative, and dialectical. A theory of John's relation to the Synoptics", in: P. L. Hofrichter (Hg.): *Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums* (Theologische Texte u. Studien, 9), 2002, 19–58
Anti-Judaism in Early Christianity vgl. Richardson/Granskou; vgl. Wilson
Aux sources de la tradition chrétienne. FS Maurice Goguel (Bibliothèque théologique), 1950 (Vorwort unterzeichnet: O[scar] C[ullmann], P[hilippe] M[enoud])
W. Bacher: *Die Agada der Tannaiten*, Bd. 1: *Von Hillel bis Akiba*, 2. Aufl., 1903
E. Bammel: „Erwägungen zur Eschatologie Jesu", in: F. L. Cross (Hg.): *Studia evangelica* 3/2 (TU 88), 1970, 3–32
–: „Die Abschiedsrede des Johannesevangeliums und ihr jüdischer Hintergrund", *Neotestamentica* 26, 1992, 1–12
P.-R. Berger: „Zum Aramäischen der Evangelien und der Apostelgeschichte", *ThRv* 82, 1986, Sp. 1–18
C. Bernabé: „Trasfondo derásico de Jn 20", *Estudios Biblicos* 49, 1991, 209–228
O. Betz: *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften* (AGSU 2), 1963
M. Black: *An Aramic Approach to the Gospels and Acts*, 3. Aufl. 1967 (1979)
D. Bodi: „Der altorientalische Hintergrund des Themas der 'Ströme lebendigen Wassers' in Joh 7,38", in: M. Rose (Hg.): *Johannes-Studien. Interdisziplinäre Zugänge zum Johannes-Evangelium.* FS Jean Zumstein, 1991, 137–158
P. Borgen: „Observations on the midrashic character of John 6", *ZNW* 54, 1963, 232–240
–: *Bread From Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo* (NovTest.S 10), 1965
G. Bornkamm: „Der Paraklet im Johannes-Evangelium" (1949), in: ders., *Studien zum Neuen Testament*, Berlin (Ost) 1985, 96–117
F. M. Braun: „Qui ex Deo natus est", in: *Aux soures* ... (s. o.), 11–31
M. Buber: *Königtum Gottes.* 3. neu vermehrte Aufl. 1956
J. Büchli: *Der Poimandres – ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum* (WUNT II/27), 1987
J.-A. Bühner: *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium* (WUNT II/2), 1977
R. Bultmann: *Das Evangelium des Johannes, erklärt* (MeyerK 2, 1941) 1968
–: „Neues Testament und Mythologie" (1941) in: H. W. Bartsch (Hg.): *Kerygma und Mythos*, Bd. 1, 1951, 15–48

---

[10] Konzipiert als Ergänzung des *ThWNT.* Vorher OBO 22/1–3 (1978, 1978, 1982).

–: „Weissagung und Erfüllung" (1949), in: ders., *Glauben und Verstehen*, Bd. 2, 1952, 162–186

–: *Theologie des Neuen Testaments*, 6. Aufl. 1968 (u. ö.)

A. Culpepper: *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, 1983 (1987)

E. Cuvillier: „La figure des disciples en Jean 4", *NTS* 42, 1996, 245–259

N. A. Dahl: *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums*, 1941 (1963)

G. Dalman: *Die Worte Jesu. Mit Berücks. des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, Bd. 1: *Einleitung und wichtige Begriffe*, 2. Aufl. 1930 (1965)

A.-M. Denis (und J.-C. Haelewyck, Hg.): *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, 2 Bde., Turnhout 2000

Ch. Dietzfelbinger: „Der ungeliebte Bruder. Der Herrenbruder Jakobus im Johannesevangelium", *ZThK* 89, 1992, 337–340

W. Eckle: *Geist und Logos bei Cicero und im Johannesevangelium. Eine vergleichende Betrachtung des ‚Somnium Scipionis' und der johanneischen Anschauung vom Abstieg des Erlösers* (Spudasmata, 36), 1978

K. Erlemann/K. L. Noethlichs/K. Scherberich/J. Zangenberg (Hg.): *Neues Testament und Antike Kultur*, 4 Bde., 2004–2006 (zit.: *NTAK)*

Erstentwurf s. Siegert

A.-J. Festugière: *La révélation d'Hermès trismégiste*, 4 Bde., 1950–1954

–: „Cadre de la mystique hellénistique", in: *Aux sources* (s. o.) 74–85 (auch in: ders., *Hermétisme et mystique païenne*, 1967, 13–27).

D. Flusser: „Eine judenchristliche Quelle des Johannesevangeliums" (hebr. 1979), in: ders., *Entdeckungen im Neuen Testament*, Bd. 1: *Jesusworte und ihre Überlieferung*, 1987 (1999), 115–129

–: „Zur Frage nach der ursprünglichen Bedeutung des Pilatuswortes 'Ecce Homo'" (hebr. 1982), ebd. 165–175

N. Förster: *Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe* (WUNT 114), 1999

R. Fortna: *The Gospel of Signs*, 1970 (zit.: Fortna) [engl. Übers. s. o.: Miller]

–, *The Fourth Gospel and its Predecessor. From Narrative Source to Present Gospel* 1988 bzw. 1989

J. Frey: „Die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis des Neuen Testaments", in: M. Fieger/K. Schmid/P. Schwagmeier (Hg.): *Qumran – Die Schriftrollen vom Toten Meer* (NTOA 47), 2001, 129–208

J. Frey/U. Schnelle: *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive* (WUNT 175), 2004

F. García Martínez: *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (STDJ 9), 1992

H. Gese: „Der Johannesprolog", in: ders.: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BEvTh 78), 152–201

K. E. Grözinger: *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik.* Bd. 1: *Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles*, 2004

E. Güting: „Kritik an den Judäern i n Jerusalem", in: F. Siegert (Hg.): *Israel als Gegenüber* (SIJD 5), 2000, 158–201

K. Haacker: „Jesus und die Kirche nach Johannes", *ThZ* 29, 1973, 179–201

–: „Ewiges Heil als 'Gelobtes Land'. Die Urgeschichte Israels als Metapher der Verkündigung Jesu", *ThBeitr* 37, 2006, 301–312

V. Hamp: *Der Begriff „Wort" in den aramäischen Bibelübersetzungen. Ein exegetischer Beitrag zur Hypostasen-Frage und zur geschichte der Logos-Spekulationen*, 1938.

A. Harnack: *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 4 Bde., 1893–1904 (1958)

U. HECKEL: *Hirtenamt und Herrschaftskritik. Die urchristlichen Ämter aus johanneischer Sicht* (BThSt 65), 2004

M. HENGEL: M. HENGEL: *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the Cross*, 1977 (u.ö.)

-: „Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im Johannesevangelium", in: ders./A. M. SCHWEMER (Hg.): *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult* (WUNT 55), 1991, 163–184

-: *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch* (WUNT 67), 1993

-: „Zur Wirkungsgschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit", in: B. JANOWSKI/P. STUHLMACHER (Hg.): *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte* (FAT 14), 1996, 49–91

-: „Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums" (1999), in: ders.: *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II* (WUNT 109), 1999, 293–334

-: „Abba, Maranatha, Hosanna und die Anfänge der Christologie", in: I. DALFERTH u.a. (Hg.): *Denkwürdiges Geheimnis.* FS Eberhard JÜNGEL, 2004, 145–183

E. HIRSCH: *Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt*, 1936

-, *Studien zum vierten Evangelium (Text – Literarkritik – Entstehungsgeschichte)*, 1936 (BHTh 11)

I. HIRŠS: *Ein Volk aus Juden und Heiden. Der ekklesiologische Beitrag des Ersten Petrusbriefes zum christlich-jüdischen Gespräch*, hg. M. RESE (MJSt 15), 2003

E. KÄSEMANN: *Jesu letzter Wille nach Johannes 17* (1966), 1971

-, „Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs" (1957) in: ders.: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 2, 1965, 155–180

J. KANAGARAJ: *'Mysticism' in the Gospel of Joh. an Inquiry Into Its Background* (JSNT.S 158), 1998

P. KATZ: „Von Markus zu Johannes – oder umgekehrt?", *ThZ* 57, 2001, 36–59

O. KEEL/M. KÜCHLER: *Orte und Landschaften der Bibel*, Bd. 2: *Der Süden*, 1982

T. KRIENER: *Glauben an Jesus – ein Verstoß gegen das zweite Gebot? Die joh. Christologie und der jüdische Vorwurf des Götzendienstes*, 2001

M. KÜCHLER: *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt* (Orte und Landschaften der Bibel IV/2), 2007 (erschien 2006)

M. LABAHN/K. SCHOLTISSEK/A. STROTMANN (Hg.): *Israel und seine Heilstraditonen im Johannesevangelium.* FS Johannes BEUTLER, 2004

S. LAUKAMM: „Das Sittenbild des Artemidor von Ephesus", *Angelos* 3, 1929/30, 32–71

H. LICHTENBERGER: „Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittels des 1.Jh.", *ZThK* 84, 1987, 36–57

S. LIEBERMAN: *Greek in Jewish Palestine. Hellenism in Jewish Palestine* (1941 u.ö.), 1994

F. LÖTZSCH: „Hellenistische Bezüge im Johannesevangelium" (2003) in: ders., *Philosophie der Neuzeit im Spiegel des Judentums* (MJSt 19), 2005, 20–29

J. MAIER: *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (EdF 82), 1978

-: „Schriftrezeption im jüdischen Umfeld des Johannesevangeliums", in: Labahn u.a., *Israel und seine Heilstraditionen* (s.o.), 54–88

L. MARTYN: *History and Theology in the Fourth Gospel* (1968, 1979), 2003

M. MCNAMARA: *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27a) (1966), 2. Aufl. 1978

W. MEEKS: „The divine agent and his counterfeit in Philo and the Fourth Gospel", in: D. SCHLÜSSLER FIORENZA (Hg.): *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, 1976, 43–60

M. MEISER: *Judas Iskariot – einer von uns* (Biblische Gestalten, 10), 2004

-: „Neuzeitliche Mythosdiskussion und altkirchliche Schriftauslegung", in: *NTS* 52, 2006, 145–165

M. Menken: „Die jüdischen Feste im Johannesevangelium", in: Labahn u.a., *Israel und seine Heilstraditionen* (s.o.), 269–286

(Merx s. Bibeltexte: Syro-Sinaiticus)

E. Meyer: *Ursprung und Anfänge des Christentums* (Umschlag stattdessen: Urgeschichte des Christentums), Bd. 1/1: *Die Evangelien* (1921), Nachdruck o.O., o.J. (ca. 1970)

O. Michel: „Ein johaneischer Osterbericht", in: G. Delling (u.a., Hg.): *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik*, FS Erich Klostermann (TU 77), 1961, 35–42

F. Miltner: *ΕΦΕΣΟΣ. Ephesos. Stadt der Artemis und des Johannes*, 1958

J. Molitor: *Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte*, 1968

F. Moloney: „Israel, the People and the Jews in the Fourth Gospel", in: Labahn u.a., *Israel und seine Heilstraditionen* (s.o.), 54–88

(Munier s. Quellen: Justin)

C. Newman/J. Davila /G. Lewis (Hg.): *The Jewish Roots of Christological Monotheism* (JSJ.S 63), 1999

W. Nicol: *The Semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction* (NT.S 32), 1972

D. Nörr: *Rechtskritik in der römischen Antike* (ABAW NF 77), 1974

NTAK s. Erlemann

H. Odeberg: *The Fourth Gospel, Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*, Bd. 1: *The Discourses of John 1,19–12*, Uppsala 1929 (Amsterdam 1968) (m.n.e.)

R. Price: „New Testament narrative as Old Testament midrash", in: Neusner/Avery-Peck, *Encyclopedia of Midrash* I 534–574

G. Reim: „Targum und Johannesevangelium", *BZ* 27, 1983, 1–13

A. Reinhartz: „Great expectations. A reader-oriented approach to Johannine christology and eschatology", *Journal of Literature and Theology* 3, 1989, 61–76

M. Rese: „Käsemanns Johannesdeutung – ihre Vor- und Nachgeschichte", *EThL* 82, 2006, 1–33

P. Richardson/D. Granskou (Hg.): *Anti-Judaism in Early Christianity*, Bd. 1: *Paul and the Gospels* (Studies in Christianity and Judaism, 2/1), 1986

P. Richardson: „What has Cana to do with Capernaum?", *NTS* 48, 2002, 314–331

E. Ruckstuhl/P. Dschulnigg: *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium* (NTOA 17), 1991

G. Schimanowski: *Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie* (WUNT 2/17), 1985

A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium*, 1930 (zit.: Schlatter)

Ch. Schlund: *‚Kein Knochen soll gebrochen werden.' Studien zur Bedeutung und Funktion des Pesachfests in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium* (WMANT 107), 2005

H. J. Schoeps: *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 1949

E. Schürer: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, revised and ed.* G. Vermes, F. Millar u.a., 3 Bde. in 4, Edinburgh 1973–1987 (zit. Schürer/Vermes, *History)*

G. Schwarz: *„Und Jesus sprach". Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu* (BWANT 118), (1985) 1987

-: *Jesus und Judas. Aramaistische Untersuchungen zur Jesus-Judas-Überlieferung der Evangelien und der Apostelgeschichte* (BWANT 123), 1988

A. Schweitzer: *Straßburger Vorlesungen* (A. S., Werke aus dem Nachlass), hg. E. Grässer/J. Zürcher, 1998

E. Schweizer: „Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl" (1952), in: ders., *Neotestamentica*, 1963, 371–396

F. Siegert: *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9–11* (WUNT 34), 1985

–: *Philon von Alexandrien: Über die Gottesbezeichnung „wohltätig verzehrendes Feuer" (De Deo). Rückübersetzung des Fragments aus dem Armenischen, deutsche Übersetzung und Kommentar* (WUNT 46), 1988 [S. 13–37: Philon, *De Deo* armen., griech. u. dt.]

–: *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps.-Philon, „Über Jona", „Über Jona" (Fragment) und „Über Simson"*, Bd. 2: *Kommentar nebst Beobachtungen zur hellenistischen Vorgeschichte der Bibelhermeneutik* (WUNT 61), 1992 (zit.: Siegert, *Predigten* II)

–: „Prophetie und Diakonie. Über das 'Amt' im NT, verglichen mit heutiger kirchlicher Praxis", *ThBeitr* 22, 1991, 174–194

–: „Early Jewish interpretation in a Hellenistic style", in: M. Sæbø (Hg.): *HBOT. Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation*, Bd. I/1, Göttingen 1996, 130–198

–: „Die antike Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers", in: B. Ego/A. Lange/P. Pilhofer, Peter: *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 118), 1999, 335–356

–: „Hellénisme, judaïsme, christianisme: démythologisation et herméneutique religieuse", in: B. Descouleurs/R. Nouailhat (Hg.): *Approches des religions de l'Antiquité*, 2000, 79–108

–: *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* (Münsteraner Judaistische Studien, 9.13; durchpaginiert), 2001.2002 (zit.: Siegert, *Septuaginta*)

–: „Das Judenchristentum in der Antike". „Ein neuer Ansatz zu seiner Erforschung", in: ders. (Hg.): *Grenzgänge*. FS Diethard Aschoff (MJSt 11), 2002, 117–128

–: „Vermeintlicher Antijudaismus und Polemik gegen Judenchristen im Neuen Testament", in: P. Tomson/D. Lambers-Petry (Hg.): *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature* (WUNT 158), 2003, 74–105

–: *Der Erstentwurf des Johannes. Das ursprüngliche, judenchristliche Johannesevangelium in deutscher Übersetzung vorgestellt, nebst Nachrichten über den Verfasser und zwei Briefen von ihm* (MJSt 16), 2004

–: „Der Logos, 'älterer Sohn' des Schöpfers und 'zweiter Gott'. Philons Logos und der Johannesprolog", in: J. Frey/U. Schnelle (Hg.): *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive* (WUNT 175), 2004, 277–293

–: „Die Inspiration der Heiligen Schriften: Ein philonisches Votum zu 2Tim 3,16", in: R. Deines/K.-W. Niebuhr (Hg.): *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen* (WUNT 172), 2004, 205–222

–: „Philo and the New Testament", in: A. Kamesar (Hg.): *Cambridge Companion to Philo* (im Erscheinen)

M. Simon: „La Bible dans les premières controverses entre Juifs et Chrétiens", in: C. Mondésert (Hg.): *Le monde grec ancien et la Bible* (Bible de tous le temps, 1), 1984, 107–125

O. Skarsaune: *We Have Found the Messiah! Jewish Believers in Jesus in Antiquity* (= *Mishkan* 45), 2005

M. Smith: *Tannaitic Parallels to the Gospels and Acts* (SBL.MS 6), 1951

C. Spicq: „L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Epître aux Hébreux", in: *Aux sources* (s. o.), 258–269

G. Sterling: „'Philo has not been used half enough.' The significance of Philo of Alexandria for the Study of the New Testament", *Perspectives in Religious Studies* 30, 2003, 251–269

V. Stolle: „Braucht man denn Schuldige für den Tod Jesu?", *Lutherische Theologie und Kirche* 1, 1977, 1–13

M. Theobald: *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog* (SBS 106), 1983

–: „Abraham – (Isaak) – Jakob. Israels Väter im Johannesevangelium", in: Labahn u. a., *Israel und seine Heilstraditionen* (s. o.) 158–183

J. C. Thomas: *Footwashing in John 13 and the Johannine Community*, Sheffield 1991 (JSNT.S 61)

P. Tomson/D. Lambers-Petry (Hg.): *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature* (WUNT 158), 2003

G. Vermes: *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien* (engl. 1973, 1981), bearb. V. Hampel, 1993

H. S. Versnel: *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, I: Ter unus: Isis, Dionysos, Hermes* (SGRR 6), 1990 (1998)

B. Wander: *Gottesfürchtige und Sympathisanten* (WUNT 104), 1998

D. Wead: *The Literary Devices in John's Gospel*, Diss. Basel (1968) 1970 (zit.: Wead)

C. Weizsäcker: *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 2.Aufl., Freiburg 1892

C. F. v. Weizsäcker: *Große Physiker. Von Aristoteles bis Werner Heisenberg*, 1999 (2004)

J. Wellhausen: *Das Evangelium Johannis*, Berlin 1908; wiederabgedr. in: ders., *Evangelienkommentare*, hg. M. Hengel, 1987 (zit.: Wellhausen)

J. Whittaker: „Plutarch, Platonism and Christianity", in: H. J. Blumenthal/R. A. Markus (Hg.): *Neoplatonism and Early Christian Thought*, FS Arthur Hilary Armstrong, 1981, 50–63

S. Wilson (Hg.): *Anti-Judaism in Early Christianity*, Bd. 1: *Paul and the Gospels*, ed.; Bd. 2: *Separation and Polemic* (Studies in Christianity and Judaism, 2/2), 1986

P. Winter: „ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ ΠΑΡΑ ΠΑΤΡΟΣ", *ZRGG* 5, 1953, 335–365

K. M. Woschitz: *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche*, 2005

Th. Zahn: *Das Evangelium des Johannes, ausgelegt* (KNT 4), 5. Aufl. 1921 (1983) (zit.: Zahn)

J. Zangenberg: *Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samarientexten im Johannesevangelium* (TANZ 27), 1998

J. Zumstein: *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, 1999.

Stellenregister

Altes Testament

(Hebräische Bibel / Septuaginta)

in der Reihenfolge der Septuaginta (Rahlfs), mit Spätschriften. Abweichende Kapitelnummern der Septuaginta werden bei Bedarf in Klammern angegeben.
Größere Bereiche werden vor kleineren eingeordnet, die Angaben bei Bedarf vereinfacht.
Auf die Listen der S. 630–640 wird nur summarisch hingewiesen.

Sprüche Salomos

Jüdische Texte außerhalb der Septuaginta

Qumran-Texte

Neues Testament

Evangelium nach Matthäus
(vorzugsweise Sondergut)

Evangelium nach Markus
(und synoptische Parallelen)

Evangelium nach Lukas
(hier auch die Quelle Q)

Evangelium nach Johannes
(außer Kommentarteil S. 185-623)

1.An die Korinther

Christliche Texte außerhalb des Neuen Testaments



Die Johannes-Perikopen in kanonischer Folge